Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке http://filosoff.org/ Приятного чтения!

Русская философия: энциклопедия. М. А. Маслин.

Прежде чем понять общечеловеческие интересы, надобно усвоить себе хорошо национальные, потому что после тщательного только изучения национальных интересов будешь в состоянии отличать и понимать чисто общечеловеческий интерес.

Ф.М. Достоевский

От редакции

Россия в последние два десятилетия переживает рост научного и общекультурного интереса к отечественной философии. Об этом свидетельствуют опубликование новых, недоступных ранее источников и материалов, выход в свет монографий и учебников, осуществление исследовательских проектов с небывалым ранее широким диапазоном тематики, проведение многочисленных теоретических конференций в российских университетах и научных центрах – от Калининграда до Владивостока. При этом идеи и концепции русской философии приковывают внимание не только философов, но и представителей других отраслей гуманитарного знания. Курсы по истории отечественной философии читаются во многих университетах страны. Секции по истории русской философии были представлены на всех российских философских конгрессах, состоявшихся в Петербурге, Екатеринбурге, Ростове-на-Дону, Москве. Проблематика истории русской философии нашла достойное отражение и в четырехтомной «Новой философской энциклопедии»(2000–2001). Потребность в специализированных справочных изданиях по истории русской философии велика, однако в настоящее время таких изданий немного. Отметим некоторые из них: «Русская философия. Малый энциклопедический словарь» (М., 1995), словарь П.В. Алексеева «Философы России XIX–XX столетий. Биографии. Идеи. Труды» (4-е изд. М., 2002), «Русская философия. Словарь» (М., 1995; 1999). В последнем с наибольшей полнотой представлены не только персоналии, но и главнейшие сочинения русских мыслителей, отдельные философско-исторические периоды, специфические понятия русской мысли, ее основные философские течения и направления, философские кружки, журналы и общества, историографические темы, а также разделы философского знания – онтология, теория познания, этика, эстетика, философская антропология, общетеоретические основы психологии и др. Многие статьи словаря, ставшие результатами специальных научных изысканий, впервые ввели в научный оборот ряд понятий, имен, материалов и, в свою очередь, стимулировали новые исследования.

Авторский коллектив словаря «Русская философия» в течение ряда лет продолжал работу над расширением словника и созданием новых статей, уточнением их содержания, обновлением источниковой базы. В этой работе были учтены опыт и результаты новейшей историографии русской философской мысли, замечания и пожелания многих специалистов в данной области. В итоге прежний словарь значительно увеличился в объеме и разросся до размеров энциклопедии. И все же остается убеждение, что богатство и многообразие отечественной философской мысли, имеющей тысячелетнюю историю, далеко не исчерпано и в таком обширном издании. Работа в этом направлении должна продолжаться. Тематически настоящая энциклопедия примерно разделяется на следующие группы статей: персоналии; специальные отрасли философского знания; философские понятия, концепты, термины; рецепция в России идей западноевропейских философов; историографические статьи, посвященные эпохам и характерным проявлениям русской философской культуры; статьи, характеризующие различные формы существования российского философского сообщества в разные периоды.

«С вершины тысячелетней пирамиды» русской философии видно главное в ней, а именно ее сущностная оригинальность, особенно отчетливо познаваемая в ее многообразных связях с мировой, прежде всего европейской, философией. Энциклопедия наглядно подтверждает, что основные проблемы мировой философии являются также проблемами русской философии. Вместе с тем настоящее издание всем своим содержанием свидетельствует о том, что в России зародилась, существовала и существует философия в ее национальном своеобразии, с культурно-цивилизационной спецификой. Последняя и определяла оригинальность постановки, исследования и способов решения философско-этических и социальных вопросов. Авторы энциклопедии стремились изобразить не только прошлое русской философии, но и показать ее современное состояние. Советский и постсоветский периоды ее существования также являются важной частью ее истории, что и получило свое отражение в настоящей книге. Равным

образом и философия послеоктябрьского зарубежья рассматривается в энциклопедии как органическая часть единой отечественной философской культуры, со всеми ее сложностями и противоречиями.

Авторы и редакторы энциклопедии старались формировать у читателя представление об отечественной философии не как о замкнутой в себе дисциплине, но как о таком фундаментальном явлении русской культуры, которое порождало многочисленные токи – к науке, литературе, искусству, религии, политике, праву – и вместе с тем оплодотворялось влиянием перечисленных ответвлений древа отечественной духовности и культуры. В этой связи рассмотрены не только идеи специализированной, профессиональной философии, развивавшейся в университетах и духовных академиях, но и мировоззренческие идеи «вольных философов», литераторов и публицистов, ученых различных отраслей знания. Русская философия была продуктом отечественной истории, главные события которой нашли отражение в русском литературно-философском творчестве, оказавшем значительное влияние на формирование национального самосознания в целом. Энциклопедия создавалась более десяти лет усилиями многих настоящих энтузиастов. За это время ушли из жизни некоторые ее авторы – крупные специалисты по истории русской мысли. Их вклад по достоинству оценен в данном издании. Энциклопедия подготовлена большим коллективом ученых философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова, Института философии РАН, различных вузов Москвы, Петербурга, Нижнего Новгорода, Ростова-на-Дону, Екатеринбурга и других городов.

А

АБРАМОВ Александр Иванович (11.09. 1945, Гомель -15.06. 2002, Москва) – историк рус. философии, кандидат философских наук. Окончил философский ф-т МГУ (1970). Ученик Асмуса. С 1972 по 1992 г. работал в Ин-те философии АН СССР (РАН), с 1992 г. до конца жизни – доцент кафедры истории отечественной философии РГГУ. Автор многочисленных работ по широкому кругу проблем истории рус. философии (от Древней Руси до XX в. включительно). Ведущий специалист по истории платонизма в рус. мысли; ввел такие оригинальные термины применительно к характеристике средневековой рус. философии, как «неоплатонизирующий аристотелизм» и «славянская схоластика». Автор большого числа ст. в словаре «Русская философия» (М., 1995; 1999) и в настоящей энциклопедии: «Философия в духовных академиях», «Платон в России», «Кант в России», «Гегель в России», «Романтизм философский» и др., а также ряда разделов в учебнике «История русской философии» (М., 2001). Большой интерес представляют его исследования по истории рус. романтизма. Подготовил к защите (но не успел защитить) докторскую диссертацию, посвященную духовно-академической философии в России.

Соч.: Романтизм//История эстетической мысли. М., 1986. Т. 3; Влияние Шеллинга на русскую духовно-академическую философию // Философия Шеллинга в России. Спб., 1998; Духовно-академическая философия в ее сущностном отношении к философскому учению Фихте // Философия Фихте в России. Спб., 2000; Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М., 1994; Философия в духовных академиях: (Традиции платонизма в русском духовно-академическом философствовании) // Вопросы философии. 1997. № 9; Сборник научных трудов по истории русской философии. М., 2005.

Лит.: Памяти Александра Ивановича Абрамова // Абрамов А. И. Сборник научных трудов по истории русской философии. М., 2005 (статьи В. В. Сербиненко, М. Г. Галахтина, М. А. Маслина, М. Н. Громова, Н. А. Куценко).

М. А. Маслин

АВВАКУМ (Аввакум Петрович) (1620, с. Григорово Нижегородской губ. – 14.04.1682, Пустозерск) – один из первых духовных вождей староверия, исповедник, принявший мученическую смерть на костре. В возрасте 21 г. был рукоположен в диаконы, а в 1643 или 1644 г. в священники в с. Лопатицы. Глубокая, искренняя вера и вместе с тем нетерпимость к нечестивцам привлекали к нему прихожан, одновременно вызывая недовольство и преследования со стороны местных властей, пороки к-рых он обличал. А. был вынужден бежать в Москву, где он сблизился с кружком «ревнителей благочестия», в к-рый входили царский духовник Стефан Вонифатьев и протопоп Иоанн Неронов. Члены кружка, называвшиеся боголюбцами, стремились к установлению строгой церковно-богослужебной дисциплины в рус. церкви. В

1652 г. А. становится протопопом г. Юрьевца Поволжского, но и там его ревностная строгость восстановила против него паству, и он вынужден был в том же году удалиться в Москву, где поступил в причт Казанского собора. В 1653 г. новый патриарх Никон, входивший ранее в кружок боголюбцев и порвавший с ним, издал свои первые распоряжения, искажавшие древн. церковные обычаи. А. был среди наиболее энергично выступивших с протестом против нововведений (см. Раскол). За это он был заключен в тюрьму и в сентябре 1653 г. сослан в Тобольск, а потом в Даурию. После оставления Никоном патриаршего престола А. был возвращен из ссылки. По всей дороге из Сибири и в Москве, куда он прибыл в 1664 г., активно обличал никоновскую реформу. Проповедь А. имела большой успех, по его собственному выражению, он «запустошил церкви» новообрядцев. Между тем царь и высшие церковные власти, разойдясь лично с Никоном, вовсе не были намерены отказаться от начатых преобразований. Поэтому в том же 1664 г. А. отправляют в ссылку в Мезень. А. осудили на московских соборах в 1666 и 1667 гг., лишили сана, подвергли анафеме и сослали в Пустозерск, где он был заключен в «земляную тюрьму» – в землянку. Находясь в заключении ок. 15 лет, А. продолжал свою проповедь в посланиях и грамотах. В апреле 1682 г. А. и его соузники были сожжены на костре за «великие на царский дом хулы». Общее число известных соч. А., полностью или в отрывках, достигает нескольких десятков. Исследователи подразделяют их на три разряда: 1) истолковательные беседы; 2) челобитные; 3) полемические и поучительные послания. В заключении А. написал свое знаменитое «Житие», сложенное по типу житий святых, к-рое замечательно не только как источник сведений о мировоззрении А., но и как выдающееся произв. древне-рус, литературы. А. был оптимистом, глубоко убежденным в успехе борьбы за восстановление «древнего благочестия». Поэтому он не разделял беспоповских учений о том, что наступили последние времена, когда грядет антихрист и близок конец света. Он считал, что истинное священство не могло иссякнуть в мире, и в своих посланиях наставлял старообрядцев о порядке приема священников, переходящих от греко-российской церкви, решительно отвергая возможность мирянам существовать без попов. В то же время, отвечая на вопрос об исповеди, А. допускал возможность исповеди у мирянина при отсутствии иерея, рассматривая, как и беспоповцы, такую исповедь как таинство, сопровождающееся отпущением грехов. Истолковательные беседы А. на Священное Писание написаны ярким, выразительным языком. Применяясь к уровню образованности своей паствы, А. допускал подчас грубые, реалистичные сравнения и выражения. Это давало основания упрекать его в догматических погрешностях в учении о Св. Троице, воплощении Христа и сошествии Его в ад. Как священник А. имел огромное число духовных детей: по его собственным словам, пятьсот-шестьсот, среди к-рых была и знаменитая боярыня Феодосия Морозова. Находясь в Пустозерске, А. свои поучения и наставления направлял им в виде письменных посланий, отвечал на вопросы, давал советы. Хотя имя А. знали все, его соч. переписывались и расходились по России, он не стал общепризнанным авторитетом в богословско-догматических вопросах в рус. старообрядчестве. Отчасти это связано с тем, что не все его взгляды были приемлемы для беспоповцев, отчасти с тем, что он не создал никакого фундаментального, систематического богословского соч., а в своих писаниях допускал догматические неточности, неувязки, промахи. А. оказал огромное влияние как личность, вдохновляя старообрядцев примером несокрушимой веры, стойкости в многолетних тяжких испытаниях, как проповедник, наделенный ярким, огненным языком и готовый свидетельствовать в защиту своих убеждений, даже восходя на костер. Как священномученик и исповедник, А. причислен к лику святых Русской Православной Старообрядческой Церковью (1916) и Русской Древлеправославной Церковью (1988).

Соч.: Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1934; М., 1960; М., 1991.

Лит.: Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. И. Субботина. М., 1874–1894. Т. 1–9; Бороздин А. К. Протопоп Аввакум. 2-е изд. Спб., 1900; Робинсон А. Н. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974; Pascal P. Avvakum et les debuts du Rascol. La Crise religieuse au XVII siecle en Russie. P., 1938.

М. О. Шахов

АВЕРИНЦЕВ Сергей Сергеевич (10.12.1937, Москва- 27.02. 2004, Вена, захоронен в Москве) – филолог, литературовед, культуролог, философ, переводчик. Академик РАН (с 2003); председатель Российского Библейского

об-ва (с 1990), лауреат Государственных премий СССР и Российской Федерации. Окончил классическое отд. филологического ф-та МГУ (1961), затем аспирантуру этого ф-та. С 1969 по 1997 г. работал в Ин-те мировой литературы АН СССР (РАН) научным сотрудником, зав. сектором античной литературы; одновременно читал лекции по истории христианской культуры и истории Византии в МГУ; с 1991 г. – зав. отд. христианской культуры Ин-та истории мировой культуры при МГУ. С 1997 г. преподавал славистику в Венском ун-те. Совмещая постоянный интерес к тексту и истории с глубокой аналитичностью, исследовал различные пласты европейской культуры от античности до современности, и прежде всего истории христианской культуры; постоянно обращался также к истории рус. культуры. Он выдвинул и обосновал ряд оригинальных и плодотворных теоретических и историко-культурологических идей и обобщений. Среди исследований по теории и истории культуры – книги: «Плутарх и античная биография» (1973), «Поэтика ранневизан-тийской литературы» (1977,1997), «От берегов Босфора до берегов Евфрата. Литературное творчество сирийцев, коптов и арамеев» (1987, 1994); первая книга – расширенный вариант кандидатской, а вторая – докторской диссертации, защищенной в 1977 г. В работах по рус. культуре исследовал своеобразие духовного типа рус. цивилизации, наследующей традиции византийской культуры. В числе переводов А. были псалмы и «Книга Иова» из Библии, соч. Иоанна Дамаскина, Фомы Аквинского, диалог Платона «Тимей» и др. Постоянное внимание А. уделял философии религии и истории религии. Эта проблематика рассматривается в обширных циклах статей, опубликованных в энциклопедиях и др. справочных изданиях, прежде всего в «Философской энциклопедии» (Т. 3–5. М., 1964–1970), «Философском энциклопедическом словаре» (1982) и в «Новой философской энциклопедии» (Т. 1–4. М., 2000–2001). В этот цикл входят статьи: «Новый Завет», «Откровение», «Патристика», «Православие», «Протестантизм», «Теизм», «Теодицея», «Теократия», «Теология», «Христианство», «Эсхатология» и др., позднее собранные и опубликованные в кн. «Религия и культура» (1991). Сюда же примыкают кн. «Религия и литература» (1981), Послесловие к публикации работы М. М. Бахтина «К философии поступка» (ежегодник «Философия науки и техники», 1986), статьи и аналитические обзоры: «Наша философия: восточная патристика IV–XI вв.», «Христианство в XX в.: мировоззренческий стиль», «София» и др. в кн. «София – Логос» (1999). Особое место в этом массиве произв. занимает концептуальная статья «Вера», в к-рой дается обстоятельная трактовка содержания и исторической эволюции этого понятия. А. исходит из того, что вера есть центральная мировоззренческая позиция многих религиозных учений и одновременно психологическая установка, включающая, во-первых, принятие определенных утверждений (догматов) о природе Божества и о том, что есть благо и зло для человека, и необходимость придерживаться этих догматов вопреки всем сомнениям; во-вторых, личное доверие к Богу как устроителю жизни верующего, его руководителю, помощнику и спасителю во всех конкретных ситуациях; в-третьих, личную верность Богу, на «служение» к-рому верующий отдает себя. В ходе развития богословской и философской мысли оформились три осн. позиции относительно взаимоотношения религии (богословия) и философии: либо догматы веры предлагаются разуму как аксиомы, сами не подлежащие ни доказательству, ни критике, но дающие отправную точку для цепи логических умозаключений (максима Августина и Ансельма Кентерберий-ского «Верую, чтобы понимать»), либо предпринимаются попытки умозрительно обосновать их, переводя на язык философских конструкций и нередко рационалистически переосмысляя их (максима П. Абеляра «Понимаю, чтобы веровать»), либо декларируется несовместимость веры с человеческим разумом (максима «Верю, ибо абсурдно», приписываемая Тертуллиану). Вторая позиция приводит к поглощению богословия философией, третья – к разрыву между богословием и философией. Поэтому официальные доктрины осн. христианских конфессий обычно исходили из первой позиции. По мнению А., при всей важности для религиозного мировосприятия понятия веры все же нельзя отождествлять религиозность и веру. Религии типа греко-римского и индуистского язычества не знают понятия веры как внутреннего состояния и требуют от человека соблюдения ритуальных и традиционно моральных предписаний и запретов; напротив, в иудаизме и христианстве понятие веры почти совпадает с понятием религии. В истории философии неоднократно предпринимались попытки переосмысления сформировавшегося в нач. первого тысячелетия понимания содержания и статуса понятия веры. Так, в философии Канта позиция веры переосмысливается как позиция разума, принимающего то, что логически не доказуемо, но необходимо для обоснования морального императива. В XX столетии широкое распространение получает понимание веры, лишенное «догматически сформулированного предмета», оно, как правило, вводится и обосновывается не религиозной философией, напр. нек-рыми течениями экзистенциализма; такое

понимание может использоваться и в межконфессиональной полемике, напр. иудаизма с христианством и традиционных христианских конфессий с протестантизмом (Вера // Новая философская энциклопедия. М., 2000. Т. 1).

Соч.: Проблема литературной теории Византии и латинского средневековья. М., 1986; Попытка объясниться: Беседы о культуре. М., 1988; Поэты. М., 1996; Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996; Стихи духовные. Киев, 2001.

Л и т.: Гальцева Р. А. Опыт словарной статьи о Сергее Аве-ринцеве // Лит. учеба. 1997. № 5–6; Роднянстя И. Б. Говоря не научно… // Новый мир. 1997. № 9; Гаспаров М. Л. Из разговоров с С. С. Аверинцевым // Новое лит. обозрение. 1997. № 27; Сергей Аверинцев / Сост. Р. А. Гальцева. М., 2004; Судакова О. А. Слово Аверинцева // Континент. 2004. № 119; Чистяков Г. В. ОС.С. Аверинцеве // Вестник Европы. 2004. № 11; Бибихин В. В. Сергей Аверинцев // Теология и история. М., 2004.

В. И. Кураев

АВСЕНЕВ Петр Семенович (Феофан) (14 (26).09.1810, Воронежская губ. – 1852) – представитель духовно-академической философии, проф. философии Киевской духовной академии. В 1829 г., окончив Воронежскую духовную семинарию, поступил в Киевскую духовную академию, по окончании к-рой (1833) был оставлен в академии. Преподавал сначала нем. язык, затем с 1836 г. перешел на кафедру философии и стал читать лекции по психологии и истории философии. Экстраординарный (1839), ординарный (1845) проф. КДА. Читал лекции также в Киевском ун-те. В 1844 г. пострижен в монашество (Феофан). Преподавал в академии до 1851 г., когда по болезни уехал в Италию, где стал настоятелем Рус. православной церкви в Риме, но вскоре скончался. Лекции А. высоко ценились его слушателями, как «гармония мысли и веры». В лекциях опирался на произв. Платона, Плотина, Исаака Сирина, Я. Бёме, Шеллинга. Философские идеи А. развивались в русле т. наз. психологического идеализма. Центральная проблема его исследований – онтологический статус души и ее познавательных функций. К источникам психологии относил наблюдение (внутреннее и внешнее) и умозрение, к-рое «есть созерцание чистой мыслею того совершеннейшего, чуждого всех недостатков и ограничений, полного образца души», и откровение, «получающееся» из Священного Писания. Самопознание трактовал исключительно как «отрешение» души от тела и углубление ее в саму себя. К свойствам души А. относил: 1) стремление знать, 2) стремление наслаждаться, 3) стремление действовать. Характеризуя познавательные способности души, акцентировал внимание на тесной связи человеческой души с божественным бытием, полагая абсолютно бесспорной внушаемость души, ее тяготение к Бесконечному. Стремление к Бесконечному вытекает из структуры души, традиционно заключающей в себе троякую жизнь: начало жизни растительной – дыхание, питание, родотворение; животную душу – чувственное восприятие; наконец, разумную душу – дух, тяготеющий к восприятию Бесконечного как единства истины, красоты и добра. Две стороны разумной души, духа, проявляют себя в стремлении к Бесконечному и в способности к восприятию Бесконечного. Положение об устремленности человеческого духа к Бесконечному А. обосновывал, исходя из предпосылки, что Бог – творец души. При этом стремление духа к Бесконечному доказывается как умственно – из цели сотворения (Бог, творя душу, поставил целью себя самого), так и опытно – из неудовлетворенности желаний души конечными предметами. Похожие рассуждения о субстанциальной недостаточности души и как следствие этого – ее стремлении к Абсолютному – можно встретить практически у всех представителей духовно-академической философии, в т. ч. и среди тех, кто придерживается рационально-логической аргументации. Внешне А. следовал традиционно-православной установке, но увлечение исследованиями иррациональных состояний души придавало рассуждениям богослова оттенок мистицизма, достаточно сильный, чтобы исключить возможность использования его идей для решения общих задач духовно-академической философии XIX в. – рационального обоснования религиозного сознания. Однако линия психологического идеализма, продолженная в Казанской духовной академии Снегиревым и впоследствии Несмеловым, отражает эволюцию духовно-академических представлений от «души» к «сознанию», от платонического истолкования структуры и познавательных способностей души к учению о 3 типах познавательных способностей человека, сформулированному академическими философами под влиянием нем. классической философии.

С о ч.: Феофан (П. С. Авсенев) Из записок по психологии // Сб. из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. Киев, 1869. Вып.3.

Лит.: Аскоченский В. История Киевской духовной академии. Спб., 1863; Титов Ф. Императорская Киевская духовная академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915). Киев, 1915; ЦвыкИ. В. Духовно-академическая философия в России XIX в. М., 2002.

И. В. Цвык

АДОРАТСКИЙ Владимир Викторович (7(19).08.1878, Казань – 5.06.1945, Москва) – философ-марксист, историк, академик (с 1932). Учился (1897–1903) в Казанском ун-те, сначала на математическом, затем на юридическом ф-тах. С 1900 г. – участник с.-д. движения; с 1904 г. – большевик. После Октябрьской революции работал в Наркомпросе, преподавал в Ин-те красной профессуры и Коммунистическом ун-те; зам. директора Ин-та Ленина (1928–1931), директор Ин-та Маркса – Энгельса – Ленина (1931 -193 8), Ин-та философии Комакадемии (1931–1936), директор (1936–1939), затем старший научный сотрудник (1941–1944) Ин-та философии АН СССР. Главная область теоретических интересов А. - история марксизма, в частности история марксистской философии. В отличие от большинства философов-марксистов 20-х гг., рассматривавших философию диалектического материализма в первую очередь как философскую систему и как мировоззрение, он стремился делать акценты на ее логико-методологическом и гносеологическом содержании, разрабатывать диалектический метод как систему «основных правил», принципов, норм, считая его высшей формой диалектического мышления. При этом А. исходил из мысли о равенстве между диалектикой и теорией познания и их тождестве с «диалектической» (содержательной в отличие от формальной) логикой.

Соч.: Марксистская диалектика в произведениях Ленина // Печать и революция. 1922. Кн. 3(5); 1922. № 11–12; Ленин как философ // Коммунист. 1924. № 12; О значении работ Ленина для философии//Пролетарская революция. 1930. № 10; Маркс, Энгельс, Ленин и Гегель (марксизм-ленинизм и гегелевская диалектика) // Гегель и диалектический материализм. М., 1932; О философских работах Ленина // Ленин В. И. Философские тетради. М., 1934; Избр. произв. М., 1961.

Лит.: Конюшая Р. П. Ученый-марксист // Вопросы истории КПСС. 1963. № 8.

В. Ф. Пустарнаков

АЗБУКОВНИКИ – памятники древнерус. лексикографии; анонимные рукописные словари-справочники, составленные в алфавитном порядке. Как особый словарный тип оформились в кон. XVI – нач. XVII в. А. предшествовали словари-ономастиконы, словари-символики, славяно-рус. словари и словари-разговорники. Постепенно из толковых словарей иностранных слов превратились в обширные глоссарии энциклопедического характера с разнообразными приложениями. Кратко или пространно в А. объясняются понятия Бога, мира, космоса, материи, логоса, Мессии, человека и др. Сообщаются сведения о философах древности (Сократ, Платон, Аристотель, Демокрит, стоики, эпикурейцы), даются интерпретации учения о стихиях, о Софии Премудрости Божией, о небесной иерархии, согласно Дионисию Ареопагиту, приводятся дефиниции философии по Иоанну Дамаскину. Человек соотносится с макрокосмом и называется микрокосмом, по преобладанию в нем одного из трех начал именуется плотским (живущим страстями тела), душевным (субъективно переживающим свое существование), духовным (устремленным к божественному). А. сохранились во множестве редакций и списков.

Лит.: Карпов А. Азбуковники, или Алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки. Казань, 1878;Дс>'с-сак А. В. Описание азбуковников, хранящихся в рукописном отделении Императорской Публичной библиотеки. Пп, 1915; Алексеев М. П. Словари иностранных языков в русском азбуковнике XVII в. Л., 1968; Громов М. Н. Русский азбуковник: генезис, структура, содержание // Историко-философский ежегодник. 1989. М., 1989; Ковтун Л. С. Азбуковники XVI–XVII вв. (старшая разновидность). Л., 1989.

М. Н. Громов

АЙХЕНВАЛЬД Юлий Исаевич (12 (24).01.1872, БалтаПо-дольской губ. – 17.12.1928, Берлин) – литературный критик, историк рус. литературы, переводчик. Род. в семье раввина. После окончания историко-филологического ф-та Новороссийского ун-та (1894) преподавал в ун-те А. Л. Шанявского, на

Высших женских курсах В. А. Полторацкой. Был ученым секретарем Московского психологического общества, сотрудничал с журн. «Вопросы философии и психологии». Перевел монографию К. Фишера «А. Шопенгауэр» (1896) и в соавторстве – Поли, собр. соч. А. Шопенгауэра (в 4 т., М., 1901–1910). Литературно-критические статьи начал публиковать в 1890-е гг. Октябрьскую революцию не принял, в 1922 г. был выслан из Советской России. Жил в Берлине. Соучредитель берлинского Клуба писателей (1922–1923), участвовал в работе Религиозно-философской академии. В 1922–1928 гг. возглавлял литературно-критический отдел газ. «Руль». Член берлинского Союза рус. писателей и журналистов. Один из организаторов Русского научного ин-та в Берлине, в 1923–1926 гг. преподавал в нем. С 1924 г. – участник «Кружка друзей русской литературы». Погиб в Берлине в результате несчастного случая. А. относится к числу тех критиков, к-рые на рубеже XIX–XX вв. поставили перед собой задачу преодолеть «вульгарный социологизм» наследия Белинского, Добролюбова, Писарева, Михайловского, выйти за рамки позитивизма, материализма и атеизма, встать на защиту идеалистического, религиозного понимания жизни и искусства. С т. зр. А., в истории литературы не следует искать закономерности: каждый автор, каждое произв. искусства уникальны. В литературе нет направлений, но есть писатели, к-рые и являются единственно непреложным фактом, все остальное сомнительно. В области литературы господствует «качественность и оценка», а значит, нет места науке, здесь доминирует субъективность. Поскольку творчество в своей основе иррационально, бессознательно, задача критики – рационализировать художественное сочинение. Но толкование также есть акт творчества, поэтому оно всегда субъективно, несет на себе отпечаток личности критика. Субъективность – это и есть единственно верный принцип литературной критики. А. формулирует его как имманентный метод критики – анализа произв., исходя из мировоззренческих, эстетических, ценностных установок самого автора, поскольку подлинный талант создает собственные законы творчества. В своих литературно-критических эссе А. сумел показать оригинальное лицо мн. писателей и поэтов, а через них – уникальность и глубину рус. культуры.

С о ч.: Спор о Белинском: Ответ критикам. М., 1914; Наша революция. М., 1918; Лев Толстой. М., 1920; Поэты и поэтессы. М., 1922; Силуэты русских писателей. М., 1998.

Лит.: Кулешов В. И. История русской критики XVIII – нач. XX в. 3-е изд. М., 1984; Эйхенбаум Б. М. Ю. Айхенвальд. Пушкин. М., 1916 // Он же. О литературе: Работы разных лет. М.,

1987; Степун Ф. А. Памяти Ю. И. Айхенвальда// Айхенвальд Ю. Силуэты русских писателей. М., 1998; Крейд В. О Юлии Айхенвальде // Там же; Риппинг М. Литературная критика Ю. И. Айхенвальда. Иваново, 2003.

В. Н. Жуков

АКСАКОВ Александр Николаевич (27.05(8.06)1832, с. Ре-пьевка Городищенского у. Пензенской губ. – 4(17).01.1903, Петербург) – основоположник парапсихологии, или научного исследования оккультных феноменов, в России и Германии. Племянник С. Т. Аксакова. По окончании курса в Александровском лицее был вольнослушателем медицинского ф-та Московского ун-та. Проявил интерес к загадочным явлениям человеческой психики. Не найдя заинтересованности на родине, он решил издать в Германии на свои средства соч. по спиритизму под общим названием «Спиритуалистическая библиотека для Германии». С 1874 по 1899 г. издавал в Лейпциге ежемесячный журн. «Psychische Studien», посвященный исследованиям малоизвестных явлений психической жизни. В то же время активизируется его популяризаторская деятельность в России. Он издал в своем переводе, с предисловием В. С. Соловьева книги Л. Гелленбаха, пытавшегося объяснить оккультные феномены с помощью гипотезы невидимого тела души, или «метаорганизма», кн. Э. Гар-тмана «Спиритизм», а также «Анимизм и спиритизм» – развернутый ответ Э. Гартману на его критику реальности парапсихологических феноменов.

С о ч.: Рационализм Сведенборга: Критическое исследование его учения о Священном Писании. Лейпциг, 1870; Разоблачения: История Медиумической комиссии Физиологического об-ва при Спб. ун-те, с прилож. всех протоколов и проч. документов. Спб., 1883; Позитивизм в области спиритуализма: По поводу книги А. Дасье «О посмертном в человеке». Спб., 1884; Анимизм и спиритизм. Спб., 1893. Т. 1–2 (3-е изд. – Спб., 1898; Уфа, 1911); Предшественники

спиритизма в последние 250 лет. Спб… 1895.

Лит.: Прибыткова В. Вопросы о спиритизме в России от его возникновения до наших дней. Спб., 1895; Некролог // Ребус. 1903. № 3.

А. Г. Вашестов

АКСАКОВ Иван Сергеевич (26.09(8.10). 1823, с. Куроедово (Надёжино) Белебеевского у. Оренбургской губ. -27.01(8.02). 1886, Москва) – философ, публицист, идеолог славянофильства. Сын писателя С. Т. Аксакова, брат К. С. Аксакова. Закончил Училище правоведения в Петербурге (1842). До 1851 г. находился на правительственной службе. В марте 1849 г. А. из-за славянофильских настроений был арестован, но вскоре освобожден, оставаясь под негласным надзором полиции. В 1852 г. под редакцией А. выходил славянофильский «Московский сборник». Уже 2-й т. сборника был запрещен, а А. лишен права редактировать. Во время Крымской войны А. вступает в Серпуховскую дружину Московского ополчения. В нач. 1857 г. он отправляется в зарубежную поездку. В Лондоне посещает Герцена. В 1858 г. в «Полярной звезде» увидела свет социальная сатира А. «Судебные сцены, или Присутственный день уголовной палаты» (Герцен назвал эту работу «гениальной вещью»). Возвратившись на родину (в кон.

1857), А. участвует в издании журн. «Русская беседа» (1858–1859), а после снятия запрета на издательскую деятельность – газ. «Парус», запрещенной уже на 2-м номере из-за ее антикрепостнической позиции. В 60-е гг. А. редактирует газ. «День» (1861–1865) и «Москва» (1867–1868), отличавшиеся независимой и критической позицией и в конце концов под давлением цензуры прекратившие свое существование. Выступая как сторонник политической и культурной независимости славянских народов, А. участвовал в создании славянских благотворительных комитетов (в 70-е гг. возглавлял Московский славянский комитет), к-рые тоже вскоре были закрыты. В последние годы (1880–1886) А. - редактор газ. «Русь», где продолжал отстаивать славянофильские идеалы, идею славянского единства, сохраняя, как и прежде, независимую общественную позицию. В своих общественных взглядах А. занимал позицию, близкую к А. С. Хомякову и К. С. Аксакову. Исходной для него была идея народности, под к-рой он понимал совокупность умственных, нравственных и жизненных особенностей (вера, община, народный быт и др.), характеризующих жизнь низшего сословия об-ва. А. надеялся, что крестьянская реформа приведет к сближению сословий в России, а ин-т земства будет способствовать восстановлению той органичности общественных связей, к-рая была характерна, по убеждению славянофилов, для Древней Руси. Им был предложен проект самоупразднения дворянства как сословия, отмены всех «искусственных разделений сословий», включая распространение дворянских привилегий на все сословия. Вскоре А. утратил надежды на возможность быстрого достижения в России бессословной общественной гармонии, но продолжал критиковать конституционализм, поскольку считал, что требуемая либералами конституция чужда народному духу и ведет к окончательному разрыву народа и самодержавной власти. В воззрениях А. монархизм сочетался с признанием необходимости личной и общественной свободы и обоснованием несовершенства любых форм государственности. Отчуждение между государством и народом, по его мнению, способна преодолеть новая социальная сила («общество», народ самосознающий, по существу народная интеллигенция), выступающая прежде всего как сила нравственная, духовная, а не политическая. Однако, наблюдая за социальными процессами, происходящими в стране, он приходит к выводу, что «общество» оказалось «бессильным», неспособным выполнить столь необходимую для России объединяющую и творческую миссию. В течение всей жизни А. стремился следовать не только общественно-политическим, но и религиозно-философским идеям первых славянофилов. Он во многом отождествлял славянское самосознание с православным вероисповеданием. Продолжил начатый его предшественниками спор с рационализмом, видя в нем логическое знание, «отрешенное» от нравственного начала. Глубокие личные и идейные отношения связывали А. со многими крупнейшими деятелями рус. культуры (Достоевским, Тютчевым, В. С. Соловьевым и др.).

С о ч.: Соч. М., 1886–1887. Т. 1–7; И. С. Аксаков в его письмах. М.; Спб., 1888–1896. Т. 1–4; Литературная критика. М., 1981 (совместно с К. С. Аксаковым); «И слово правды…» Стихи, пьесы, статьи, очерки. Уфа, 1986; Отчего так нелегко живется в России? М., 2002.

Лит.: Соловьев В. С. Из воспоминаний. Аксаковы // Письма В. С. Соловьева. Спб., 1911. Т. 3; Цимбаев Н. И. И. С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. М., 1978; Славянофильство: pro et contra. Спб., 2006; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 131–152; Lukashevich S. Ivan Aksakov, 1823–1886. A Study in Russian Thought and Politics. Cambridge, 1965.

В. В. Сербиненко, А. А. Попов

АКСАКОВ Константин Сергеевич (29.03 (10.04). 1817, Ново-Аксаково Бугурусланского у. Оренбургской губ. -7(19). 12.1860, остров Занте (Закинф), Греция) – философ, публицист, поэт, историк, идеолог славянофильства. Сын писателя С. Т. Аксакова, брат//. С. Аксакова. В 1832–1835 гг. учился на словесном отд. Московского ун-та. В студенческие годы был участником кружка Станкевича и, как др., испытал влияние нем. философии (прежде всего Гегеля). Это влияние еще заметно в его магистерской диссертации «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка» (1846), несмотря на в целом славянофильскую направленность работы и оригинальность научных выводов (напр., оригинальное понимание проблемы стиля). В кон. 30-х гг. А. сближается с А. С. Хомяковым и Киреевским и вскоре сам становится теоретиком славянофильства. Осн. вклад А. в славянофильское учение – это общественно-политическая теория, включая и своеобразную трактовку рус. истории, и система эстетических взглядов. Свои взгляды на историю он сформулировал в кон. 40-х – нач. 50-х гг. («Голос из Москвы», «Родовое или общественное явление был изгой?», «О древнем быте у славян вообще и у русских в особенности» и др.). Жизнь славянских племен, по его мнению, определялась традициями крестьянской общины и народного быта. Территории, где они занимались земледельческим трудом, подвергались постоянным набегам, что вынудило их пойти на создание государства. Для этого были приглашены варяги, к-рые привнесли идеи государственности на рус. землю извне. Это позволило коренному населению не смешивать для себя понятия государства и земли, а согласиться лишь на создание их добровольного союза. Понятие земли у А. было тождественно понятию народа, к нему он относил низшее сословие, сознание к-рого было проникнуто идеями веры и общинной жизни. Государство несло в себе начало власти, стремившейся лишь к осуществлению «внешней правды», что было реализовано в политико-правовой организации об-в зап. типа. А. считал государство по своему принципу, вне зависимости от формы правления, проявлением насилия. Именно А. принадлежит характеристика рус. народа как негосударственного. В одном из писем к Герцену за 1867 г. М. А. Бакунин признавался, что А. вместе со своими друзьями опередил его анархические воззрения, когда еще в кон. 40-х гт. стал врагом петербургского государства и «вообще государственности» (Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. Спб., 1906. С. 310). Придя к выводу об отсутствии развитого родового строя у древн. славян, А. подчеркивал решающую роль в их жизни семейно-общинных отношений, поскольку, признав власть, рус. народ оставил для себя в качестве своего достояния общественную (общинную) жизнь и традиции семьи. Общину А. рассматривал не только в виде существующей сельской общины, а вкладывал в это понятие более широкое толкование. Он видел проявление общинного начала в Новгороде, где народ решал наиболее актуальные для себя вопросы на вече или когда жители одной улицы собирались на сход, чтобы обсудить проблемы своей жизни. Россия рассматривалась им как совокупность множества миров, расположенных в виде своеобразных кругов, к-рые смыкаются друг с другом и восходят от первичных начал до более обширных образований. Община является самостоятельной ячейкой, где система самоуправления позволяла выполнять не только чисто административные, но и производственные функции. Сформулированная А. концепция «земли и государства» играла существенную роль в славянофильской критике Запада и зап. влияния, служила обоснованием особого исторического пути рус. народа, предпочитающего, по А., «внутреннюю правду» (христианско-нравственное устройство жизни, воплощенное исторически в крестьянской общине) «внешней правде» (политическо-правовая организация об-ва зап. типа). Вместе с тем многое в теоретических построениях А. (в первую очередь идеи «негосударственности» рус. народа и идеализация истории допетровской Руси и народного быта – крестьянской общины) воспринималось нек-рыми членами славянофильского кружка (и прежде всего Хомяковым) достаточно критически. А. был активным сторонником отмены крепостного права и стремился вывести необходимость реформы из общих принципов своей социологической теории. В 1855 г. А. обратился к Александру II с запиской «О внутреннем состоянии России», где изложил определенный социальный идеал, достижение к-рого позволяло, с его

т. зр., избежать революций, потрясавших в это время Европу В сфере политико-правовых отношений этот идеал означал разделение властей, когда каждая из них получала собственное поле деятельности и решала свои задачи. Сферой государства являются военные вопросы, а также обеспечение деятельности правительства, органов законодательства и судопроизводства. К земскому делу принадлежит «весь быт народный, вся жизнь народа, куда относится, кроме духовной, общественной его жизни, и материальное его благосостояние: земледелие, промышленность, торговля» (Теория государства у славянофилов. Сб. статей. С. 27). Положительная обязанность государства заключается в охране жизни народа, его свободы и благосостояния. Как только власть вторгается во внутреннюю жизнь народа, она заставляет его искать «правду внешнюю», т. е. заниматься политической деятельностью. Форма правления государства, к-рая, как считал А., соответствует всей рус. истории, – это монархия. Все др. формы правления допускают участие об-ва в решении политических вопросов, что противоречит характеру рус. народа. В то же время А. считал необходимым восстановить деятельность земских соборов, нак-рых должны быть представлены все сословия, что будет отвечать потребности народа высказывать свое мнение, однако его исполнение не должно являться обязательным для государя. А. резко отрицательно писал о всяком проявлении аристократизма высшего сословия в об-ве («Публика – народ. Опыт синонимов»). Важнейшая социальная проблема, к-рую необходимо было решить, по А., это раскол, возникший в результате преобразований Петра I, когда верхние слои оторвались от национальной почвы, основанной на началах православия и общины. Лишь простой народ остался верен этим началам, к-рые делают его носителем общечеловеческих ценностей, хранителем истинного христианства. Эстетические воззрения А. формировались преимущественно в русле идей философского романтизма, в первую очередь философии искусства Шеллинга. В дальнейшем он прилагал немало усилий для философского осмысления развития отечественной литературы и искусства. Отвергая в равной мере и концепцию «чистого искусства» («искусства для искусства»), и «натурализм» в литературе (натуральную школу), А. признавал народность осн. критерием оценки художественного творчества. Предметом литературы, утверждал он, не обязательно должно быть только «народное», но всякая литература должна быть выражением жизни народной «в письме и слове». А. надеялся, что литература, пришедшая на смену традиционному народному творчеству, в конце концов уступит место новому «синтетическому» искусству, прообразом к-рого он считал поэму Гоголя «Мертвые души» с ее эпическим содержанием. Однако в целом он оценивал совр. ему литературный процесс («Обозрение современной литературы», 1857) весьма критически. Обосновывая своеобразие рус. истории, А. часто обращался к анализу литературно-исторических памятников, национальному фольклору.

Соч.: Поли. собр. соч.: М., 1860–1880. Т. 1–3; Теория государства у славянофилов: Сб. статей. Спб., 1898; Литературная критика. М., 1981 (совместно с И. С. Аксаковым).

Л и т.: Венгеров С. А. Передовой боец славянофильства // Собр. соч. Спб., 1912. Т. 3; Герцен А. И. Былое и думы // Собр. соч. М., 1956. Т. 9. С. 162–163, 169–171; Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Историко-социологические взгляды К. С. Аксакова //Вестник Ленинградского ун-та. 1965.Вып. 3.№ \1\Цим-баевН. И. Славянофильство. М., 1986; Славянофильство: pro et contra. Спб., 2006; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 131–152. Chmielewski E. Tribune of the Slavophiles: Konstantin Aksakov. Gainsville, Florida, 1961.

А. А. Попов, В. В. Сербиненко

АКСЕЛЬРОД (псевд. Ортодокс) Любовь Исааковна (1868, м. Дуниловичи Виленского у. Виленской губ. – 5.02.1946) – философ-марксист. С ранних лет участница российского революционного движения; в 1887 г. эмигрировала во Францию; с 1892 г. – в составе группы «Освобождение труда»; в 1900 г. окончила философский ф-т Бернского ун-та; сотрудничала в журн. «Заря» (1901–1902) и газ. «Искра» (1901–1905). В 1903 г. примкнула к меньшевикам – сторонникам Плеханова; в 1917 г. – член ЦК партии меньшевиков и плехановской группы «Единство»; в советское время работала в Ин-те красной профессуры, Ин-те научной философии РАНИОН, в Академии художественных наук. А. - одна из немногих участников российского революционного движения кон. XIX – нач. XX в., профессионально занимавшихся преимущественно в сфере философии. В дооктябрьский период ею опубликован ряд работ, направленных гл. обр. против сторонников неокантианства и эмпириокритицизма внутри

социал-демократии, против рус. философского идеализма нач. XX в., а также популяризирующих диалектический материализм как философию марксизма: «Теория стоимости и диалектический материализм» (1907), «К. Маркс и немецкая классическая философия» (1908) и др. В рецензии на работу Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (Современный мир. 1909. № 7), полемизировала с ним по ряду философских проблем, в частности, защищала плехановскую т. зр., согласно к-рой ощущения и представления человека есть не копии и изображения вещей, а условные знаки, иероглифы. В 20-е гг. А. разделяла нек-рые идеи т. наз. «механистического понимания» мира, но в смысле не перенесения законов механики на явления природы, а неприятия принципов сотворенности мира, телеологии и витализма. По осн. философским вопросам А. занимала среди «механистов» особое место, она существенно отличалась от таких лидеров «механицизма», как А. К. Тимирязев и И. И. Скворцов-Степанов. А. отнюдь не сводила философию к выводам конкретных наук, вслед за Плехановым полагая, что философия есть самостоятельный синтез идей, опирающийся на результаты естествознания и обществоведения. Подобно Плеханову, А. представляла себе марксистскую философию как систему, философскую теорию, мировоззрение, осн. составными частями к-рого являются диалектический метод, теория мышления, философия природы и философия истории. При этом она понимала диалектический метод как метод познания, субъективную диалектику, диалектическое мышление, отражающее движение объективного мира. В исходных принципах философии, в силу ее приверженности традиции, идущей от Плеханова, у А. было больше сходства с Дебориным, нежели с философами, входящими в группу «механистов». Но, в отличие от представителей школы Деборина, А. усматривала задачу философов-марксистов не столько в разработке философской системы, ее общих диалектических принципов и законов, сколько в применении этих принципов к конкретным явлениям, в конкретно-научном познании диалектических законов, проявляющихся в различных областях действительности.

С о ч.: Философские очерки. Ответ философским критикам исторического материализма. Спб., 1906; Против идеализма. Критика некоторых идеалистических течений философской мысли. Пп; М., 1922; Карл Маркс как философ. Харьков, 1924; Критика основ буржуазного обществоведения и материалистическое понимание истории. Иваново-Вознесенск, 1924. Вып. 1; В защиту диалектического материализма. Против схоластики. М.; Л., 1928; Идеалистическая диалектика Гегеля и материалистическая диалектика Маркса. М.; Л., 1934.

Л и т.: Любовь Исааковна Аксельрод. К XXV-летию научно-литературной деятельности. М., 1926; Деборин А. М. Ревизионизм под маской ортодоксии // Под знаменем марксизма. 1927. № 9, 12; Асмус В. Ф. Л. И. Аксельрод и философия // Там же. 1928. № 9-10; История философии в СССР. М., 1985. Т. 5, кн. 1.

В. Ф. Пустарнаков

АКСИОЛОГИЯ (от греч. axia — ценность, logos — слово, учение) — теория ценности как особая отрасль философского знания, появилась в России в кон. XIX в. Вместе с тем уже в течение предшествующего времени теоретически осмыслялись реально существующие ценностно-оценочные отношения. В XVII–XVIII вв. это осуществлялось через осознание субъективно-личностного начала ценностного мироотношения и анализ понятий, его определяющих, — «истина», «добро», «красота», «польза», «священное». В XIX в. теоретико-ценностные воззрения проявлялись гл. обр. через критически-оценочную деятельность, к-рая выступала как критика «эстетическая», «историческая», «реальная», «органическая» (см. Эстетическая мысль). В различных видах критики по-разному трактовалось соотношение «красоты», «добра», «истины»: то как доминирование красоты («эстетическая критика»), то как доминирование истины и добра («историческая» и «реальная критика»), то как противопоставление добра и истины красоте (Писарев), то как противопоставление красоты добру и истине (К. Н. Леонтьев), то как гармоническое взаимоотношение между ними (Григорьев, Достоевский, В. С. Соловьев). Еще Надеждин писал о «всеобщности» красоты и при характеристике вкуса употребил в 1837 г. понятие «эстетическая ценность», а также «логическая ценность». Белинский для обозначения ценностных свойств пользовался понятиями «эстетическое достоинство» и «нравственное достоинство». Достоевский то, что западноевропейская философия называла «ценностями», именует «святынями» — воплощением идеала. Собственно «ценностями» с сер. и до кон. XIX в.

называли экономические ценности, или «стоимости». И лишь на рубеже столетий «ценность» обретает аксиологическое значение. В «Оправдании добра» (1897) Соловьев определяет «ценность» как «безусловное значение», как указание на некий высший религиозный смысл реальных явлений, людей, а для ценностно-этической характеристики пользуется термином «достоинство». В эстетических трудах кон. 80-90-х гг. он употребляет словосочетание «эстетическое достоинство». «Достойное» бытие, понимаемое как «идеальное» и «должное», существующее «само по себе», выступает в качестве идеала, имеющего значение «нормы» для оценочной деятельности в областях познавательной (истина), нравственной (благо-добро), эстетической (красота). Определенное сходство в аксиологических взглядах Соловьева и неокантианцев баденской школы, видимо, есть результат не прямого влияния, а общих философских истоков (И. Кант, антипозитивизм), не говоря уже о том, что более глубинное обоснование «достойного», или «ценностного», бытия было существенно различным у Соловьева и неокантианцев. В XX в. рус. философская мысль, опираясь на различные методологические принципы, обосновывает объективную, общечеловеческую природу ценностей. Одни мыслители апеллируют к религиозным основаниям ценностей. По Бердяеву, «только божественным ценностям могут подчиняться ценности человеческие». Вместе с тем он утверждает «абсолютную ценность человека как самоцели». Суть своей аксиологической концепции Н. О. Лосский сформулировал в заглавии монографии: «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей» (1931). В религиозном аспекте рассматривали ценность Франк и Флоренский. Др. рус. мыслители в понимании ценности опирались на иные философские традиции. Так, А. Белый переосмысляет А., соотнося ценность и культуру, определяя «теорию ценностей» как «теорию творчества», или «теорию символизма». В отличие от Г. Риккерта А. Белый считал ценность не «гносеологическим понятием», но «понятием творческой деятельности», в к-рой «индивидуум становится символом ценности». Если для Риккерта ценность противостоит бытию, действительности, жизни, то, по А. Белому, ценность, трактуемая как символ, означает возвращение к бытию («Наша жизнь становится ценностью»). Одной из особенностей развития аксиологической мысли в России было то, что рус. философы, как правило, не следовали к.-л. одному течению западноевропейской философии, а приходили к оригинальному синтезу ряда идей, в т. ч. и отечественных, создавая своеобразные аксиологические концепции. Шпет в феноменологии усматривал средство для преодоления дуализма Канта и неокантианства, в т. ч. в учении о ценностях. Он полагал, что ценности принадлежат к миру действительности и обладают определенной формой бытия и предметности, считая культуру совокупностью ценностей. Исследуя «смысл» и «значение» культурных явлений, он подчеркивал культурно-знаковую природу «эстетического предмета» и рассматривал «социально-культурную вещь» как «объективированную субъективность» и «субъективированную объективность». М. М. Бахтин, как и Шпет, критикует неокантианскую концепцию ценности с феноменологических позиций. Но если сначала Бахтин подчеркивал субъективность ценности, то в дальнейшем он приходит к признанию объективности общечеловеческих ценностей, ценных «для всего исторического человечества». Давая, по его словам, «феноменологическое описание ценностного сознания», Бахтин не отрывал его «от онтологических корней действительного бытия». Аксиологическая традиция, возникшая в рус. философии в кон. XIX – нач. XX в. и развивавшаяся еще в 20-х гг. не только в эмиграции, но и в Советской России, была прервана господствовавшими вульгарно-социологическими и вульгарно-гносеологическими установками. Лишь во 2-й пол. 50-х гт. в эстетике и с нач. 60-х в философии началась разработка аксиологической проблематики (см.: Тугаринов В. П. О ценностях жизни и культуры. Л., 1960; Проблема ценности в философии. М.; Л., 1966; Дробницкий О. Г. Мир оживших предметов. М., 1967, и др.). Хотя острые дискуссии по вопросам ценности и ценностного отношения формально проходили в рамках марксистской философии, сам факт этих дискуссий свидетельствовал о методологическом плюрализме. Осн. проблемы обсуждения: соотношение ценности и оценки, вопрос об объективности ценности, возможна ли «отрицательная ценность», взаимоотношение общечеловеческих и групповых (классовых и национальных) ценностей, принципы классификации ценностей, специфика эстетических и нравственных ценностей.

Л и т.: Бечый А. Символизм. М., 1910; Он же. Арабески. М., 1911; Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. М., 1927; Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979; Он же. Литературно-критические статьи. М., 1986.

Л. Н. Столович

«АКСИОМЫ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА» – произв. И. А. Ильина (1952). В центре

внимания в нем находятся проблемы природы, своеобразия и структуры религиозного опыта, его познавательного статуса, взаимоотношение религиозной веры с философским и научным знанием. Осн. источником здесь служит изучение творений отцов церкви, преимущественно вост. – христианской. Много внимания уделяется критическому анализу постановки этой проблематики в зап. философской и богословской мысли. При изучении наследия отцов церкви он стремился выделить такие черты их религиозного опыта, к-рые носили бы общий характер и были присущи религиозному опыту как таковому. Они должны постоянно служить исходными опорными пунктами, позволяющими отделить здоровый религиозный опыт от всевозможных искажений его; они должны носить в достаточной мере самоочевидный характер. Такие исходные самоочевидные основоположения религиозного опыта он называет аксиомами. К числу таких аксиом он отнес аксиому цельности веры, сердечного созерцания, предметности, ответственности, смирения, трезвенности, автономии самодеятельности. Всего он выделил 26 аксиом религиозного опыта. Религиозный опыт есть особый вид духовного опыта, к-рый складывается из нечувственного опыта и имеет дело со сверхчувственными содержаниями. Религиозный опыт предполагает присутствие в душе человека нек-рого минимума (нек-рой частицы) божественного бытия; он требует лично выращиваемой, высокой духовной культуры, могущей обеспечить творческое сотрудничество всех способностей и сил человека (Аксиомы религиозного опыта. С. 58–60). Религиозный опыт складывается из 3 осн. компонентов: предмета, акта и содержания. Под предметом понимается Божество как оно есть на самом деле; все то, что имеет прямое отношение к бытию Божию, раскрывает те или иные его свойства. При этом «личный произвол в отношении религиозных вопросов совершенно недопустим, ибо человек призван веровать не в свое скудно личное „по-моему“, а в таинственное и предметное „на самом деле“» (С. 62). Созерцание религиозного предмета есть основа веры; любовь к нему есть основа религиозности; воля к нему ведет к религиозному опыту и строит его. Религиозный опыт – это непрерывный поток смены душевных состояний и переживаний, вызываемый в душе человека общением с Божеством; каждое такое душевное состояние и переживание Ильин называет религиозным актом. В то же время каждое такое душевное состояние, поскольку оно относится к реальному объективно сущему Божеству, несет в себе нек-рое объективное содержание, относящееся к воспринимаемому и переживаемому Божеству. Но акт и содержание – типологически разные явления, имеющие свои особые законы и выполняющие самостоятельные функции в составе религиозного опыта. Акт есть событие душевной жизни; он личен и субъективен, подвержен законам психологии, физиологии и психопатологии. В религии актом являются молитва, покаяние, совершение таинства, любовь к Богу, благодарение его, написание религиозных песен и гимнов и т. д. Напротив, религиозное содержание не есть душевное состояние; оно не слагается из душевных функций, оно не есть личное переживание и не подлежит законам психологии и физиологии. Оно есть то, что взято и принято религиозной душой, что видится в любви к Богу. Это есть то, за что человек молится и за что благодарит Бога. Религиозное содержание переживается всегда лично, но, пережитое лично, оно может быть доступно и другим. Много внимания Ильин уделяет выяснению вопроса о том, каким образом не только приобретается, но и прирастает религиозный опыт. Особенно важную роль в этом играет соблюдение аксиом религиозного опыта и освобождение от исторически накопившихся предубеждений относительно природы, культурно-творческих и познавательных возможностей религиозного опыта и религиозной веры. В совр. условиях наибольшую опасность для правильного понимания познавательных возможностей религиозной веры представляет научно-культурный феномен, к-рый Ильин называет «интеллектуализмом», понимая под последним преувеличенные представления о возможностях рассудка и чувственности. Осн. ошибку интеллектуализма Ильин усматривает в том, что он необоснованно полагает, что существует только то, что мыслимо по законам рассудка и рационально объяснимо. На самом деле человеческое мышление всегда отстает от бытия; оно улавливает лишь малую часть его. К тому же мышление – только одна из духовных сил, участвующих в строительстве религиозного опыта и религиозной веры. Религия шире мысли, глубже ее и окончательнее ее, и потому законы религиозного опыта не совпадают с законами мышления. Конечно, желание проверить, удостовериться – естественно: ибо нельзя принимать за истину то, что порождается фантазией и человеческим бессознательным. Религиозный опыт крайне нуждается в трезвенности, в критериях, отделяющих подлинную веру от суррогатов веры. Но ошибка интеллектуализма в том, что он думает найти эти критерии в рассудочном понимании и в категориях чувственности; между тем из всех познавательных способностей человека именно рассудок и чувственность менее всего связаны с духовной жизнью человека. Когда наука возникала, духовные содержания были в исключительном ведении религии, и наука оставила их в

стороне, а природа находилась в пренебрежении у религии, и наука занялась природою. «Так возникла и выточила свой метод позитивная наука вне веры и любви, освобождаясь от религиозного опыта для того, чтобы впоследствии обрушиться на него духовно слепым критическим анализом» (С. 98). Видимая эффективность этих наскоков на религиозный опыт и веру объяснялась якобы не тем, что вера противоразумна, а тем, что «метод науки был выращен в бездуховной и даже противодуховной лаборатории» (С. 96). Но если попытаться преодолеть эти ограниченности интеллектуализма, то обнаружится, что мышление призвано участвовать в деле строительства религиозного опыта и отнюдь не исключается из него. Однако это будет уже не отвлеченный мыслящий рассудок, а духовно-опытно созерцающий разум. Отношения веры с разумом носят совсем иной характер, чем ее отношения с рассудком. Настоящая вера сама по себе уже разумна. Ведь разум тем и отличается от рассудка, что он не развязывает себя для абстрактно-логических построений, но предметно созерцает, исходя из духовного опыта. «Разум, разрушающий веру, – не разум, а плоский рассудок. Вера, восстающая против разума, – не вера, а пугливое и блудливое суеверие. Философия религии создается именно верующим разумом и на основании разумной веры» (С. 120). Силой, поднимающей мышление на высшую ступень своего развития, является сердечное созерцание. Оно выполняет две осн. функции: синтетическую, объединяя в одно целое все духовные силы и способности человека, и функцию их обогащения, насыщения новым содержанием. В полном объеме (с «Литературными добавлениями к главам») данное произв. Ильина издано в России в 2002–2003 гг.

С о ч.: Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: Исследование. Т. 1–2. М., 2002–2003.

В. И. Кураев

АЛЕКСАНДРОВ Георгий Федорович (22.03.(4.04). 1908, Петербург – 21.07.1961, Москва) – философ, работал в области истории философии, социологии, политологии; д-р философских наук, проф., академик АН СССР (с 1946). Лауреат Сталинской премии (1943,1946). Окончил МИФЛИ в 1932 г. В 1938 г. защитил докторскую диссертацию, посвященную социально-политическим воззрениям Аристотеля. Преподавал философию в МИФЛИ. В 1939–1940 гг. – сотрудник аппарата Коминтерна, директор ВПШ при ЦК ВКП (б). В 1940^ 1947 гг. – начальник управления агитации и пропаганды ЦК ВКП (б). В 1946–1955 гг. – зав. кафедрой истории философии АОН при ЦК КПСС; в 1947–1954 гг. – директор Ин-та философии АН СССР. В 1954–1955 гг. – министр культуры СССР. После освобождения с этого поста как «не справившегося с работой» с 1955 по 1961 г. – зав. сектором диалектического и исторического материализма Ин-та философии и права АН Белорусской ССР, проф. Белорусского государственного ун-та. В центре научных интересов А. - вопросы истории философии. Заметным явлением в отечественной философской науке стал выход в свет его кн. «История западноевропейской философии» (1945), в к-рой была представлена достаточно полная и сравнительно объективная по тем временам картина развития философской мысли. Этот труд Политбюро ЦК ВКП(б) оценило как «беззубый», оторванный от идеологической и политической борьбы, лишенный должной «партийной воинственности», так как в нем не раскрывается реакционная сущность учения Гегеля, не подчеркивается революционный переворот, произведенный в философии марксизмом. По указанию Сталина по кн. А. были проведены две философские дискуссии, в ходе к-рых она была подвергнута идейному разгрому. Несмотря на это, книга А. наряду с вышедшей в 1943 г. коллективной «Историей философии» (3-й т.), в подготовке к-рой он принимал активное участие и к-рая также подверглась критике в специальном постановлении ЦК ВКП (б), на протяжении мн. лет служила осн. учебным пособием для студентов-гуманитариев. А. был освобожден от занимаемого им поста в партии. В дальнейшем сосредоточился на научной и преподавательской работе. Выпустил кн. по истории социальных учений Древн. Индии и Древн. Востока, критике немарксистских социологических теорий.

Соч.: Социально-политические взгляды Аристотеля // Труды Московского института истории, философии и литературы. М., 1937. Т. 1; Классики марксизма-ленинизма об истории философии как науке // Там же. М., 1939; Курс диалектического и исторического материализма. М., 1940; Диалектика и политика. М., 1940; Миф XX столетия. Челябинск, 1941; Борьба материализма и идеализма в античной философии. М., 1941; Материализм XVIII столетия. М., 1941; Борьба материализма и идеализма в эпоху Возрождения. М., 1941; Классическая немецкая философия (Гегель). М., 1941; История западноевропейской философии. М., 1945; О современных буржуазных теориях

общественного развития. М., 1946; История социологии как науки. Минск, 1958; Очерк истории социальных идей в Древней Индии. Минск, 1959; История социологических учений. Древний Восток. М., 1959.

Ю. Н. Солодухин

АЛЕКСЕЕВ Николай Николаевич (1(13).05.1879, Москва -2.03.1964, Женева) – философ права, один из идеологов евразийства. В 1906 г. окончил Московский ун-т, 1908–1910 гг. стажировался в Берлине, Гейдельберге и Париже. В 1917–1918 гг. состоял членом редакционного комитета журн. «Народоправство». В 1918 г. переезжает в Киев. Избирается проф. Таврического ун-та в г. Симферополе. Принимал участие в Гражданской войне. После эвакуации Добровольческой армии год прожил в Константинополе. С 1922 г. – проф. рус. юридического ф-та в Праге. В сер. 20-х гг. присоединяется к движению евразийцев. В 1931 г. переезжает в Берлин и преподает в Рус. научном ин-те. После прихода к власти нацистов уезжает во Францию, где читает юридические дисциплины в Страсбурге и Париже. В 40-х гг. проживал в Белграде, где работал проф. ун-та. С 1950 г. – в Женеве. А. сыграл ведущую роль в разработке государственно-правового учения евразийцев, создании евразийской модели государственного устройства России. Он исходил из убеждения, что на огромной территории России-Евразии длительной устойчивостью может обладать только хорошо организованное государство, а для этого необходима детально разработанная идея, способная овладеть как правящим слоем, так и широкими массами. Принцип государственного устройства должен гармонически объединять начала аристократизма и демократизма, т. е. политику, осуществляемую сознательным и высококультурным меньшинством в интересах масс («Евразийцы и государство»). Правящий слой в таком государстве формируется путем специального «отбора» из народа, и он вырабатывает государственный идеал, выражает единую волю нации или групп наций, являя собой подобие «духовного ордена», главной функцией к-рого должно бьпь моральное руководство об-вом и выработка высшей религиозно-философской истины. Право в системе взглядов А. трактуется прежде всего как «правомочие», т. е. как возможность осуществления тех или иных действий, в отличие от правовых систем, в к-рых на первый план выдвигаются понятия «обязанность» и «долг». Зап. моделям государственного устройства, опиравшимся на теорию естественного права, А. противопоставлял древнерус. идеал «государства – правды», в к-ром государство подчинено «началу вечности» и на основе понятия «правда», включающего в себя и субъективное право, и нормы справедливости, достигается синтез права и нравственности, единство прав и обязанностей граждан. Философия права А. предполагала преодоление нормативного «объективного права» и замену его т. наз. «установленным правом», основывающимся на религиозно-нравственных идеях и вытекающим из общенародного правосознания. В государстве с такой правовой системой индивид не может существовать иначе, как воплощая в себе общественное целое, в чем А. видел цель, долг и право гражданина (К учению об «объективном праве»//Тридцатые годы. Париж, 1931. С. 221–254). А. принял активное участие в разработке социально-экономической программы евразийства, стержнем к-рой была идея «государственно-частной системы хозяйствования». С ней связывалась надежда на ликвидацию расслоения об-ва на чрезмерно богатых и бедных, характерного для частнособственнической экономики. Социализм, считал А., не в состоянии решить данной проблемы, т. к. он лишь устраняет большое число субъектов собственности, не меняя при этом ее структуры. А. полагал, что необходимо новое, «функциональное» понимание ин-та собственности, в соответствии с к-рым государство налагает на собственников определенные обязанности и обеспечивает согласование деятельности экономических субъектов с интересами об-ва. Он предложил и модель межнациональных отношений евразийского сообщества народов, исходя из идеализированного опыта советского государственного строительства. Правда, последний был им подвергнут критике за выдвижение в качестве основы связи народов идеи интернациональной солидарности пролетариата перед лицом предполагаемой угрозы со стороны классовых врагов. Между тем, считал А., необходим федеративный принцип устройства России-Евразии, очищенный от коммунистической идеологии и основанный на осознании общей исторической судьбы народов евразийского мира (Советский федерализм // Евразийский временник. Париж, 1927. Кн. 5. С. 240–261).

Соч.: Основы философии права. Прага, 1924; Спб., 1999; На путях к будущей России (Советский строй и его политические возможности). Париж, 1927; Собственность и социализм. Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства. Париж, 1928; Религия, право и нравственность. Париж,

1930; Теория государства. Теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал. Париж, 1931; Пути и судьбы марксизма. От Маркса и Энгельса к Ленину и Сталину. Берлин, 1936; Русский народ и государство. М., 1998.

Л и т.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 129; Дугин А. Теория евразийского государства // Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. М., 1998; Деформ И. Философия права Н. Н. Алексеева. М., 2006.

В. П. Кошарный

АЛЕКСЕЕВ Петр Васильевич (21.05.1932, Борисоглебск Воронежской обл.) – специалист по истории рус. философии и теории познания, д-р философских наук, проф. Закончил философский ф-т МГУ (1956). С 1970 г. работает преподавателем на философском ф-те МГУ: с 1981 г. – в должности проф. кафедры диалектического материализма (с 1990 г. – кафедра систематической философии, с 2001 г. – кафедра теории познания и онтологии). Докторская диссертация – «Союз марксистской философии и естествознания» (1979). В 1988–1989 гг. преподавал философию в Карловом ун-те в Праге. Действительный член Международной академии информатизации. Участвовал в подготовке и выпуске соч. рус. философов (Франк, И. А. Ильин, Н. О. Лосский, Бердяев, Зеньковский и др.), материалов философских дискуссий 1930–1931 гг. в СССР (Философские науки. 1991. № 5, 6, 9, 10; 1992. № 1). А. -автор словаря «Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды» (4-е изд. М., 2002), внесшего заметный вклад в историографию рус. философии. В нем представлен широкий состав отечественных философов (в т. ч. последних десятилетий). В работах по теоретической философии А. выделяет особую форму мировоззрения – натуралистскую, существующую наряду с др. формами мировоззрения. Обосновывается положение, согласно к-рому имеется предел противоположности между материей и духом: понятие материи как субстанции включает в себя понятие «дух» (дух – вечен, материя – духовна).

Соч.: Дискуссия с механистами по проблеме взаимосвязи философии и естествознания (2-я пол. 20-х гг.) // Вопросы философии. 1966. № 4; Философская концепция С. Л. Франка // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992; Человек, дух, реальность. Об экзистенциальном типе философствования Н. А. Бердяева // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995; Социальная философия. М., 2005; История философии. М., 2005; Философия: Учебник для вузов. 4-е изд. М., 2007 (в соавт.).

В. Н. Жуков

АЛЕКСЕЕВ (псевд. Аскольдов) Сергей Алексеевич (1870/ 1871, Москва – 23.05.1945, Потсдам) – религиозный философ, публицист. Участник сб. «Проблемы идеализма», «Из глубины». Сын философа Козлова (Алексеев – т. е. сын Алексея), к-рый в годы увлечения народничеством женился на крестьянке; вскоре они расстались, но жена не давала развода, поэтому дети от второго, гражданского брака по закону не могли носить фамилию отца. Окончив естественно-научное отд. физико-математического ф-та Петербургского ун-та, А. в 1914 г. получил степень магистра философии в Московском ун-те за кн. «Мысль и действительность». С 1908 г. – член Петербургского Религиозно-философского об-ва. Академическая деятельность А. началась поздно (как у отца), но продолжалась недолго. В 20-е гг. А. основал тайное религиозно-философское об-во «Братство св. Серафима Саровского». Был арестован, как и все члены об-ва, и сослан сначала в Коми, а затем в Новгород. Во время 2-й мировой войны после оккупации Новгорода эмигрировал в Германию. Философские идеи А. формировались под влиянием мировоззрения Козлова и представляют собой продолжение лей-бницеанской традиции в рус. философии. Исходными для его взглядов выступают понятие «я» и идея всеобщей одушевленности (панпсихизма). «Центральным, и пока единственным, пунктом, существование которого не может подлежать никакому сомнению, писал А., - является наше собственное сознание во всем его содержании, доступном воспоминанию, т. е. то, что мы называем нашим „я“» (Основные проблемы теории познания и онтологии. С. 127). Наряду с «я» существуют, по А., и др. формы бытия, сущность к-рых духовна. Хотя с чужой духовной жизнью мы знакомимся только опосредованно, ничто не мешает нам распространять принцип одушевленности на органическую и неорганическую природу. Идея всеобщей одушевленности является, считал А., «не только единственно возможной и

мыслимой с чисто гносеологической точки зрения, но также вполне подтверждается данными эмпирических наук» (Там же. С. 204). Материальный мир он рассматривал как «перспективный образ внепространственного мира духовных сущностей – душ, от душ эфирных атомов до человеческих душ и от последних до планетных душ сверх человеческих существ» (Там же. С. 236). Иерархия душ (от низших к высшим) завершается мировою душою, к-рая выступает единым объединяющим началом. Индивидуальные субстанции (души), образующие мир как целое, пребывают во взаимодействии, под к-рым А. понимает их слияние, непрерывный переход «состояния одной в состояние другой», при сохранении их самобытности. В едином живом мировом организме душа должна стремиться к личному бессмертию. «Постигнуть всеобщий мировой закон развития, неуклонно и твердо следовать этому закону, а также тем индивидуальным обязанностям, которые выпадают на долю каждого и составляют лишь применимость этого закона к своеобразному проявлению каждой души в системе мира, это и значит создать прочность и непрерывность развития своей души» (Там же. С. 249). Т. обр., человек – сам творец своего бессмертия. Понять сущность мирового порядка как целого должны помочь философия и религия, раскрывая перед человеком возможность приобщиться к «источникам бессмертия», с тем чтобы он сделал их руководящими началами своей будничной жизни. Теория познания А. базировалась на понятии непосредственного сознания. «Мы выводим все познания из двух источников: 1) из непосредственного сознания, к-рое и есть самая первоначальная для нас действительность, дающая нашему познанию необходимый базис и точку отправления, и 2) из мышления (Мысль и действительность. С. 116). Сознание отличается от познания, к-рое вслед за Козловым А. называл символическим. Символичность познания вытекает из трансцендентности нашему сознанию предмета познания, т. е. внешнего мира. Каждый индивид должен сознавать, что за тем или иным символом скрывается реальная, определенная деятельность духовной субстанции. Сознание хотя и объем-лет все живое и неживое, но может воспринимать только „претворяемость внутренних сил“». Оно, по А., представляет собой трехслойный шар, в к-ром происходят внутренние энергетические передвижения от периферии к центру и обратно. «Наружному слою соответствуют ощущения, следующему за ним – содержания специфически познавательные и ближайшему к центру – то, что обозначается как чувство и воля» (Сознание как целое. С. 33). Из понятия сознания А. выводил понятие личности. Среди характерных ее признаков – неизменность и индивидуальность. «Мы можем определить личность как наибольшую связность единства сознания или „я“ с глубинными, неизменными и характернейшими переживаниями» (Там же. С. 47). Чтобы стать яркой личностью, необходимо развитие и раскрытие сознания в глубину, при этом человек должен уходить от физического мира и погружаться в самосознание. В вопросе о пространстве и времени А. поддерживал т. зр. А. Бергсона, согласно к-рой эти категории не могут быть объектом ни физического, ни математического рассмотрения. Как и Бергсон, А. утверждал существование психологического времени, времени души. При этом он пытался, исходя из непосредственного сознания, определить время в его первоначальной форме, в непосредственном восприятии. Эту задачу он характеризовал как обозначение религиозного смысла времени. В таком понимании времени прошлое не исчезает, и время выступает формой длительности как непрерывной изменчивости психических состояний. А. отрицает и обычное понимание пространства как выражения внешней протяженности, считая, что подлинное представление о нем возможно лишь в глубинах нашего внутреннего опыта. Характеризуя А. как представителя метафизики панпсихизма, Зенъковский особо подчеркивал тот вклад, к-рый он внес в анализ «труднейших вопросов современной гносеологии».

Соч.: Основные проблемы теории познания и онтологии. Спб., 1900; Мышление как объективно обусловленный процесс // Вопросы философии и психологии. 1902. № 66; В защиту чудесного // Там же. 1903. № 71; А. А. Козлов. М., 1912; Спб., 1997; Время и его религиозный смысл // Вопросы философии и психологии. 1913. № 117; Мысль и действительность. М., 1914; Внутренний кризис трансцендентального идеализма // Вопросы философии и психологии. 1915. № 125; Сознание как целое. Психологическое понятие личности. М., 1918; Гносеология. Пг, 1919; Дух и материя // Новые вехи. Прага, 1945. № 2.

Лит.: Зенъковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 1.С. 187–191.

Л. В. Фирсова

АНАГОГИЯ (от греч. anago – вести вверх, возводить) – метод православной

философии, предполагающий синтетическое (рационально-интуитивное, философско-худо-жественное) познание, исходящее из цели рассматриваемого предмета и синергических (см. Синергизм) намерений мыслящего субъекта. Представляет собой высший уровень библейской экзегетики (объяснения и толкования библейских текстов), направленной на выяснение духовной цели Священного писания. Наибольшее развитие А. получила в восточнохристианской традиции, особенно в творениях Григория Нисского и Симеона Нового Богослова. В России она стала известна в основном благодаря соч. Максима Грека с его утверждением «духа» истины, в к-ром человек живет «всем своим существом». В творческом наследии митрополита Московского Платона (Левшина) А. приобрела метафизическое значение, получив трансцендентное и конкретно-онтологическое обоснование в характерном для отрицательного (апофа-тического, мистического) богословия допущении «тайны» Бога и событийной «тайны» человека в их не менее таинственной взаимосвязи. Все это предполагает антиномический характер апагогического познания, органически исключающего фанатическую претензию на обладание абсолютной и универсальной истиной. Центр тяжести переносится на антропоцентрическое постижение конкретного события познающего с помощью внутренней целостности его душевных сил: воли, памяти и разума. На этом пути обретается персонифицированная истина «полного и живого события человека», или его «духа». Процесс такого познания начинается с воспоминания врожденных представлений о своем потерянном «событии» по образу и подобию Божьему, с тем чтобы утвердить намерение вернуть «райскую» сущность познающего, т. е. достичь конечной цели православной философии. В орбиту познания включаются самые различные предметы материального мира, с тем чтобы выявить их метафизическую цель, направленную на конечное и спасительное поддержание Божественного порядка вещей. Условием такого постижения является интуитивная связь познающего с любым внешним «объектом», открывающим по аналогии смысл провиденциального существования субъекта, к-рый вбирает в себя любые творческие поиски сущего. Рациональные методы А. при всей ее последовательной антиномичности постоянно ограничиваются «законом несамопротиворечия». Тем самым признается принципиальное «безумие» человеческого разума при его обращении к любому предмету познания на основе апофатической тайны Божественного бытия в его абсолютной истине. Эта истина сохраняет свою неприступность и при достижении конечной цели православной философии, к-рая предельно раскрывает лишь свободно-необходимое свойство Троицы, но не ее собственное бытие. Вместе с тем благодаря этому открывается персонифицированная истина, опосредованно «снимающая» все антиномические противоположения в неслиянном единстве всех душевных сил, открывшихся духовному оку познающего в интуитивном видении (вере). Последнее и обусловливает синтетический характер метафизической А., не позволяющей абсолютизировать ту или иную сторону человеческого познания и порабощать себя абсолютной и универсальной «истиной» в ущерб целостности духовного опыта человека. Предложенный митрополитом Платоном кардинальный метод его метафизики не получил последовательного развития даже у тех представителей рус. философии, к-рые исходили непосредственно из православного вероучения (напр., в работах Киреевского, Бухарева, Эрна и др.).

Лит.: Эрн В. Ф. Соч. М., 1991; Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя церкви. М., 1994; Громов М. Н. Максим Грек. М., 1983; Мертвый завет. М., 1998; Калитин П. В. Распятие миром. М., 1992; Он же. Уравнение русской идеи. М., 2002.

П. В. Калитин

АНДРЕЕВ Андрей Леонидович (22.12.1947, Москва) – специалист в области истории рус. философии и общественной мысли, эстетики, социологии. Д-р философских наук, проф. В 1970 г. окончил философский ф-т МГУ. Работал в Ин-те философии АН СССР (1973–1987), в Ин-те марксизма-ленинизма при ЦК КПСС (1987–1991), в наст, вр. работает зав. кафедрой истории и философии ВГИК им. С. А. Герасимова, главный научный сотрудник Ин-та социологии РАН. Участвовал в ряде научных проектов и трудов, посвященных исследованию совр. российского самосознания, вопросам социального развития России (Россия на рубеже веков. М., 2000; Изменяющаяся Россия в зеркале социологии. М., 2004; Россия – новая социальная реальность. М., 2004). На основе эмпирических исследований дал описание психосемантических «ядер» рус. менталитета, включая отношение к государству, праву, собственности, а также к зап. модели развития. Выдвинул концепцию развития России в XX в., согласно к-рой главным смысловым стержнем этого развития было формирование «общества

образования». Автор работ, посвященных рус. марксизму (Ленин, Богданов, советская социология культуры 20-х гг. XX в.), методологическим проблемам изучения истории рус. философии, социально-философским идеям Чернышевского, Добролюбова, Толстого, Бердяева, Солоневича, Гумилева и др.

С о ч: Место искусства в познании мира. М., 1980; Художественный образ и гносеологаческая специфика искусства. М., 1981; О русской идее. Мыслители русского зарубежья о России и ее философской культуре // О России и русской философской культуре. М., 1990 (в соавт.); Н. А. Бердяев. История философии и политика // Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990; Искусство, культура, сверхкультура: (Философия искусства Н. А. Бердяева). М., 1991; Политический спектр России. М., 1997; Общество, образование, культура: Социологические очерки. М., 2004; Эмпириомонизм А. А. Богданова // История русской философии. М., 2001; Общество и образование: социокультурный профиль России // Педагогака. 2002. № 6; Россия и Европа: культурно-психологическая дистанция глазами социолога // Общественные науки и современность. 2003. № 4; Образ Европы в современном российском обществе // Мировая экономика и международные отношения. 2003. № 5; Религия прогресса // Толстой. Новый век. Журнал размышлений. 2005. № 1. М. А. Маслин

АНДРЕЕВ Даниил Леонидович (2(15). 11.1906, Берлин -30.03.1959, Москва) – поэт, писатель, религиозный философ, историк рус. культуры. Сын писателя Л. Н. Андреева. Закончил Высшие литературные курсы. Участник Великой Отечественной войны. В апреле 1947 г. А. был арестован по обвинению в антисоветской литературной деятельности и осужден на 25 лет тюремного заключения. Во Владимирской тюрьме, где А. отбывал наказание, им созданы поэтический сб. «Русские боги» и монументальный историософский труд «Роза Мира» (впервые опубликован: М., 1991). В сб. «Русские боги» через «музыку стиха» автор стремится выразить духовное видение Вселенной, Российской метаистории, судеб рус. культуры, человеческой эволюции и духовного «возрастания личности». Особое место занимают здесь поэма «Навна» (Соборная Душа Российской метакультуры) и «Сказание о Яросвете», духовном народоводителе россиян, к-рого А. считает одним из великих демиургов человечества. А. верит в Святую Русь, духовный Синклит к-рой составляет один из высоких «миров просветления». Поэтическая одаренность и глубина прозрений позволяют отнести творчество А. к «серебряному веку» рус. культуры. Но как бы ни был весом вклад А. в сокровищницу рус. поэзии, главная миссия его жизни связана с созданием трактата «Роза Мира», в к-ром заключен уникальный духовный опыт проникновения в «миры иные». Будучи синтезом вост. и зап. мудрости, философии, мифологии и религии, он все же принадлежит исконно рус. культуре, и в «таинственном лоне России» А. видит предвестников «Розы Мира», начиная с Пушкина и кончая А. А. Блоком. Но особенную роль он придавал миссии Лермонтова, Достоевского и В. С. Соловьева, к-рые владели даром «созерцания космических панорам и метаисторических перспектив». Название же «Розы Мира» навеяно, возможно, видением Данте «Райской белой розы» (Божественная комедия, Рай, песни XXX-XXXШ), раскрывшийся венец к-рой явил поэту «святую рать небес». «Роза Мира» – не научный труд с системой строгих доказательств, но своеобразное философско-мифологическое произв., выражающее сложнейший «символ веры» его автора. По содержанию «Роза Мира» столь же многослойна, как и тот духовный Космос, к-рый она описывает. Прежде всего по замыслу это – социальная утопия (в букв, смысле этого греч. слова «благословенная страна»), включающая углубленную критику совр. об-ва (после мн. революций и двух мировых войн) и рисующая идеал грядущего «просветленного и гармоничного человечества», покончившего наконец с абсолютной тиранией и «самоубийственными войнами». В плане мировоззренческом Роза Мира есть творческий синтез всех религий и учений «светлой направленности», так что они выступают как отдельные лепестки «единого духовного цветка». Это – один из вариантов вечной идеи «универсальной религии», к-рую сам А. называл «интеррелигией или панрелигией», а также «соборным мистическим разумом живущего человечества» (Роза Мира. С. 13, 14). В качестве социального проекта автор предлагает всемирную федерацию государств с этической контролирующей инстанцией над нею, согласованная деятельность к-рой обеспечивает: 1) «воспитание человека облагороженного образа», 2) «материальный достаток и высокий культурный уровень для населения всех стран», 3) «помощь развитию в человечестве высших способностей и светлых творческих начал»,

4) «воссоединение христианских Церквей и свободную унию со всеми религиями

светлой направленности»,

5) «превращение планеты в сад», 6) «преобразование Всемирной федерации государств – в Братство» (Там же. С. 239). Устремленность к данным целям, реализуемая «бескровно и безболезненно», отличает, по мнению автора, этот социальный проект от всех политико-социальных движений прошлого и настоящего. Более отдаленная задача – просветление и одухотворение всей природы. Действенность всех этих стремлений будет многократно усилена, если во главе Розы Мира будут стоять необычайной духовной силы люди, сочетающие в себе «три наивысших одаренности – праведность, дар религиозного вестничества и художественная гениальность» (с. 15). Последняя, XII кн. «Розы Мира» конкретизирует этот общий очерк будущего «золотого века» человечества. Здесь главное внимание уделено духовному воспитанию и просвещению людей, к-рому служат не только собственно храмы (Солнца Мира, с эмблемой крылатого сердца, Иисуса Христа, Приснодевы-Матери, Синклитов героев, святых и праведников разных народов и просветленных сил природы – стихиалей), но и Триумфальные сады с галереями исторической памяти, грандиозные Театры мистерий, Медитории (с идеальными условиями для уединенных медитаций), «тихие монастыри», «филосо-фиат» (философско-религиозные Дворцы просвещения) и мн. др. Этот культ углубленной и утонченной духовности, развитого «внутреннего человека» отличает утопию А. от зап. утопий (напр., Т. Кампанеллы, Т. Мора, Ф. Бэкона и др.), ориентированных гл. обр. на материальное и научно-техническое процветание человечества. Напротив, А. предостерегает от «демонизма техники», культ к-рой калечит человеческие души. В «конце времен» Антихрист использует колоссальные возможности техники для господства над миром, управления низменной природой человека и нравственного растления человечества. Это случится к концу «золотого века» и с падением Розы Мира, поскольку верховные наставники к-рой и само человечество не в силах будут помешать исполнению пророчества Апокалипсиса о приходе Антихриста. Но и его царству придет конец в связи с исполнением др. пророчества – вторым пришествием Иисуса Христа. А. прибегает к античному понятию зона (века жизни, вечности) для обозначения мировых периодов в борьбе Бога и Люцифера, Добра и Зла, Света и Тьмы. Мистерия первого зона завершается победой сил Света, гибелью Антихриста и Страшным судом над живыми и мертвыми (спасены будут немногие праведники, и наказано будет все «дьяволо-человечество» погружением в миры Возмездия). Во втором зоне – тысячелетнем царстве праведных – произойдет «спасение всех без исключения», «преобразование безысходных страдалищ во временные чистилища, а чистилищ – в миры духовного врачевания и поднятие всех страдальцев сквозь эти слои в миры Просветления». Тогда «не история, а возрастание мировой гармонии будет содержанием времени» (с. 272). К середине второго зона опустеют все слои Возмездия, прекратятся излучения страдания, злобы и похоти, преобразятся все демонические существа. Только планетарный Демон (Гагтунгр) будет упорствовать в своем противостоянии Богу, Иисусу Христу. Когда же наконец он скажет им «Да!», начнется третий эон, задачей к-рого будет искупление самого Демона. Такова в целом довольно оптимистическая эсхатология А. В философском плане концепция А. еще более сложна и включает в себя довольно разработанную методологию и гносеологию, дифференцированную мифологическую онтологию, спиритуалистическую антропологию и этику, а также своеобразную культурологию. Наконец, есть еще один слой в «Розе Мира» – Метаистория Российской империи и России советского периода, а также Метаистория рус. культуры. Как философ А. - религиозный мыслитель-спиритуалист, представитель рус. космизма. Он считает, что между его учением и наукой «никаких точек столкновения нет и не может быть. Им негде сталкиваться. Они о разном… о тех реальностях, которые утверждает Роза Мира, наука пока молчит» (с. 18). При этом он дистанцируется от материализма и атеизма, полагая, что его учение противоречит им «во всех пунктах от А до Я» (с. 12). Для самого А. характерно «сквозящее» восприятие вещей, «различающее через слой физической действительности другие, имматериальные или духовные слои» (с. 21). Иноматериаль-ные слои он еще называет «трансфизическими», ибо они включают все, что обладает материальностью, но иной, чем наша, с др. пространственно-временными измерениями. Что же касается духовных слоев, то «слово „духовный“ в его строгом смысле закономерно относить только к Богу и к монадам» (с. 36). Процессы, протекающие в «слоях инобытия» и просвечивающие сквозь ход исторических событий, А. называет Метаисторией, к-рая, по существу, определяет историю и доминирует над ней. Для изучения разных слоев духовного Космоса А. использует 3 метода: метаисторический, трансфизический и вселенский (познание становления Вселенной). Указывая на ограниченность научного познания, но отнюдь не отвергая его достоинства в определенной сфере, А. опирается на духовное усмотрение истины, к-рое

проходит 3 стадии: метаисторических озарений, созерцаний и осмыслений – и связано с «прорывом космического сознания» и мифологическим узрением истины. Для А. миф не является преходящим «детским сознанием» человечества, а есть необходимая компонента всякой метакультуры, ориентированной на «трансфизическую высшую реальность». Структура Вселенной «Розы Мира» очень сложна и включает многослойные системы – брамфатуры, окружающие все небесные тела. Брамфатура нашей планеты – Шаданакар – состоит из более 240 разноматери-альных слоев. Физический слой, в к-ром мы живем, – Энроф представляет собой 4-мерный континуум. От него идет восходящий ряд «миров просветления» и нисходящий ряд «миров возмездия» (демонические антимиры), для обозначения к-рых, как видим, А. вводит особый «символический язык». В «светлые миры» входят Мировая Сальватэрра (обитель Планетарного Логоса, Богоматери и выразительницы Вечной Женственности – Звенты-Свен-таны), Ирольн (обитель духовных монад человечества), Синклиты (обители просветленных душ великих представителей культуры) и др. Эти провиденциальные силы направляются творческой волей Бога и устремляют все сущее по пути совершенствования, т. е. духовной эволюции. Указанному процессу противостоят темные силы «демонического антимира», к-рый также многослоен. Планетарный Демон (Гагтунгр) имеет 3 лица: Великий мучитель Гистург, Великая Блудница Фокерма и творец демонического плана Урпарп. Особо выделяются А. «демоны великодержавной государственности» – уицраоры, к-рые играют противоречивую роль в метаистории народов. Так, российский уицраор Жругр – в царствование от Ивана Грозного до Александра II, – с одной стороны, созидал великую державу и утверждал всемирно-историческое значение России, а с другой – разрушал себя великой тиранией. Достигнув апогея при Сталине, тирания потерпела крах, что было неизбежно в силу «железного закона нравственных причин и следствий (карма)». Но этот закон действует не механически, и каждый человек может выбирать между Богом и Дьяволом. Путь к Богу лежит через «свободу, любовь и богосотворчество» (с. 50). Исходя из своего «провиденциального видения» истории и культуры, А. стремится выявить их глубинные истоки и движущие силы и оценить их значимость по духовным результатам.

Соч.: Роза Мира. Метафилософия истории. М., 1991; Поли, собр. соч.: В 4 т. М., 1993.

Лит.: Грушецкий В. Человек синей эпохи // Андреев Д. Роза Мира. М., 1991. С. 283–286; Куракина О. Д. Русский космизм как социокультурный феномен. М., 1993.

Г. Я. Стрельцова

АНДРЕЕВ Федор Константинович (1(13)04.1887, Петербург -10.05.1929, Ленинград) – историк рус. философии. Окончил 3 курса Петербургского ин-та гражданских инженеров, познакомился с Новоселовым и стал членом Кружка ищущих христианского просвещения. В 1909–1913 гг. – студент Московской духовной академии (МДА). В 1913 г. защитил кандидатскую диссертацию «Ю. Ф. Самарин как богослов и философ», написанную под руководством А-я И. Введенского. Отзыв дал Флоренский (см.: Богословский вестник. 1914.№ 1.С. 189–196). С 1913 г.-и. о. доцента по кафедре систематической философии и логики. После закрытия МДА ок. 1919 г. вернулся в Петроград, где преподавал в Богословско-пастырском училище и Богословском ин-те, организованных И. П. Щербовым. В 1922 г. был рукоположен во священника. А. считал МДА школой «онтологической философии», традициям к-рой были чужды и Кант, и неокантианство. Он видел задачу ее в том, чтобы, прекратив доступ зап. влияниям, «сохранить и упрочить внутри восточной ограды разумное понимание вселенской истины православия» (МДА и славянофилы//Богословский вестник. 1915. № 10/12. С. 5). Это, по мнению А., привлекало славянофилов к МДА, начиная с «тайного отца славянофильства» Сковороды, а также Жуковского и Гоголя. А. прослеживает историю взаимоотношений МДА и славянофилов, к к-рым он относит и Каткова, К. Н. Леонтьева, А. А. Киреева. А. считал славянофильство не просто теорией, но путем искания правды «славянофильской душой». В связи с этим он придавал большое значение публикации писем А. С. Хомякова в составе его Собр. соч., к-рую он сравнивал с «возвращением хозяина в дом». А. писал: «Учиться славянофильству можно по „Семирамидам“, учиться быть славянофилом можно лишь по таким письмам» (Там же. 1912. № 12. С. 847). Кандидатское соч. А. «Ю. Ф. Самарин как богослов и философ» опубликовано не было. Вся жизнь Самарина, по А., была «постоянной антиномией между тем, что он – по-своему – должен был делать, и тем, что с ним случилось, – вечной борьбой свободной воли со слепой случайностью; и

если эта жизнь все же составила в итоге некоторое безусловно разумное целое, то тайна этой целостности лежит в том постоянном сознательном хождении перед Богом, в том „культе“ Промысла, которым характеризуется жизнь Самарина» (Там же. С. 850).

С о ч.: Представление Ф. Д. Самарина на звание Почетного члена МДА // Богословский вестник. 1912. № 12; Рец.: Соч. Константина Сергеевича Аксакова. Изд-во «Огни». 1915. Т. 1 // Там же. 1915. № 10/12 (совместно с о. Павлом Флоренским); Родственные связи ранних славянофилов (таблица) // О. Павел (Флоренский). Около Хомякова. Сергиев Посад, 1916; Письмо Ф. К. Андреева к М. А. Новоселову // Федору Дмитриевичу Самарину от друзей. Сергиев Посад, 1917; Письма о. Федора Андреева к о. Павлу Флоренскому (архив о. Павла Флоренского).

Л и т.: Польский М. Новые мученики российские. Джордан-вилль, 1957. Т. 2; Фатеев В. А. Флоренский или Андреев // Христианство и русская литература. Спб., 1999. Сб. 3.

С. М. Половинкин

АНИЧКОВ Дмитрий Сергеевич (1733, Троице-Сергиевск -1(12). 05.1788, Москва) – философ и публицист. Род. в семье подьячего Троице-Сергиевой лавры; после окончания Троицкой духовной семинарии в 1755 г. в числе лучших семинаристов отправлен в новооткрытый Московский ун-т, где ежегодно награждался золотыми медалями за успехи в философских и математических науках. Еще студентом помещал в университетском журн. «Полезное увеселение» переводы с лат: «Речь, которую говорил один разумный человек из Гарамантов к Александру Великому» (Ч. 4. Сентябрь. № 11); «Сребролюбивый человек и Бог, и весь свет ненавидит» (Ч. 4. Июль. № 1), а также собственное православно-ортодоксальное «Рассуждение о бессмертии души человеческой» (Ч. 4. Июль. № 4). В 1762 г. А. получил звание магистра и произнес речь «О мудром изречении греческого философа: рассматривай всякое дело с рассуждением…». С 23 мая 1762 г. начался двадцатилетний период на поприще математических наук. А. были прочитаны курсы и составлены учебники почти по всем разделам математики, переведены с лат. математические труды И. Ф. Вейдлера и изданы в 1765 г., а с 30 мая этого же года он занял кафедру философии и логики. В основании его курса, читавшегося на лат. языке, были положены учебники вольфианцев И. Г. Винклера и Ф. Х. Баумейстера. В 1767 г. началось чтение философского курса на рус. языке. «Слово о том, что мир сей есть ясным доказательством премудрости Божией…» (1767) содержало в себе уже определенный отход от общей теистической установки с вкраплением элементов деизма. В 1769 г. А. представил на рассмотрение Университетской конференции диссертацию «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания» на рус. и лат. языках. Решающее влияние на диссертацию оказал труд Ш. де Бросса «О культе богов-фетишей, или Сравнение древней религии Египта с современной религией Нигритии» (1760). Диссертация фиксировала почти полный отход от вольфианства и изобиловала цитатами из Петрония, Лукреция и А. Попа. В целом она вызвала неудовольствие большинства профессоров, и ее с определенными исправлениями и сокращениями (антиклерикально-атеистических положений) пришлось переиздавать с новым названием «Философическое рассуждение о начале и проис-шестии богопочитания у разных, а особливо невежественных народов». О диссертации А. архиепископ Амвросий (Зертис-Каменский) в сентябре 1769 г. сделал донос в Синод о том, что ее автор «явно восстает противу всего христианства, богопроповедничества, богослужения; опровергает Священное писание», и помимо уничтожения этой диссертации потребовал отстранения автора от научной и педагогической деятельности. Сложилась даже легенда о сожжении книги А. на Лобном месте в Москве. В действительности дело А. было взято обер-прокурором Синода П. П. Чебышевым непосредственно «к себе» и после 18 лет проволочки в 1787 г. официально закрыто. В 1770 г. на А. было возложено преподавание новой дисциплины – «учения о нравственности и этике», в следующем году ему было присуждено звание экстраординарного, а через шесть лет ординарного проф. логики, метафизики и чистой математики. В соч. кон. 70 – нач. 80-х гг. «О невещественности души человеческой и из оной происходящего ее бессмертия» (1777), «О превратных понятиях человеческих, происходящих от излишнего упования, возлагаемого на чувства» (1779) и «О разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих» (1783) А. с христианско-ортодоксальной т. зр. пересмотрел ряд своих прошлых «заблуждений». Тем не менее его теистическое миросозерцание включало в себя комплекс рационально-сенсуалистических и деистических идей. Напр., учение о

врожденных идеях Р. Декарта было подвергнуто им критике с позиций сенсуализма в «Слове о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих ум смертного от разных заблуждений» (1770) и в «Слове о разных причинах, немалое препятствие причиняющих, и продолжение познания человеческого» (1774). По ряду свидетельств, с 1777 г. А. состоял членом одной из масонских лож. А. был плодовитым писателем, но многие неопубликованные его труды и вся библиотека погибли при пожаре его дома в сер. 80-х гг.

Соч.: Слово… о том, что мир сей есть ясным доказательством премудрости Божией, и что в нем ничего не бывает по случаю. М., 1767; Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих // Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т. 1; Слово о понятиях человеческих // Антология педагогической мысли России XVIII века. М., 1985.

Л и т.: Гагарин В. П. Первая философская диссертация, защищавшаяся в Московском университете // Вестник МГУ. Сер. общ. наук. 1952. Вып. 3; Попова И. Я. Забытый труд Д. С. Аничкова по философии и логике (Заметки на логику и метафизику) // Вестник МГУ. Сер. экономики, философии и права. 1957. № 4; Пенчко Н. Первый в России научный труд по истории религии и его загадочная судьба // Наука и жизнь. 1964. № 11.

А. И. Абрамов

АНИЧКОВ Евгений Васильевич (2(14).01, по др. данным, 17(29).01.1866, Боровичи Новгородской губ. – 22.10.1937, Белград) – литературовед, фольклорист, мифолог, историк эстетики. В 1886 г. поступил на историко-филологический ф-т Петербургского ун-та, откуда в 1887 г. был исключен как участник студенческих волнений. В 1887–1889 гг. проходил воинскую службу на Украине, где впервые начал заниматься собиранием фольклора и изучением народной обрядности. В 1889–1892 гг. завершил образование на романско-германском отд. Петербургского ун-та. Оставлен при ун-те для подготовки к преподавательской деятельности. В качестве приват-доцента читал историю зап. литературы в Киевском (1895–1901) и Петербургском (1902–1917) ун-тах. В 1904 г. защитил диссертацию «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян», к-рая в 2 ч. была опубликована под тем же названием (Спб., 1903–1905) и удостоена Уваровской премии. С 1908 г. (по др. данным, с 1903) состоял в должности проф. Петербургского психоневрологического ин-та. Одновременно активно участвовал в деятельности Общества Нестора-летописца, преподавал на Высших женских курсах. Часто ездил за границу и даже нек-рое время проживал во Франции вместе с семьей. В 1901 г. был одним из инициаторов (вместе сКова-левским) создания Высшей рус. школы общественных наук в Париже. Изучал провансальский язык и работал с крупными европейскими филологами (в частности, с Г. Парисом). В Оксфорде читал лекции по славянскому фольклору и сравнительной мифологии. Наряду с изучением творчества У. Шекспира много внимания уделял анализу совр. зап. литературы, а также литературоведческому и фило-софско-эстетическому исследованию отечественного литературного процесса. Его статьи посвящены творчеству К. Д. Бальмонта, Л. Н. Андреева, Брюсова, М. Горького. Однако главным предметом его занятий оставалось изучение славянской религии и искусства. В 1914 г. Выходит одна из наиболее значимых работ ученого – «Язычество и Древняя Русь», посвященная реконструкции языческого мировоззрения и анализу архаических форм отечественной духовной культуры. В нач. Первой мировой войны он ушел добровольцем в ополчение, но затем был переведен на работу военным цензором. С 1917 г. находился вместе с рус. экспедиционным корпусом во Франции, участвовал в боях на Салоникском фронте. В 1918 г. перебрался в Югославию, где продолжил преподавательскую (проф. ун-тов в Скопле и в Белграде) и научную деятельность. Занимался изучением средневековой эстетики, эстетикой рус. символизма, а также историко-религиозной проблематикой. В изучении дохристианских форм мировоззрения и народного творчества А. придерживался сравнительно-исторического метода, разработанного А. Н. Веселовским, совмещая их с трактовками миграционной школы. Исходил из принципа единства воззрений и верований всех ветвей славянства. Преодолел христианский скептицизм в деле изучения славянского язычества, плодотворно использовал негативные данные христианских источников для реконструкции архаических форм дохристианского мировоззрения. В ретроспективных реконструкциях широко привлекал данные фольклора и этнографии, исходя из того, что дохристианская архаика являла собой «плоть и кровь народного сознания» всех последующих поколений. Критически относился к попыткам сведения язычества к многобожию,

преимущественно оценивал языческую религию как обожествление природы и объяснял дохристианское мировоззрение и обрядность практической жизнью и потребностями славянина-земледельца. В отличие от Веселовского, связывавшего генезис искусства с игрой, А. происхождение искусства выводил из аграрной магии. Народное творчество он считал производным сакральных действий утилитарно-практического сельскохозяйственного назначения. В эстетических работах был сторонником «реалистического символизма». Искусство трактовал как высшую ценность в умопостигаемой реальности бытия. Много внимания уделял рецепции мифологических мотивов в творчестве писателей и поэтов.

С о ч.: Литературные образы и мнения. Спб., 1904; Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Спб., 1903–1905. Ч. 1–2; Искусство и социалистический строй. Спб., 1906; Предтечи и современники на Западе и у нас. Спб., 1910; Язычество и Древняя Русь. Спб., 1914; Христианство и Древняя Русь. Прага, 1924; История эстетических учений. Прага, 1926; Западные литературы и славянство: Очерки: В 2 т. Прага, 1926.

Лит.: Автобиографические сведения // Венгеров С. А. Кри-тико-биографический словарь русских писателей и ученых. Спб., 1904. Т. 6.; Иванов Вяч. И. Аничков Евгений Васильевич // Новый энциклопедический словарь / Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. Спб., б.г. Т. 2.; Тименчик Р. Д. Аничков Евгений Васильевич//Русские писатели. 1800–1917: Биографический словарь. М., 1989. Т. 1. С. 77–78.

В. В. Мильков

АННЕНКОВ Павел Васильевич (19.06(1.07). 1813; подр. данным 18(30).06.1812, Москва – 8(20).03.1887, Дрезден) – литературный критик, публицист. Учился (вольнослушателем) в Петербургском ун-те. В 40-х гг. был близок к кругу друзей Белинского и Герцена, в идейно-философской атмосфере к-рого сложились западничество А., его антипатии к идеалистической спекулятивной метафизике, ориентация на положительную науку (в частности, на политическую экономию), симпатии к прудонизму. В 1846 г. А. познакомился с К. Марксом, переписывался с ним и испытал нек-рое влияние его идей, приветствуя, напр., «живительное действие» Марксовой критики П. Ж. Пру-дона и идеалистической гегелевской философии. В целом мировоззрение А. в 40-е гг. и в последующие десятилетия не вышло за рамки дворянского либерализма (в сфере политики) и критики наиболее явных разновидностей спекулятивного идеализма (в сфере философии). Выступая с нек-рыми оговорками за приобщение России к европейской цивилизации, распространение в стране научного знания и образованности, развитие нравственных сил народа, проповедуя идею деятельного, самостоятельного человека, он оставался сторонником сохранения сословий, противником просветительских и социалистических идеалов и революционных методов преобразования об-ва. В области литературной критики он выступал, наряду с Боткиным, А. В. Дружининым, С. С. Дудышкиным и др., приверженцем умеренно толкуемой концепции «чистого искусства», защищая положение, что нельзя смешивать разные роды умственной деятельности, в т. ч. истины науки (выраженные законом и мыслью) и истины искусства (выражаемые образами и чувствованиями). С его т. зр., вредны как «фанатизм художественности», так и раболепная «верность окружающему». Отсюда задачей литературы является «поэтическое воспроизведение действительности»; в художественном произв. на первом месте должна стоять «художническая мысль»: эстетическая форма, красота образов, обилие фантазии, а не философская и педагогическая мысль во имя утилитарных целей. Мемуары А. - содержательный источник исследования рус. общественной и философской мысли XIX в.

С о ч.: Воспоминания и критические очерки 1849–1868 гг. Спб., 1877–1881. Т. 1–3; П. В. Анненков и его друзья: Литературные воспоминания и переписка 1835–1885 годов. Спб., 1892. Т. 1; К. Маркс, Ф. Энгельс и революционная Россия. М., 1967. С. 127–131, 142–145 (письма Анненкова Марксу); Парижские письма. М., 1983.

Лит.: Рязанов Д. Карл Маркс и русские люди сороковых годов. 2-е изд. Пп, 1919; Пруцков Н. И. «Эстетическая» критика (Боткин, Дружинин, Анненков) // История русской критики. М.; Л., 1958. Т. 1; Егорьев Б. Ф. Борьба эстетических идей в России XIX в. Л., 1982.

В. Ф. Пустарнаков

АНТИНОМИЗМ (от греч. antinomia – противозаконное, противоречие в законе) – диалектическое философствование, осн. признаком к-рого является антиномия, т. е. напряженное противостояние противоположных, рассудочно несовместимых положений (тезиса и антитезиса). В истории рус. философии А. в наиболее полном виде был присущ воззрениям Флоренского (чаще он употребляет термин «антиномичность») и связан с аритмологией Бугаева и др. основателей Московской философско-математической школы, противопоставивших аналитическому (непрерывному) миросозерцанию теорию прерывных функций и, шире, идею прерывного миросозерцания, способного объяснить случайное, иррациональное, действия индивидуальности. Аритмология в понимании Флоренского живет чувством «надтреснутое™» мира и, возможно, указывает на близость конца света. В магистерском соч. «О духовной истине» (1912) он определяет свой метод как метод диалектики в ее широком значении, т. е. как не рассудочное, а живое и жизненное мышление, нарастающий сгусток проникновений, вживаний не спешащей определиться мысли в существо предмета. Мир, жизнь, человек и его разум, в понимании Флоренского, греховны, полны реальных «трещин», противоречий, к-рые нельзя «замазывать». Поэтому истина должна быть также противоречива, должна быть «антиномией, и не может не быть таковою». Это значит, что она обязательно утверждает и столь же убедительно и необходимо отрицает себя и, следовательно, не боится любых опровержений и приобретает с формальной стороны безусловное значение. Таких истин – великое множество, и они являются символами или знаниями об абсолютной Истине. При приближении к Истине (Свету, Богу) «трещины» мира высвечиваются более контрастно, его антиномичность становится все очевиднее и исчезает только в «Горнем Иерусалиме», побежденная единой Истиной. Др. причина А. истины, согласно Флоренскому, связана с тем, что познание ее есть духовный подвиг, вера, т. е. «самоотрешение», самоотрицание (рассудка). Антиномичность сверхрассудочна, поэтому постигаемый очищенным умом с помощью Духа Святого антиномичный догмат, объект веры, с к-рого и начинается спасение человека, является действительной точкой опоры разума. По Флоренскому, А. как живое восприятие начинается с Гераклита Эфесского, прозревшего внутреннюю вражду мира и сверхмирное единство бытия. Далее А. получает свое развитие в учениях элейцев, Платона, Николая Кузанско-го, Канта, Гегеля, Фихте, Шеллинга, Ницше, прагматистов и др. На идее антиномичности построена Библия, особенно «Книга Иова» и послания апостола Павла. Только в словесную форму антиномии – одновременно и «да» и «нет» – облекаются переживания тайн религии. Антиномична и суть христианской веры: любовь Я ведет к самоотвержению, к не-Я и этим приближает к богоподобию. А. присущ всему символизму теодицеи и антроподицеи, как ее понимал Флоренский, ибо символ и человечен, и сверхчеловечен. Он прозревается повсюду: в языке, в искусстве, в мировоззрении, в строении человека (усийное, т. е. сущностное, и ипостасное начала) и пульсациях его жизни, в характеристиках духовного типа личности, в условиях освящения (соединение Божественной и человеческой энергий в молитве, иконе, кресте), в хозяйственной деятельности человека, в строении и чередовании типов культур и т. д. А. как метод и стиль мышления присущ взглядам Булгакова, что наиболее ярко запечатлено в его работе «Свет невечерний» (1917). В посмертном труде «Невеста Агнца» (1945) Булгаков прославляет «критический антиномизм» и говорит об антиномии человека («и личен и всечеловечен»), об антиномичности блаженства и мук и т. д. Своеобразным пониманием А. отмечено творчество Франка. В наиболее отчетливом и развернутом виде он проявился в произв. «Непостижимое (Онтологическое введение в философию религии)» (1939). Учение об А. Франк разрабатывал под сильным влиянием Николая Кузанского, о к-ром в предисловии к «Непостижимому» говорится: «Он в некотором смысле есть мой единственный учитель философии». Заметное воздействие на понимание Франком антиномии оказал Псевдо-Дионисий Ареопагит с его мыслью о том, что в первопричине бытия нужно утверждать все, что есть в сущем, поскольку она – причина всего, и все отрицать, поскольку она возвышается над всем этим. Непостижимое Франк понимает как данную в опыте и неразложимую на понятия реальность, самый глубокий слой к-рой есть первооснова и всеединство сущего. Оно основано на «ни то, ни другое», на абсолютном единстве, порождающем многообразие и возвышающемся над последним. Однако непостижимое не только отрешено от всего, но и «все объемлет и вездесуще, оно есть ничего и все». Знание о непостижимом есть «умудренное неведение» («ученое незнание» Николая Кузанского), к-рое выступает как видение «безусловно неразрешимого… антиномиз-ма в существе непостижимого». Подобное видение, согласно Франку, невыразимо в словах и в мысли. В нем путем немого соприкосновения, несказанной внутренней охваченности «высшая правда» сама молча говорит о себе и открывает себя во всем своем величии. «Витание» над «антиномией» в ней является, по Франку, «последним итогом философского

самосознания». Элементы А. можно встретить также в соч. Сковороды (учение о двухслойно-сти бытия, понимание тела человека как одновременного существования тела земного и тела духовного), Герцена (в том, что Зенъковский назвал его «историческим алогизмом»), Вышеславцева (антиномия системы и бесконечности, рациональности и иррациональности как осн. антиномия философии), Эрна и др. рус. философов. У Бердяева, хотя он и выступал с критикой А., тем не менее А. проявлялся в утверждении «свободы в Боге и свободы в человеке», в признании «не только Бога, страдающего, умершего на кресте, но и бога Пана, бога стихии земной», не только культа святости, но и культа творческой гениальности (см.: Смысл творчества. М., 1916). В полемике против А. Е. Н. Трубецкой называл его «мистическим алогизмом». В. С. Соловьев, братья Трубецкие, Н. О. Лосский считали, что содержание мистического созерцания, веры не разделяется на антиномически несовместимые элементы, поэтому оно может быть выражено в форме, свободной от самопротиворечивости.

Лит.: Мистическое богословие. Киев, 1991; Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. М., 1990;Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994; Франк С. Л. Соч. М., 1990; Половинкин С. М. П. А. Флоренский: Логос против хаоса. М., 1989.

В. Л. Курабцев

АНТОНИЙ (в миру Александр Ксаверьевич Булатович) (26.09(8.10). 1870, Орел – 5.12.1919, с. Луциковка Лебединского у. Харьковской обл.) – иеросхимонах, религиозный публицист и богослов, дипломат и путешественник. Профессиональный военный, личный друг абиссинского императора Менелика II. Булатович пережил в начале 900-х гг. глубокий душевный кризис, в результате чего уволился в запас (1903) и стал в 1906 г. послушником Важеозерской Никифоро-Геннадиевской пустыни. В 1912 г. уехал на Афон, где принял схиму. В 1913 г. был вовлечен в богословский спор по вопросу о божественности имени «Иисус», став по главе движения имеславия в Андреевском скиту, откуда под его руководством монахи изгнали тогдашнего настоятеля. Острый спор в монашеской среде и последовавшая блокада скита, а затем даже штурм его воинской частью привлекли внимание российской общественности к «черному бунту» (см. напр.: Бердяев Н. Гасители духа // Русская молва. 1913.5 августа). В своих богословских трудах А. обосновывал идею неразрывного единства имени Божия и его сущности, доказывал, что божественная энергия имени при наличии сильной религиозной веры преображает душу и все существо человека. Эти утверждения вызвали обвинения имеславцев в ереси, в попытке превратить имя Божие в некое самостоятельное божество. Однако спор шел не только и не столько об именах, сколько – о рус. православных святынях, о коренной их противоположности лжесвятыням, о несовместимости подлинных христианских имен и лжеимен (самозванства). Имеславцы во главе с А. нашли поддержку у ряда священников и богословов (еп. Феодор Поздеевс-кий, М. Д. Муретов, Флоренский, Булгаков и др.), защищавших имеславие как церковное учение (Богословские труды. 1982. Сб. 23. С. 269). Так и не получив церковной реабилитации, А. был убит в декабре 1919 г. в своей келье. Его труды, как и само движение имеславия, послужили толчком к разработке рус. мыслителями (Флоренский, Булгаков, Лосев и др.) такого самобытного философского направления, как философия имени.

С о ч.: Антоний (Булатович). Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913; Моя борьба с имяборцами на Святой горе. Пг., 1917.

Лит.: Булгаков С. Н. Афонское дело // Русская мысль, 1913. № 9. С. 37–46; Косвинцев Е. Н. Черный «бунт». Странички из истории «афонской смуты» // Исторический вестник. 1915. № 1–2; Семёнкин Н. С. Философия богоискательства. М., 1986. С. 46–59.

Н. С. Семёнкин

АНТОНОВИЧ Максим Алексеевич (27.04(9.05). 1835, г. Белополье Харьковской губ. – 14.11.1918, Петроград) – публицист, философ, последователь Чернышевского, литературный критик. Учился в Ахтырском духовном училище, Харьковской семинарии и Санкт-Петербургской духовной академии. В 1859 г. стал кандидатом богословия, но, познакомившись с соч. Белинского, Герцена, отказался от духовной карьеры. По настоянию Чернышевского сделался активным сотрудником журн. «Современник» и с 1862 г. (после ареста Чернышевского) – одним из руководителей журнала. В 1861 г. появились его осн. статьи по

философии: «Современная философия», «Два типа современных философов», «О гегелевской философии». По складу натуры А. был полемистом, вступавшим в дискуссию даже с близкими по духу авторами, напр. Писаревым и В. А. Зайцевым. Осн. оппонентами А. из противоположного лагеря были братья Достоевские и Страхов. В 1862 г. появилась нашумевшая статья А. «Асмодей нашего времени», посвященная разбору романа И. С. Тургенева «Отцы и дети» и положившая начало полемике между журн. «Современник» и «Русское слово». С закрытием журн. «Современник» (1866) публицистика А. потеряла былую значимость. Он увлекался естественными науками – геологией, химией, ботаникой, занимался переводами с англ., фр. и нем. языков. В 1881 г. А. опубликовал статью «Мистико-аскетический роман», посвященную резкой критике религиозных идеалов Достоевского, изложенных в «Братьях Карамазовых». В нач. 80-х гг. поступил на государственную службу. В 1896 г. вышла его книга «Чарльз Дарвин и его теория». Позднее А. пишет мемуары, посвященные Чернышевскому, Добролюбову, Н. А. Некрасову и др. В нач. XX в., как и в 60-е гг. прошлого века, А. отстаивал идеи антропологического материализма, считая, что человек, как наиболее близкий и доступный объект, есть та точка опоры, посредством к-рой изучается весь остальной мир, более того, все в мире должно служить человеку, удовлетворять его материальным и умственным потребностям. Человек есть продукт природы, и наука о нем должна быть частью естествознания. Поэтому А. отвергает все религиозно-идеалистические версии антропологизма, а также дуалистическую концепцию психофизической природы человека. Критика философского идеализма в различных его формах – от гегельянства до рус. духовно-академической философии была в центре публицистики А. Резко отрицательное отношение он выразил и к религиозно-философской программе сб. «Вехи». А. заявлял, что подлинное развитие может получить лишь «эмпирическая философия» природы, к-рая интересовала его прежде всего как базис человека. Подобно мн. шестидесятникам, А. не видел существенной разницы между фейербаховским материализмом и позитивизмом, положительно оценивал также идеи вульгарного материализма, опубликовав в 1863 г. рецензию на рус. перевод книги Я. Молешотта «Учение о пище». Как и все просветители, А. делил историю человечества на две эпохи: «естественного состояния» и «гражданского общества». При этом «естественная» жизнь, состоящая в удовлетворении всех потребностей человеческой природы, находящейся в гармонии и соответствии с жизнью всей остальной природы, является целью существования человека. Страдания человечества А. связывал с невежеством и незнанием, с господством предрассудков, а его успехи, прогресс исторической жизни – с развитием знания. Именно при помощи знания устраняются «неудобства», стесняющие жизнь людей, создаются условия для решения осн. вопроса человеческой жизни – вопроса о пище; целью об-ва является гл. обр. распределение пищи. Однако «пищевые условия» не объясняют, по А., всю историю; в число полезных для человека потребностей входят также «потребности головы и сердца» (потребности культуры) и «житейские политические дела», особенно вопросы политического и правового строя. Касаясь этой проблематики, А., как и мн. шестидесятники, являлся сторонником демократизма и социализма. С этой позицией связана и интерпретация им философских проблем рус. истории. А. активно противостоял всякой национальной ограниченности (особенно славянофилов), отстаивал идею «срединного» положения России между Западом и Востоком, Европою и Азией. Исходя из преобладания в ней вост. элемента над зап., а также «внешнего», неглубокого характера освоения достижений европейской цивилизации со времен реформ Петра I, преобладания государства и государственного духа над об-вом, он ратовал за всестороннюю «европеизацию» страны, под к-рой понимал не все западноевропейские, а лишь общечеловеческие начала цивилизации и культуры. По своим эстетическим взглядам А. примыкал к Чернышевскому и Добролюбову. Вместе с тем он выступал не только против теории «искусства для искусства», но и против позиции публицистов журн. «Русское слово», представлявших, по его мнению, «аскетический взгляд на искусство», т. е. отвергавших самостоятельность искусства, ставя перед ним только утилитарные цели. В философской публицистике А. большое место занимают как анализ совр. ему философских течений, так и экскурсы в историю философии. Исходя из мысли, что при единстве философских принципов каждый из передовых народов Европы имеет своеобразную философию, А. считал, что и у русских должна быть своя философия, отражающая «народный характер и склад русского ума»; но он решительно воспротивился проектам рус. «народного любомудрия» в славянофильском духе; просветительский тип философствования А. сказался на его оценках рус. философов: он называл «плохим философом» Аввакума; Новикова отнес к мистическому масонству, а Радищева квалифицировал как представителя последнего слова философии XVIII в. и деиста, испытавшего влияние фр. просветителей; особенно высоко оценивал А. идейно-философское

наследие Белинского, Чернышевского и Добролюбова, а также Сеченова. А. отреагировал на утверждение в России в сер. 90-х гг. марксизма как самостоятельного и влиятельного направления рус. общественной мысли. Но до конца своих дней он противопоставлял Марксу Чернышевского, доказывал, что он не ниже Маркса. В целом А. не вышел за рамки рус. просветительской философии 60-х гг. XIX в., считая ее «началом нашего возрождения».

Соч.: Избр. статьи. Философия. Критика. Полемика. Л., 1938; Избр. филос. соч. М, 1945; Литературно-критические статьи. М.; Л., 1961.

Л и т.: Пеунова М. Н. Мировоззрение М. А. Антоновича. М., 1960; Маслин А. Н. Материализм и революционно-демократическая идеология в России в 60-х годах XIX века. М., 1960; Чубинский В. В. М. А. Антонович. Л., 1961.

Е. А. Кириллова

АНТРОПОДИЦЕЯ (от греч. anthropos – человек и dike – справедливость, букв, оправдание человека) – содержание нек-рых религиозно-философских учений, пытающихся объяснить противоречие между боготворением, богоподобием человека и наличием несовершенства и зла в нем и от него, доказывающих ценность существования и смысла человеческой жизни, выявляющих пути исправления человека. В рус. философии термин «А.» используется редко, хотя по существу мн. рус. мыслители решали проблему А. Наиболее явно она представлена в творчестве Флоренского, к-рый считал необходимым совместное рассмотрение теодицеи как «восхождения нас к Богу» (см. «Столп и утверждение истины») и А. как «нисхождения Бога к нам», «нисхождения благодати в наши недра» (сюда относятся «Очерки философии культа», 1918; работы по философии искусства и прежде всего незавершенный цикл «У водоразделов мысли», 1913–1922). Флоренский утверждал, что теодицея и А. – «два пути религии». На первом пути человек пытается с помощью разума удостовериться в спасительности данных религии о Боге, а на втором – он испытывает себя, усматривает «свое несоответствие правде Божией» и идет путем очищения. Оба пути анти-номичны (см. Антиномизм) и одновременно связаны между собой. Флоренский усматривал и неравноценность этих путей, поскольку А. – «путь по преимуществу практический», более трудный. При этом «центральным вопросом А.» он объявлял христологический, т. е. вопрос учения о Христе. Однако по поводу его реальной А. Флоровский заметил: «Всего менее здесь можно угадать книгу христианского философа», имея в виду, что Флоренский определяет христианство как «проповедь Имени Христа», симпатизирует натурфилософскому познанию мира, мистике и магии (Пара-цельс, Бёме, Гёте, Баадер, Новалис, Шеллинг и др.). В его А. можно усмотреть элементы и платонизма (связь вещи и ее идеи), и метафизики всеединства (всеединое устроение множественного бытия), и неоплатонизма (всеединство как иерархия концентрических оболочек от духовного максимума до духовного минимума), и иси-хазма (идея Божественных энергий). Сам Флоренский определял А. как «конкретную метафизику», т. е. метафизику, открывающую конкретную явленность духовного в чувственном, ноумена в феномене, сверхъестественного в естественном. Это значит, что «сам человек, сама тварь корнями своими уходит в горнее», отсюда символический характер его А. Оправдание человека совершается у Флоренского в трех направлениях: в строении (сущности) человека и его истинном пути (усийное (сущностное) и ипостасное начала и др.), в освящении человека (соединение Божественной и человеческой энергий в молитве, иконе, кресте и др.), в деятельности человека, когда сакральная (культовая, литургическая) деятельность освящает науку, философию, искусство, хозяйство. В кн. «У водоразделов мысли» он исходит из того, что «семь чувств… суть семь метафизических осей самого мира» и «микрокосм есть малый образ макрокосма». Поэтому зрительное восприятие представляет собой как бы откровение, а воспринимаемое слухом – проникновение души вещи в душу слушающего человека. Кроме того, человека нужно «дедуцировать» из его идеи (т. е. из «органического единства» всех его органов и проявлений, из общей цели всего, что ни есть в человеке). Он критикует иллюзорную, чисто рассудочную деятельность, не считающуюся с реальностью, связывая ее с «возрожденским мирочувствием», к-рое перемещает человека в «онтологическую пустоту», где господствует схематизм в словесности, отсутствует «ощущение мировой реальности» и целостности личности человека. В свойственном этому мирочувствию научном мировоззрении теряется «основной масштаб» – масштаб самого человека. Однако Флоренский верит, что «русло жизни пойдет помимо того, что считалось… заветным сокровищем цивилизации». В понимании Федорова оправдание человека связано с полным воскрешением и бессмертием человечества, а также с окончательным

овладением природными силами и подчинением нравственному началу не только всего земного, но и космоса. У В. С. Соловьева оправдание человека определяется прежде всего тем, что каждый человек «…своею глубочайшею сущностью коренится в вечном божественном мире» и может избрать путь обожения, путь к Богочеловеку. Для Вышеславцева мотивы А. тоже связаны с богоподобием человека, исходящим от его «духовной личности», к-рая есть «свет сознания и мощь свободы», причем моего сознания и моей свободы. По Булгакову, воля, ум, чувство (составляющие души человека) соответствуют Божественным Добру, Истине и Красоте. Дух человека – «неисследимая бездна» и есть абсолютное, вневременное начало в нем (отсюда и неверие мн. в собственную кончину, аннигиляцию). В понимании Булгакова человек не является к.-л. что, а «есть, как и Бог, абсолютное не-что». Полнота образа Божия, по его мнению, принадлежит только человеку, ибо Христос воплотился в человека, а не в одного из ангелов. «Поэтому человеку присуще стремление к абсолютному творчеству, по образу Божию». Булгаков видел антиномичность человека, наличие в нем и тварного, и мирского. У Бердяева оправдание человека определяется тем, что в нем присутствует дух как бесконечная свобода и неограниченное творчество, что человек является «Божьей идеей», центром всех миров. Каждый человек, по его мнению, должен «отгадать Божию идею о себе», самореализоваться и «помогать Богу в осуществлении замысла Божьего и мире».

Л и т.: Флоренский П. А. У водоразделов мысли (II: Пути и средоточия) // Соч. М., 1990. Т. 2; Соловьев В. С. Чтение о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2; Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994 (Отдел 3: Человек); Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 279–29\;БердяевН. А. Философия свободного духа. М., 1994.; Семенова С. Г. Этика «общего дела» Н. Ф. Федорова. М., 1989; Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997.

В. Л. Курабцев

АНТРОПОЛАТРИЯ (от греч. anthropos – человек и latreia – служение, услужение) – «возведение человека в предмет поклонения» (Зенъковский). По Франку, «ан-трополатрия – идолопоклонство перед человеком». Истоки А. - учения софистов, ряда философов Возрождения и др. представления, связанные с антропоцентризмом и идеологией земного, т. е. атеистического или почти атеистического, гуманизма. В истории философии встречаются также мотивы А., сочетающейся с религиозным пониманием мира и человека. В рус. философии элементы А. заметны у Герцена, Чернышевского, Писарева. Так, Писарев призывал к эмансипации человеческой личности от «разнообразных стеснений, которые на нее налагает робость собственной мысли, авторитет предания, стремление к общему идеалу и весь тот отживший хлам, который мешает живому человеку свободно дышать и развиваться во все стороны». Для Лаврова человек – источник природы, истории, собственного сознания; нравственный борец и преобразователь всего сущего. А. Михайловского персо-налистична: личность и ее судьба – святы и неприкосновенны, личность «никогда не должна быть принесена в жертву» и нужно всегда заботиться о ее торжестве. В борьбе за цельность и полноту человека он высказывался против дробления и уничижения личности «высшими индивидуальностями» – семьей, социальными группами, об-вом. Апофеоз человека заметен также в «Записках из подполья» Достоевского, видевшего не только бездны зла, но и добра в человеческой природе. Человек хочет, писал он, «по своей глупой воле пожить», и поэтому он может выбрать страдание, совершить глупый или плохой поступок, не внимая разуму, совести, пользе. «Все-то дело человеческое, кажется, действительно в том только и состоит, чтобы человек поминутно доказывал себе, что он – человек, а не штифтик». Пет ничего важнее для живого человека его «вольного и свободного хотения», своего, пусть даже и «дикого, каприза». Достоевский верил в необходимость проявления человеком своего «Я», своей души перед бездушными закономерностями природы, об-ва, науки, верил в «величайшую красоту человека, величайшую чистоту его», к-рые, однако, нужно суметь обратить на пользу человечеству. Дух восхищения перед земным человеком и его делами, идея А., отрицающая греховность и падшесть человека, опасность его обоготворения, были присущи А. М. Горькому: «Для меня нет другой идеи, кроме идеи человека: человек, и только человек, на мой взгляд, творец всех вещей. Это он творит чудеса, а в будущем он овладеет всеми силами природы. Все, что есть прекраснейшего в нашем мире, сотворено трудом и разумной рукой человека… Я склоняюсь перед человеком, потому что не ощущаю и не вижу на земле ничего, кроме воплощения его разума, его воображения, его изобретательного духа». Нек-рые рус. философы, напр. К. Н. Леонтьев, в

подобной А. не видели ни подлинного добра, ни подлинной правды. Мечтательное восхищение перед «идеей человека вообще» и стремление устроиться без Бога, учитывая «испорченность» человека, земной жизни и культуры, особенно совр., ведут, по мнению Леонтьева, к трагедиям отдельного человека и человечества. Рус. религиозные экзистенциально мыслящие философы пытались сочетать А. и путь к Богу. Они утверждали величайшую ценность, уникальность, бесконечность и свободу отдельного человека, его души и жизни, его борьбы за творчество и спасение. Бердяев писал в «Смысле творчества» (1916): творческий акт есть самооправдание человека перед сущим, «есть самоценность, не знающая над собой внешнего суда». «Культ святости должен быть дополнен культом гениальности». Возрожденческая мощь звучит в словах Бердяева, говорящего о духе человека: «Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех миров». А. Шес-това относилась не к «разумному», социальному человеку, а к человеку «живому», дерзновенному, отваживающемуся бороться за невозможное. Это предполагает «новое измерение мышления» («веру»), «безумную» устремленность к Богу. «Нет законов над человеком, – пишет Шестов в работе „На весах Иова“ (1929). – Все для него: и закон и суббота. Он – мера всех вещей, он призван законодательствовать, как неограниченный монарх, и всякому положению вправе противопоставить… противоположное».

Лит.: Писарев Д. И. Избр. произв. Л., 1968; Достоевский Ф. М. Записки из подполья // Поли. собр. соч.: В 30 т. Л., 1973. Т. 5; Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989; Шестов Л. Соч.: В 2 т. М., 1993.

В. Л. Курабцев

«АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП В ФИЛОСОФИИ» – осн. философское соч. Чернышевского, напечатанное (без подписи) в журн. «Современник» (1860. № 4, 5). Поводом для его написания явилась публикация работы Лаврова «Очерки вопросов практической философии». Чернышевский представил Лаврова как «мыслителя прогрессивного», близкого к его собственному направлению, заметив, однако, что Лавров сочетает «собственные достоинства с чужими недостатками». Здесь подразумевались многочисленные ссылки Лаврова на П. Ж. Прудона, Дж. С. Милля, И. Фихте-младшего, А. Шопенгауэра и др. мыслителей, к-рые, по убеждению Чернышевского, вовсе не выражают дух «современных понятий». Последним достижением Чернышевский считал философию Л. Фейербаха, запрещенного цензурой и потому не названного по имени. Т. обр., главная цель работы состояла в изложении «антропологического принципа» в соответствии с учением Фейербаха. В центре философии, по мнению Чернышевского, должна быть идея антропологического монизма, согласно к-рой человек понимается как единая сущность, соединяющая материальную и духовную стороны жизни. Критикуя концепцию о «двух субстанциях» человека, Чернышевский проводил идею единства природы человека и «единства человеческого рода»: «Принципом философского воззрения на человеческую жизнь со всеми ее феноменами служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма… Философия видит в нем то, что видят медицина, физиология, химия; эти науки доказывают, что никакого дуализма в человеке не видно». Однако, в отличие от Фейербаха, Чернышевский на первый план ставит вопрос о социально-политической обусловленности философии, о ее связи с политикой. Этой темой открывается работа, тогда как формулировка антропологического принципа отнесена к ее концу. «Политические теории создаются, – пишет Чернышевский, – под влиянием текущих событий, и ученые трактаты служат отголосками исторической борьбы, имеют целью задержать или ускорить ход событий». Рассматривая теоретические позиции различных мыслителей – Т. Гоббса, Ш. Монтескье, Ж. Ж. Руссо, Гегеля и др., - Чернышевский исходил из того, что они проистекают из «общественного положения», определяемого принадлежностью к той или иной «политической партии». Чернышевский заявил о себе как о принципиальном стороннике «научного направления в философии», и это раскрывается в его определении предмета философии как «теории решения самых общих вопросов науки» (об отношении духа и материи, о свободе воли, бессмертии души и т. п.). Естественные и нравственные науки (к последним Чернышевский относит и философию) используют одни и те же принципы и объективные методы. Напр., закон причинности действует и в нравственной сфере, являясь аргументом против абсолютизации свободы воли: «…то явление, которое мы называем волею, само является звеном в ряду явлений и фактов, соединенных причинной связью». Соотношение детерминизма и свободы воли нашло отражение в

этических взглядах Чернышевского. Используя и здесь антропологический принцип, он формулирует осн. положения теории разумного эгоизма: осн. свойством природы человека объявляется себялюбие, эгоизм; в своей повседневности человек руководствуется выгодой, «расчетом пользы», и из этой установки рождается воля к действию. Иначе говоря, какие бы цели человек ни выставлял на первый план в своих действиях, он верен собственной «натуре» – «поступать так, как приятнее ему поступать, руководиться расчетом». В теории разумного эгоизма устанавливается первенство разума над волей, просвещения над нравственным совершенствованием; добро, отождествляемое с пользой, становится реальной ценностью для человека. Проблема состоит в том, чтобы убедить человека в максимальной выгодности для него самого такого поведения, к-рое ориентировано на пользу всего человечества. Всеобщее научное значение имеет, по Чернышевскому, также принцип «отрицательных умозаключений» – «различение того, что мы знаем, от того, чего не знаем». Применительно к философскому пониманию человека это означает, что он обладает только одной, видимой натурой, к-рую он знает в ее реальном проявлении (сознание как функция человеческого организма). Все «непроявленное» в человеческой натуре (неочевидное, непознанное) Чернышевский, т. обр., оставлял за порогом философского разумения. Юркевич называл главным недостатком теории материализма, разработанной Чернышевским в «А. п.», полную недоказанность им перехода количественных физиологических состояний человеческого организма в качественно иные – психические явления. В обширной статье «Из науки о человеческом духе», превышающей по объему работу Чернышевского, он подробно разобрал осн. философские доводы Чернышевского. Статья Юркевича, первоначально опубликованная в малотиражных «Трудах Киевской духовной академии», была в следующем, 1861 г. перепечатана в «Русском вестнике» Каткова со статьей-комментарием последнего «Старые и новые боги». Чернышевский ничего не ответил по существу контраргументации Юркевича, ограничившись лишь дословным безоценочным воспроизведением в своей статье «Полемические красоты» (1861) части катковского комментария. В разные годы об «А. п.» писали Ленин, Плеханов, Радлов, Зенъковский, Луначарский, Бердяев и др. Ближайшими последователями идей, изложенных в данной работе, стали Серно-Со-ловьевич, Антонович, Шелгунов и др. шестидесятники.

Лит.: Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе // Юркевич П. Д. Филос. произв. М., \990,Ленин В. И. Философские тетради // Поли. собр. соч. Т. 29. С. 64, 576; Луначарский А. В. Статьи о Чернышевском. М., 1958; Плеханов Г. В. Н. Г. Чернышевский. Спб., 1910; Розенфечьд У. Д. Н. Г. Чернышевский. Становлением эволюция мировоззрения. Минск, \912\Емель-янов Б. В. Из истории идейной борьбы вокруг «Антропологического принципа в философии» Н. Г. Чернышевского. Свердловск, 1976; Пайщиков А. П. Н. Г. Чернышевский. М., 1982; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 200–218.

Т. Ш. Мамедова

АНТРОПОСОФИЯ (от греч. anthropos – человек и sophia – мудрость) – выделившееся из теософии учение о человеке как «духовной личности». Основана нем. философом Р. Штайнером в 1913 г. Антропософы рассматривают человека как существо, имеющее земное и космическое происхождение, и ставят своей задачей их раскрытие путем особых упражнений, углубления в свой внутренний мир; большое значение придается соответствующим методам воспитания. Все это, по их мнению, призвано выявить в человеке его духовное активно-творческое начало, гармонизировать его разум и волю, с тем чтобы с помощью «живого сознания» он смог преодолеть бесформенную стихию хаоса жизни и мысли и в конечном счете победить смерть. В России антропософское об-во было открыто уже в 1913 г. и просуществовало до 1923 г. Идеи А. активно поддерживали мн. деятели искусства и культуры: А. Белый, М. А. Чехов, Кандинский и др. А. Белый назвал А. «культурой жизни», в к-рой самосознание раскрывается как сознание Самосознания, с акцентом на «со» и «Само». Для рус. символиста это прежде всего учение о свободной мысли, к-рая раскрывается в культуре мысли, в ее ритмах и композиции. В нем логика и эстетика представлена как встреча двух жестов – «фаса», «лица» мысли – «композиции» и жеста «профиля» – ритма мысли. Логика свободного мышления разворачивается как ритмико-композиционный процесс, к-рый может быть описан с помощью числовых комплексов. Философия, по убеждению А. Белого, способна быть «чистым знанием», если она доведет понятие знания до самосознающего сознания, до связи знаний, до духовного Я. Лишь философия свободной мысли открывает путь самопознания жизни индивидуума, народа, человечества.

Утверждение теоретика символизма, что на самую философию надо смотреть как на «культуру мысли», «культуру культур», выводит ее на новый уровень рациональности. По убеждению А. Белого, ни иррационализм, ни методологический рационализм не могут дать адекватное решение проблемы философии и культуры. Срыв в хаос чувственности и склеротизм мышления можно преодолеть лишь «волевым сознанием», культурой свободной мысли. Являясь человеком свободной мысли, А. Белый расплавлял статичную мысль в энергетически емких образах, создавая новые миры, к-рые одних восхищали, других возмущали, вызывая недоумение и непонимание. Следуя А., А. Белый стремился в личностном «пути жизни» к раскрытию Я в многоликости и многострунности творческой деятельности. Идеи А. активно использовал в своем творчестве рус. актер М. Чехов. В работе «Об искусстве актера» он ставит задачу создать теорию ритма и композиции в применении к театру. Актер становится творческой личностью, когда в нем рождается высшее Я. «В минуты творческого вдохновения оно становится вашим вторым сознанием наряду с обыденным, повседневным» (ЧеховМ. А. Литературное наследие: В 2 т. М., 1986. Т. 2. С. 265). Вдохновение, исходящее от высшего Я, сочетаясь со «здравым смыслом» эмпирического Я, рождает третье сознание, к-рое является душой сценического образа. В результате актер переживает раздвоение сознания: он одновременно актер и зритель, что дает ему как бы возможность оставаться в стороне от создаваемого им образа, наблюдать за «игрой» и за его «жизнью». В овладении своей пластикой, голосом, в понимании себя как существа телесно-душевно-духовного и способного преображаться помог Чехову, по его мнению, метод эвритмии Р. Штайнера. Согласные звуки речи, по Штайнеру, есть результат имитации внешнего мира, гласные – внутреннего. Каждый звук имеет свой жест, свою пластику, позволяющую сделать его зримым. Чехов вместе с Белым организовали кружок эвритмии для актеров МХАТа, учили их грамматике жестов, пластическому выражению звуков. Идея «внутреннего звучания» становится основной в понимании «жизни красок» Кандинского. Методы А. и теософии, по его мнению, дают возможность путем внутреннего познания, углубления внутрь себя, подойти к проблемам духа. Искусство, как наиболее восприимчивая форма духовной жизни, одно из первых встает на пути живой культуры и нового понимания человеческого Я. Выявить художественную природу слова, музыкального звука, краски – значит раскрыть их внутреннее, духовное, а не внешнее содержание, и раскрыть эту «внутреннюю красоту» как творческий нерв жизни души человека и человечества. «В этом случае органическая форма не является больше прямым объектом, а есть элемент божественного языка, который пользуется человеческим, ибо направляется человеком к человеку» (Кандинский В. В. О духовном в искусстве. С. 50). В наст. вр. в России организован центр «Вальдорфской педагогики» (Москва), в к-ром активно разрабатывают и применяют в педагогической практике идеи А.

Л и т.: Штайнер Р. Очерк тайноведения. М., 1991; Он же. Воспитание ребенка с точки зрения духовной науки. М., 1993; Он же. Философия свободы. Ереван, 1993; Карлген Ф. Воспитание к свободе: педагогика Рудольфа Штайнера: из опыта международного движения вальдорфских школ. М., 1993; Белый А. Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере. М., 2000; Кандинский В. В. О духовном в искусстве. М., 1992; Чехов М. А. Литературное наследие: В 2 т. М., 1986.

Э. И. Чистякова

АПРЫШКО Петр Петрович (21.08.1941, пос. шахты № 9 им. В.И. Ленина Свердловского р-на Ворошиловградской обл.) – специалист по истории рус. философии, кандидат философских наук. Окончил философский ф-т МГУ (1969) и аспирантуру того же ф-та (1973). Кандидатская диссертация А. посвящена проблеме личности в рус. философии 40-х гг. XIX в. (1985). В 1974–1982 гг. преподавал философию в Московской сельскохозяйственной академии им. К.А. Тимирязева. С 1982 г. – редактор, ведущий редактор философской редакции Политиздата (с 1992 – издательство «Республика»). Сопредседатель Розановско-го литературно-философского общества (с 1991). Организатор и участник издания соч. классиков рус. философии: Бердяева, Булгакова, Вышеславцева, Данилевского, Достоевского, И.А. Ильина, Лосева, И.О. Лосского, Розанова, Толстого, Тютчева и др. А. - научный редактор (с 1990) первого издания Собр. соч. В. В. Розанова в 30 т. (вышло 24 т.), Собр. соч. Д. С. Мережковского (вышло 6 т.). Является научным редактором-составителем словаря «Русская философия» (1995), учебника «История русской философии» (2001), энциклопедии «Русская философия» (2007). Участвовал в организации и редакторской подготовке мн. книг совр. отечественных авторов по философии, социологии, политологии, культурологии. Область научных интересов А. - рус.

философия и культура. Член авторских коллективов ряда трудов по истории рус. философии.

Ю. Н. Солодухин

АРИТМОЛОГИЯ (от греч. arithmos – число, logos – слово, учение) – понятие Московской философско-матема-тической школы, введенное Бугаевым. В узком смысле слова А. - это теория разрывных функций, в отличие от аналитики – теории непрерывных функций. В широком смысле под А. понимается идея прерывности, «зернистости», присущей всему творению. Аналитика, связанная с принципом детерминизма, с теориями эволюции в природе и прогресса в об-ве, пытавшаяся объяснить происхождение творения без Творца, господствовала начиная с Возрождения вплоть до нач. XX в. Пришедшая ей на смену А., по мнению сторонников последней, вычленяя каждое «зернышко» творения и указывая на изначальную несвязанность разных типов этих «зерен», возводит их конечное происхождение к Творцу, а не выводит его из мира. Аналитика пыталась все высшее в человеке свести к низшим, элементарным функциям, принципиально отвлекаясь от проблем свободы, выбора, способности целеполагания, воли, веры, творчества и т. п. А. противопоставляет аналитической рассудочности интуитивное озарение, мгновенный скачок от предваряющего знания к истине. В социальной сфере аналитик говорит о непрерывной эволюции, а аритмолог – о мировых катастрофах, о революциях, о переворотах в индивидуальной и общественной жизни, о смене типов культур. А. живет чувством, что «мир познаваемый надтреснут» и что через эти трещины видна лазурь вечности (Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 157). Это чувство трагедии, совершающейся в мире, предчувствие эсхатологического конца. Подобное чувство «надтресну-тости мира» было характерно для мн. философов и писателей нач. XX в. Так, Булгаков в письме к Розанову писал о «трещине в самом мире и в человеческом сердце» (Пять писем С. Н. Булгакова к В. В. Розанову // Вестник РХД. 1984. № 141). О «нарушениях сплошности» в проявлениях сверхпространственных субстанциальных деятелей говорит Н. О. Лосский, развивающий идеи монадологии (тоже аритмологической теории). Чувство надтреснутости бытия было свойственно Франку: «Что всеединство бытия есть надтреснутое, расколотое, внутренне противоречивое, антагонистическое двуединство, – что оно, не переставая быть единством, все же распадается на две разнородных и противоборствующих половины, – это… есть просто факт, который никакими рассуждениями нельзя устранить из мира» (Франк С. Л. Непостижимое // Соч. М., 1990. С. 433). Эти трещины бытия есть «бездны зла», считает Франк, существующие лишь в нашем человеческом аспекте, в аспекте Божьем бытие целостно. Бердяеву было свойственно чувство разобщенности и распада мира, аналогичное тому, о к-ром свидетельствуют представители А., преодолеть этот распад, по Бердяеву, способно лишь свободное творчество. Шестов противопоставляет абстрактному Богу философов «живого», сверхрационального, непонятного, «неестественного» Бога, не только устанавливающего необходимости, но и могущего отменить их в любой миг, т. е. совершить аритмологический скачок. Эрн идее непрерывного поступательного прогресса противопоставляет идею катастрофического прогресса, заканчивающегося эсхатологией. Зенъковский как бы подводит итог размышлениям такого рода: «Мир как целое предстоит перед нами в некоем уже поврежденном состоянии – и жизнь природы свидетельствует о „трещине“ в бытии (что богословие связывает с первородным грехом) с такой силой, что только зачарованностью реальным бытием можно объяснить ошибочную мысль, будто в природе все „естественно“ (Зеньковский В. В. Основы христианской философии: В 2 т. Франкфурт-на-Майне, 1960. Т. 1. С. 113). С этой т. зр. непрерывность иллюзорна, она есть только наша идея, реальность же прерывна, и эта прерывность свидетельствует о творении различных форм бытия. (См. там же. 1964. Т. 2. С. 37.)

Л и ъ: Бугаев Н. В. Математика и научно-философское миросозерцание // Вопросы философии и психологии. 1898. № 45; Некрасов П. А. Московская философско-математическая школа и ее основатели. М., 1904; Шапошников В. А. Философские взгляды Н. В. Бугаева и русская культура кон. XIX – нач. XX в. // Историко-математические исследования. М., 2002. Вып. 7(42).

С. М. Половинкин

АРСЕНЬЕВ Николай Сергеевич (16(28).05.1888, Стокгольм – 18.12.1977, Нью-Йорк) – философ, богослов, культуролог, литературовед. Род. и вырос в дворянской семье, сын дипломата. В 1905–1910 гг. учился на

историко-филологическом ф-те Московского ун-та. Продолжил учебу в нем. ун-тах. В 1912 г. оставлен при кафедре западноевропейской литературы Московского ун-та. Близкий правому крылу октябристов, отдал дань публицистике (О нашем Временном правительстве, о свободе и порядке в защите родины. М., 1917). В 1918–1920 гг. – проф. Саратовского ун-та. В 1919 г. дважды арестовывался, в марте 1920 г. эмигрировал. С 1921 по 1944 г. преподавал рус. литературу и богословие в Кенигсберге и на православном ф-те Варшавского ун-та (1926–1938), с 1924 г. – доктор философии. Был участником экуменического движения (с 1927). После поражения Германии жил в Париже, с 1948 г. – проф. Св. Владимирской семинарии в Нью-Йорке, читал лекции в европейских странах. В центре внимания А. как философа-культуролога – сходство различных культур, эпох и народов. Основой духовной жизни человечества он считал преодоление пессимизма, к-рый усматривал у древн. египтян, евреев, греков, а также в буддизме и христианстве, с помощью мистики: „Пессимистические умонастроения – наилучшая почва для… развития мистических исканий“ (Жажда подлинного бытия: Пессимизм и мистика. Берлин, 1922. С. 7, 10). Культуру, выросшую на почве христианства, к-рому он был неизменно верен, А. сопоставлял с предшествующими верованиями. Прямым преддверием христианства А. считал античную культуру. В средневековом миросозерцании А. привлекают не аскетика и пессимизм, сопряженные со страхом, а его светлая, эстетически окрашенная ветвь: мир и материя не есть принцип отрицательный, земное бытие призвано быть обожествленным, и „процесс этот начался уже в воскресении во плоти Сына Божия“. Будучи сторонником единения православия с католичеством и протестантизмом, А. подчеркивал неумирающее значение вост. церкви, к-рая свидетельствует о соборном характере нашего спасения. Общим проблемам эстетики посвящены работы А. 50-70-х гг. Поскольку, с его т. зр., „просветление тварного, земного… лучами свыше – одна из центральных проблем духовной жизни человечества“, то красота призвана умиротворять и одновременно пробуждать томление, ее значение не только утешительное, но прежде всего „будящее“: красота лишает человека покоя, порождает „творческую тоску“, „вызывает душу на активность“ и „требует ответа“ (О красоте в мире. Мадрид, 1974. С. 44, 139). Искусство при этом осознается (в противовес кантовской и романтической эстетике) не столько в качестве сотворения прекрасного, сколько как „схватывание“ и закрепление той красоты, что „преподносится душе“ самой реальностью. Со временем миропонимание А. окрашивается в тона традиционалистские: „глубины духа“ становятся достоянием человека, поскольку они питали „творческую жизнь“ его предков; культура – это порождение народной жизни, важнейшее достояние к-рой – „ткань жизни… насыщенная творческими воздействиями“ и не менее значимая, чем „отдельные великие памятники… культуры“ (Из русской культурной и творческой традиции. Франкфурт, 1959. С. 9). Как необходимое проявление культуры рассматриваются религиозно-просветленный бытовой уклад и святыня семейного очага. Смысл культурного творчества – в любви, и осуществляется оно на том „жизненном поле, на котором я поставлен работать“ (О жизни преизбыточествующей. Брюссель, 1966. С. 267). А. говорит о болезненности „разрывов“ культурной преемственности, причины к-рых усматривает, во-первых, в насильственных акциях – революциях, всегда „бесплодных и убогих“, ибо они рождаются из ненависти, и, во-вторых, в духовном оскудении, „мещанском“ обмель-чании духа. Он высказывает предположение, что в ситуациях „культурных разрывов“ защитники традиции бывают „не менее виноваты, чем ее поносители и враги“ (О духовной традиции и о „разрывах в истории культуры“ // Грани. Мюнхен, 1953. № 20. С. 145). Культурология А. получила обоснование в его работах о рус. жизни, в к-рых отмечается как женственная душа России, так и сила ее духа, подробно характеризуются „красота, уют и внутренняя теплота патриархальной семейной жизни“, к-рая стала в России своего рода „домашней церковью“, „элемент соборности“ и присущий рус. людям (речь идет о Веневитинове, Станкевиче и дружеских сообществах славянофилов) „дар… зажигания друг друга духовным огнем“; кулыуротворческая энергия „усадебных гнезд“, органически связанных с деревенской жизнью XIX в., предстает в освещении А. как эпоха плодотворного культурного синтеза Востока и Запада: в отечественном бытии соединились „раскры-тость духовная и укорененность… в жизни предания… Лучшее в русской культурной и духовной жизни родилось отсюда“ (Из русской культурной и творческой традиции. С. 15–16, 66, 152). А. восторженно оценивает „духовную весну“ в России рубежа XIX–XX вв. (деятельность В. С. Соловьева, Лопатина, Е. Н. и С. Н. Трубецких). Вместе с тем культурная среда этой эпохи рассматривается им критически: порой „чаша Диониса литературно и безответственно смешивалась с чашей Евхаристии“ (Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт, 1974. С. 105, 248, 62). А. разграничивал художественную словесность, выражавшую религиозные

умонастроения, объективно освещавшую уклад рус. жизни, и литературу интеллигентов, к-рая отвергала национальные традиции, была политически радикальна, тенденциозна, сыграла разрушительную роль. В литературе символистской ориентации он усматривал эротическую мистику, взвинченность, духовное разложение. В лучших произв. рус. писателей, утверждает А., присутствуют укорененные в национальном сознании порывы прощающей любви и сердечного сокрушения, дар умиления и благодатных слез, готовность к радостному отданию себя (см.: Из русской культурной и творческой традиции. С. 239–245). А. как культуролог во многом близок Федотову, для к-рого тоже были актуальны понятия „ткань жизни“, „традиция“, „почва“ и к-рый рассматривал начала рус. быта как „срощенные“ с христианством. Он избегал оценочно полярных суждений, настойчиво сближал разные культуры, будь то эллинизм и христианство, Средние века и Новое время, Россия и западноевропейские страны, Восток и Запад.

С о ч.: В исканиях абсолютного Бога. М., 1910; Пессимизм Джиакомо Леопарди. М., 1914; Мистицизм и лирика: Из области мистической поэзии средневековья. Пг., 1917; Из жизни Духа. Варшава, 1935; Алексей Хомяков. Нью-Йорк, 1955; Преображение мира и жизни. Нью-Йорк, 1959; Единый поток жизни. Брюссель, 1973; О красоте в мире. Мадрид, 1974.

Лит.: Посвящается памяти Н. С. Арсеньева // Записки Русской академической группы США. Нью-Йорк, 1979. Т. \2,Ха-лизев В. Е. Арсеньев как философ, культуролог и литературовед//Лит. обозрение. 1994. № 1–2.

В. Е. Хализев

АРТЕМИЙ ТРОИЦКИЙ (ок. 1500–1570) – религиозный публицист. Монах Псково-Печерского монастыря, затем Порфирьевой пустыни на Белоозере, в 1551 г. – игумен Троице-Сергиевого монастыря. В 1553 г. за потворство еретикам соборным судом был осужден и сослан в Соловецкий монастырь, откуда бежал в Литву, где вел полемику с лютеранством и кальвинизмом. Автор 14 посланий Ивану Грозному, Курбскому и др. адресатам. Взгляды А. сложились под влиянием святоотеческой литературы, исихазма, Нила Сорского, Максима Грека. Процесс познания А. считал бесконечным: „премудрости путешествию нет конца“ и не признавал еретиками тех, кто „от неведения о чем усумнится или слово просто речет, хотя истину навыкнути“. При этом ложное мудрствование стремящегося к самоутверждению ума он отделял от истинного знания бескорыстной души. Через „смиренную мудрость“ она восходит к горней Премудрости, для чего необходимы сосредоточение духовных сил, оздоровление души и тела, нравственное самосовершенствование. Образец подлинного существования А. усматривал в уединенном скитском житии: „Инок премудрый спешит в селение безмолвно, в еже сотворит плод жизни“. В человеке А. выделял три начала: плотское (преестество, человеческое), душевное (естество, праведное), духовное (вышеестество, преподобное). Совр. ему эпоху он описал как „время плача“. Принципом социальной гармонии считал любовь, преодоление человеческой разобщенности и пороков видел в твердом соблюдении правил нравственного поведения. А. оказал заметное влияние на нестяжательские круги (см. Нестяжатели) в России.

С о ч.: Послания старца Артемия XVI века // Русская историческая библиотека. Спб., 1878. Т. 4. Стб. 1201–1448.

Л и т.: Садковский С. Артемий игумен Троицкий. М., 1892; Ви-линский С. Г. Послания старца Артемия. Одесса, 1906; Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 153–168.

М. Н. Громов

„АРХИВНЫЕ ЮНОШИ“ – так называли в 20-е гг. XIX в. молодых служащих Московского архива Коллегии иностранных дел. Архив представлял собой привилегированное учреждение с весьма свободным режимом работы. Здесь служили мн. хорошо образованные московские юноши, к-рых интересовал не только разбор, чтение и описание древн. документов. Архив прослыл сборищем „блестящей молодежи“, и звание „А. ю.“ сделалось весьма почетным. Из „А. ю.“ вскоре сформировалось два общества: одно – литературное, открытое, под председательством С. Е. Раича, другое – философское, члены к-рого собирались тайно и о существовании к-рого никому не говорили. Членами литературного об-ва были Тютчев, Н. В. Путята, Одоевский, В. П. Титов, Шевырев, Погодин, В. И. Оболенский, Д. П. Ознобишин, А. Н. Муравьев и др.

На заседаниях этого об-ва обсуждались в основном вопросы изящной словесности; проблемы философии, истории и др. наук задевались только мимоходом. Членами философского об-ва были Одоевский, Киреевский, Веневитинов, Н. М. Рожалин и Кошелев, в его заседаниях участвовали также Н. А. Мельгунов, Погодин, Титов и Шевырев. „Философы“ читали соч. нем. философов Канта, Фихте, Шеллинга, Окена, а также свои собственные философские работы и обменивались мнениями о прочитанном. Об-во это получило название „Общество любомудрия“. Собирались любомудры, как правило, у кн. Одоевского. Как вспоминал Кошелев, Одоевский председательствовал, „а Д. Веневитинов всего более говорил и своими речами часто приводил нас в восторг“. После 14 декабря 1825 г. Одоевский собрал своих друзей и в торжественной обстановке предал огню в камине устав обва и протоколы заседаний. Эпоха „А. ю.“ кончилась. Вскоре почти все члены философского кружка переехали на службу в Петербург.

Лит.: Кошелев А. И. Записки. М., 1991; Колюпанов Н. П. Биография Александра Ивановича Кошелева. М., 1889. Т. 1; Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Спб., 1888. Кн. 1; Бобров Е. А. Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Казань, 1899. Вып. 2; Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель. М., 1913. Т. 1; Каменский З. А. Московский кружок любомудров. М., 1980.

А. Т. Павлов

АСКЕТИЗМ (аскеза, от греч. ackesis – упражнение, подвижничество) – принцип поведения, основанный на ограничении пользования земными благами для достижения христианского нравственно-религиозного идеала, а также связанная с ним система взглядов, духовно-телесных упражнений. В Киевской и Московской Руси А. определил развитие отечественного любомудрия, что дало повод Бердяеву признать „аскетически-монашеское православие“ одним из кардинальных начал „формирования русской души“. В православной философии А. рассматривался прежде всего как идеальное средство для рождения подлинно человеческой личности, обретающей конкретное событие с Божиим миром, причем акцент делался на самопознавательном характере аскетических упражнений, особенно в творческом наследии митрополита Московского Платона (Левшина). Он сформулировал оригинальную концепцию „распятия миром“, предполагающую сугубо внутреннее противостояние земной жизни при внешнем пребывании инока в миру. Наметилась тенденция к активной социальной роли аскета, совершающего подвиг воздержания в обыденной жизни, согласно учению Григория Богослова и Василия Великого. XIX в. в особенности расширил круг общественных деятелей среди православных мыслителей (напр., митрополит Московский Филарет (Дроздов). Бухарев высказался за иноческую приязнь к грешникам как необходимое условие „деятельного следования за Христом“, стремясь найти взаимопонимание даже у редколлегии журн. „Современник“, к-рый, по его мнению, принял аскетический дух любви к истине, но придал ему ложное направление. Однако, поскольку социальная деятельность аскетов не принесла должных результатов и общественная жизнь России в XIX в. не одухотворилась христианскими началами, большинству православных философов пришлось вернуться к традиционному пониманию А. с его не только внутренним, но и внешним отстранением от злобы дня – в рамках „трансцендентного эгоизма“ (К. Н. Леонтьев). В нач. XX в. Флоренский вновь сделал акцент на аскетической „духоносности“ как единственно достижимом христианском идеале индивидуального порядка, социальным аналогом к-рого может выступить только частная дружба. Более того, он напомнил об органической взаимосвязи аскетики с воцерковленным мистическим созерцанием „неизреченного света“ Троицы, но никак не самого Христа. Эту же взаимосвязь подчеркивал Булгаков, ратуя за „безобразный“ характер православной мистики, что делало возможным оригинальное осмысление религиозного опыта каждым из христиан на началах А. И. А. Ильин принципиально подчеркивал „творчески-напряженное делание православно-восточной аскетики“. Бердяев, как и большинство представителей нового религиозного сознания, противостоял А. православия, выдвигая творчество как духовное освящение плоти.

Лит.: Корсунский И. Н. Святитель Филарет, митрополит Московский. Харьков, 1894; Феофан, епископ (Феофан Затворник). Путь ко спасению (Краткий очерк аскетики). Начертания христианского нравоучения. М, 1908 (фототип. изд. Брюссель, 1962); Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989; Он же. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990; Флоренский П. А. Столп и утверждение истины // Соч. М, 1990. Т. 1; Бухарев А. М. О духовных потребностях жизни. М., 1991;Ильин И. А. Аксиомы

религиозного опыта. М., 1993; Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998.

П. В. Калитин

АСМУС Валентин Фердинандович (18(30). 12.1894, Киев -5.06.1975, Москва) — философ, историк философии, логик. Окончил историко-филологический ф-т Киевского ун-та (1919), д-р философских наук (1940). С 1927 г. работал в Ин-те красной профессуры в Москве; с 1939 г. — проф. Московского ун-та, преподавал также в Академии коммунистического воспитания им. Н. К. Крупской и в Московском ин-те истории, философии и литературы (МИФЛИ). Старший научный сотрудник Ин-та философии АН СССР (с 1968) и Ин-та мировой литературы (с 1956). Действительный член Международного ин-та философии в Париже. Философская деятельность А. началась в Киеве, где в 1916 г. была опубликована его первая научная работа „О задачах музыкальной критики“, а в 1924 г. кн. „Очерк развития диалектического метода в новейшей философии от Канта до Ленина“ (переиздана в переработанном виде под названием „Очерки истории диалектики в новой философии“ (М.; Л., 1929). В 20-40-х гг. А. сотрудничал в журн. „Под знаменем марксизма“, „Вестник Коммунистической академии“, „На литературном посту“, „Советская музыка“, „Знамя“ и др. В работе „Маркс и буржуазный историзм“ (1933) А. подверг анализу ряд общих проблем философии истории, усматривая ее задачу в выяснении условий, при к-рых возможно историческое познание, в установлении особого характера исторического знания, определении отношения истории к др. наукам и т. д. В 30^Ю-е гт. А. опубликовал ряд статей, посвященных критике идеологов национал-социализма, в частности их попыток опереться на традицию нем. классической философии и представить Канта, Фихте, Гегеля и др. идейными предшественниками собственной теории (Фашистская фальсификация классической немецкой философии. М., 1942). В 50-70-е гг. вышли монографии А. о Демокрите, Платоне, Декарте, Руссо, Канте и др. Им был написан также ряд разделов для „Краткого очерка истории философии“ (М., 1960). В кн. „Проблема интуиции в философии и математике“ (М., 1963; 2-е изд. 1965) А. предпринял попытку выявить смысл и функцию понятия интуиции в конкретных философских концепциях, его роль в решении ключевых проблем гносеологии; показал, как менялось значение этого понятия в рационализме и эмпиризме XVII-XVIII вв., в нем. классической философии, в учениях А. Шопенгауэра, Б. Кроне, А. Бергсона. Особый раздел посвящен вопросам интуиции в математике кон. XIX — нач. XX в.: в теории Г. Кантора, философии математики А. Пуанкаре, интуиционизме. В сферу интересов А. входили и вопросы истории отечественной философии, литературы, эстетики. Он изучал творчество Чаадаева, Толстого, Чернышевского, Пушкина, М. Ю. Лермонтова, А. С. Грибоедова, Плеханова, Шпета, исследовал философскую ситуацию в России кон. XIX в. (Борьба философских течений в Московском университете в 70-х годах XIX века // Вопросы истории. 1946. № 1; Философия в Московском университете во второй половине XIX века // Учен. зап. МГУ. Филос. ф-т. М., 1958. Вып. 190; Консервативное гегельянство второй половины XIX века // Гегель и философия в России. М., 1974). В работах А. глубоко анализировались принципиальные вопросы теории и истории эстетики, рус. и зарубежной. А. исследовал рус. эстетику в сравнении с нем. и англ., выделяя такие ее особенности, как тесная сра-щенность эстетической мысли с живой практикой искусства и высокая роль художественной критики для философского развития об-ва, взгляд на искусство как способ преобразования жизни. В поле зрения А. находились и проблемы музыкальной эстетики; им посвящен ряд статей, вышедших в журн. „Советская музыка“ в 40-50-х гг. Важное место в творчестве А. занимали проблемы логики. В 1947 г. вышла кн. „Логика“. Позже им был написан ряд глав для коллективного труда „Логика“ (М., 1956). А в 1954 г. была опубликована кн. А. „Учение логики о доказательстве и опровержении“. В кон. 60 — нач. 70-х гг. А. участвовал в создании ряда сборников и учебных пособий по истории философии. Он продолжал исследования в области античной диалектики и нем. классической философии, а также готовил работу „Историко-философский процесс в изображении и оценке русского экзистенциализма“. Посмертно были опубликованы „Историко-философские этюды“, где объединены очерки А. по истории зап. философии от Платона до У. Джемса.

С о ч.: Избр. филос. труды: В 2 т. М., 1969-1971; Историко-философские этюды. М., 1984; В. С. Соловьев. Опыт философской биографии // Вопросы философии. 1988. № 6.

Л и т.: В. Ф. Асмус — педагог и мыслитель (к 100-летию со дня

рождения)//Вопросы философии. 1995. № 1. С. 31–51.

А. И. Абрамов

АСТАФЬЕВ Петр Евгеньевич (7(19). 12.1846, д. Евгеньев-ка Острогожского у. Воронежской губ. – 7(19). 04. 1893, Петербург) – философ, психолог, правовед. В 1864–1868 гг. учился в Московском ун-те; в 1872–1876 гг. – преподаватель философии права Демидовского юридического лицея в Ярославле; с 1881 г. – зав. университетским отд. лицея цесаревича Николая; с 1885 г. – цензор Московского цензурного комитета; в конце жизни – приват-доцент Московского ун-та. Главные труды А. написаны в 80 – нач. 90-х гг.; в них он отстаивал концепцию соотношения веры и знания вост. отцов церкви, отвергал „отвлеченный“ рационалистический „германский идеализм“, начиная с И. Канта, а также рационалистические тенденции в рус. пореформенном православии; критикуя „бессубъективное мировоззрение“, представления о философии, изучающей „внешний мир объектов“, объективный мир, он развивал спиритуалистическую персоналистскую концепцию, согласно к-рой началом всякой реальности и истинно сущим является мир субъективный, а изучение сознания субъекта выступает как первая и осн. задача философии; при этом „я“ мыслится как монада, представляющая собой конечный, ограниченный, условный момент, акт трансцендентной, „безусловной“, „творческой“ „божественной воли“; эта монада существует наряду с „бесчисленными мириадами“ др. внешних по отношению к „я“ монад. Свою философскую деятельность А. рассматривал как участие в разработке национальной рус. философии, призванной осуществить „истинный идеал философии“, синтезирующей ум, чувство и волю, истину, красоту и благо; под этим углом зрения А. высоко оценивал идеи славянофилов, панпсихизм Козлова, спиритуализм Лопатина, а также философские труды Вла-диславлева и Грота; из западноевропейских философов

А. более всего почитал Г. В. Лейбница, акцентируя в числе прочего его „славянское происхождение“, и Мэн де Бирана. А. - один из критиков взглядов Толстого и

В. С. Соловьева, он усматривал у них связь с реализмом и позитивизмом. Выступая в сфере философии истории, с одной стороны, против веры во всемогущество разума, в идеалы автоматического прогресса, равенства, в „светлое будущее“ космополитизма, эгалитаризма (на примере Спенсера, Кареева и др.), против пессимизма Э. Гартмана и А. Шопенгауэра – с другой, А., как и К. Н. Леонтьев, рассматривал „разнообразие“ характеров, стремлений, форм жизни, культуры и т. д. в качестве необходимого условия „нормальной“ общественной жизни, а „смешение“, „уравнение“ и „обезличивание“ форм человеческой жизни считал симптомом кризиса совр. ему об-ва. В либеральных кругах А. слыл ретроградом, чему в немалой степени способствовала его полемика с М. Нор-дау, одним из идеологов сионизма. Осн. направление психологических исследований А. - изучение психологии полов, особенно психического мира женщин; им выдвинут т. наз. закон „психического ритма“, согласно к-рому свойства душевной жизни зависят от скорости смены ощущений, чувств и стремлений.

С о ч.: Монизм или дуализм? Ярославль, 1873; Психический мир женщины. Его особенности, превосходства и недостатки. М., 1881; Понятие психического ритма как научное основание психологии полов. М., 1882; Страдания и наслаждения в жизни. Спб., 1885; Смысл истории и идеалы прогресса. М., 1885; Чувство как нравственное начало. М., 1886; Вера и знание в единстве мировоззрения: Опыт начал критической монадологии. М., 1893.

Лит.: Введенский А. И. Петр Евгеньевич Астафьев. Характеристика его философских и публицистических взглядов // Богословский вестник. 1893. № 6,Козлов А. П. Е. Астафьев как философ // Вопросы философии и психологии. 1893.№ 3(18).

В. Ф. Пустарнаков

АФАНАСЬЕВ Виктор Григорьевич (18.11.1922, с. Акта-ныш Татарской АССР – 10.04.1994, Москва) – философ и общественный деятель, специалист в области методологии науки, социальной философии и философских проблем управления. Д-р философских наук, проф., академик АН СССР (с 1981). Участник Великой Отечественной войны. Окончил исторический ф-т Читинского педагогического

ин-та (1950). С 1953 по 1960 г. – зам. директора, зав. кафедрой философии Челябинского педагогического ин-та. В 1959 г. рукопись А. „Основы философских знаний“ стала победителем конкурса на лучшее учебное пособие по философии. С 1960 г. в СССР книга выдержала 14 изданий. В 1960–1968 гг. – А. зам. руководителя, руководитель кафедры научного коммунизма АОН при ЦК КПСС. В 1968 – 1974 гг. – зам., первый зам. главного редактора газ. „Правда“, в 1974–1975 гг. – главный редактор журн. „Коммунист“, в 1976 – 1989 гг. – главный редактор „Правды“. Член ЦК КПСС с 1976 г. В 1-й пол. 60-х гг. в центре внимания А. - методологическая роль философии в научном познании, в первую очередь в сфере наук о живой природе, что нашло отражение в кн. „Проблемы целостности в философии и биологии“ (1964). В дальнейшем А. одним из первых в отечественной философии обратился к вопросам управления общественными процессами при социализме в условиях научно-технического прогресса и вызванных им перемен. В его работах рассматриваются различные аспекты системного подхода, теории организации, теории операций, информатики. По его инициативе и под его руководством на протяжении ряда лет выходила серия исследований „Научное управление обществом“, в к-рых разбирались теоретические и практические стороны этого сложного явления. А. исследовал специфику социальных процессов по сравнению с процессами экономическими и политическими, теоретические основы социальной политики государства, методы сбора и анализа социальной информации. В последние годы А. занимался вопросами организации и управления наукой, государственной политики в сфере науки. Опубликовал книгу мемуарно-публицистического характера, основанную на многолетнем опыте работы в средствах массовой информации. В последние годы жизни – на научной работе в РАН.

С о ч.: Научное управление обществом. М., 1968; Научно-техническая революция, управление, образование. М., 1972; Социальная информация и управление обществом. М., 1975; Человек и управление обществом. М., 1977; Системность и общество. М., 1980; Общество: системность, познание и управление. М., 1981; Мир живого: системность, эволюция и управление. М., 1984; Наука-беды и надежды. М., 1992; 4-явласть и 4 генсека. М., 1994.

Ю. Н. Солодухин

„АФИНЫ И ИЕРУСАЛИМ“- одно из осн. произв. Шестова. 1-я ч. книги была написана в 1926 г. (издана в 1932). О точной дате окончания книги в целом говорить трудно, 1-е полное ее изд. на рус. языке вышло в Париже в 1951 г. Задачей книги Шестов считал уяснение неправомерности притязаний „умозрительной“ философии на истину: к „умозрительным“ философам причислялись не только собственно рационалисты (Сократ, Аристотель, Спиноза, Гегель и др.), но и те религиозные философы, к-рые не отвергали радикально разум, а обращались к нему как к определенному способу доказательства. Истина, согласно Шестову, не связана со всеобщими и необходимыми положениями указанных философов, отказавшихся от чувств, воли, личной веры в пользу объективного понимания. Истина всецело зависит от Бога-Творца и свободной и неразумной веры в него человека. Религиозная философия начинается именно с веры человека в то, что для Бога нет ничего невозможного, ее целью является борьба за победу над смертью, за первозданную (т. е. бывшую у райского человека до грехопадения) свободу и добро. Шестов обнажает равнодушие необходимых истин, их власть над жизнью и душой отдельного человека, считая необходимым противопоставить им экзистенциальное мышление („человек хочет мыслить в тех категориях, в которых он живет, а не жить в тех категориях, в которых он приучился мыслить…“). В своем труде философ раскрывает недостатки и неправду „умозрения“ (1 и II ч.), невозможность примирения знания и веры (III ч.) и достоинства веры, или второго измерения мышления» (IV ч.). В I ч. – «Об источниках метафизических истин (Скованный Парменид)» – говорится о таинственной и противоестественной оторванности человека от «самого важного», от «истоков и начал жизни». Отсюда ясные и отчетливые истины разума оказываются несоизмеримыми ни с миром, ни с переживаниями человека. Выход состоит в «безумной» и «последней» борьбе души с равнодушием необходимости, с истинами, к-рые делают человека несвободным и побиваемым судьбой. В результате мышление меняется в своей сути, открывается «сверхъестественное зрение», при к-ром то, что видит человек, «(по его воле) становится тем, что есть», происходит изменение мира, связанное с проникновением в иную реальность бытия с иными, послушными человеку, законами. Истинный философ идет к окраинам жизни, дружит со смертью, заявляет свою волю и власть, причащается истинной свободе и Богу, готовому

отдать всю свою мощь человеку. У большинства же философов, даже если они опираются на интуицию, есть лишь стремление убедить «всех», т. е. они пишут о «нормальном», «разумном». Поэтому человек и оказывается в ограниченном мире со всеми его ужасами, без живого Бога и без надежды. Во II ч. – «В Фаларийском быке (Знание и свобода воли)» – в центре внимания Шестова «живые люди» (М. Лютер, Ф. Ницше, С. Кьеркегор), «рыцари веры» (Авраам, Моисей, Иов), а также история библейского грехопадения – основа его онтологии и антропологии. Знание генетически, начиная с первого греха, связано со злом и по своему существу исключает истину, т. е. веру. Согрешивший Адам своим страхом перед ничто (небытием) превращает последнее во всемогущую необходимость, а потом и в этическое, учащее находить блаженство даже в Фаларийском быке пыток. Надежды на пробуждение человека Шестов связывает с глубочайшими прозрениями: напр., с чувством парализованной воли (у Лютера), с вдохновениями, аналогичными опыту древних (у Ницше), с нарушением «вечных» законов (у Орфея), с бунтом библейского Иова против «фактов» и самого Бога. В III ч. – «О средневековой философии (Concupiscentia irresistibilis) (Непобедимое стремление)» – главной является проблема соотношения Афин, т. е. человеческой, естественной мудрости греков с их поклонением «вечным истинам», и Иерусалима, т. е. божественной, сверхъестественной мудрости библейской веры и «библейской философии». Шестов страстно доказывает невозможность «моста» между Афинами и Иерусалимом, к-рый начал строить Филон Александрийский и продолжили мн. философы Средних веков – Августин, Фома Аквинский и др. Он считает, что до сих пор защита Иерусалима, истин пророков и апостолов, т. е. иудейско-христианской философии, представленная в соч. П. Дамиани, Тертуллиана, позднее Ницше, Достоевского и др., терпела поражение, причинами чего явились и великая трудность понимания воспитанными на эллинах европейцами слова Божьего, и желание не просто верить, но и знать, и вера не в добрый и ничем не ограниченный произвол «Бога Авраама, Исаака, Иакова», а в разумного Бога философов. Между тем подлинная вера, согласно Шестову, – это «непостижимая творческая сила», к-рая «определяет и формирует бытие», делает реальной победу с помощью Творца над смертью и над мировым злом, исцеляет и восстанавливает целостность падшего человека. Вступлением к иудейско-христианской, или экзистенциальной, философии Шестов считает изречение Тертуллиана: «Верю, потому что бессмысленно»; ее сущность – в отрицании с библейских позиций всех знаний и морали Афин и преодолении самоочевидностей. Заключительная IV ч. – «О втором измерении мышления (Борьба и умозрение)» – составлена из разнообразных афоризмов, объединенных темой «нового измерения мышления». Для них характерны парадоксальность вопрошания, подобного тому, как разговаривали с Богом «наши праотцы». Утверждая безмерную тайну человека, Шестов делает вывод, что «за какой-то чертой» человеческой души и мышления открываются особые, незащищенные и недоказуемые истины, к-рые и являются для человека «самым важным». «А. и И.» выражают суть воззрений Шестова, его бескомпромиссной борьбы за освобожденного и богоподобного человека, за «иной», неизъяснимо совершенный мир и за невероятные, но реальные чудеса, открываемые, по его мнению, верой в Бога. Зеньковский писал, что именно в этом произв. Шестов «договаривает до конца»: «… истинная философия вытекает из того, что есть Бог», и именно она приближает нас к «подлинному бытию».

С о ч.: Афины и Иерусалим // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1.

Лит.: Шестов JJ. На весах Иова (Странствования по душам) // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2; Он же. Умозрение и откровение. Париж, 1964; Бердяев К А. Древо жизни и древо познания // Путь. 1929. № 18; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 81–92; Курабцев В. Л. Иерусалим Льва Шестова // Вестник МГУ. Сер. Философия. 1991. № 5; Wernham J. Two Russian Thinkers (An essay in Berdyaev and Shestov). Toronto, 1968. В. Л. Курабцев

БАБСТ Иван Кондратьевич (20.10(1.11).1823, г. Коротояк Воронежской губ. – 6(18).07.1881, с. Белавино Московской губ.) – экономист, историк; окончил философский ф-т Московского ун-та (1846), в 1852–1857 гг. – проф. Казанского, в 1857–1874 гг. – Московского ун-тов; соредактор журн. «Вестник промышленности»; с 1867 г. – управляющий Московским купеческим банком. По социально-политическим взглядам Б. - умеренный либерал, критик феодально-средневековых, отживших, ветхих «форм быта», сторонник «постепенных реформ», распространения в народе образования, роста промышленности и торговли, при условии «здорового» состояния др. отраслей народного хозяйства, развития «земледельческого» и «ремесленного» сословий; политический идеал Б. – «благоустроенная монархия». Отвергая социализм как

утопию, Б. тем не менее усматривал положительную сторону социалистических учений в критике недостатков «современной промышленной организации»; нек-рые его идеи одобряли Чернышевский и Добролюбов. Между тем Б. сохранял лояльность по отношению к религии, он вместе с Победоносцевым принял участие в критике «учений новейших материалистов», в к-рых человек, «ослепленный чувством гордости» и преувеличивший мощь своего разума, поставлен на место божества. Для философско-исторических взглядов Б. характерны: эволюционизм, плюралистическое понимание факторов исторического развития, элементы социологического реализма (признание уменьшающегося с развитием цивилизации влияния природы, в частности географической среды, на историю, а также «экономического материализма», усмотрение зависимости юридических и политических форм от развития экономики). Говоря о большом различии между историей России и Зап. Европы, Б. вместе с тем считал, что Россия проходит те же эпохи исторического развития, что и др. народы Европы; допуская ненасильственные формы ассимиляции народов, он выступал за «полноправие всех национальностей», критиковал подавление отдельных народов «во имя общечеловеческих начал», «во имя цивилизации»; «великорусское племя», по Б., имеет право стать «всемирно-историческим племенем».

С о ч.: Лейбниц. Биографический очерк // Современник. 1848. Т. 7. № 2. Отд. 4. С. 87–108; Государственные мужи древней Греции в эпоху ее распадения. М., 1851; Исторический метод в политической экономии // Русский вестник. 1856. Т. 3, кн. 1; О некоторых условиях, способствующих умножению народного капитала. М., 1857; От Москвы до Лейпцига.

М… 1859; Мысли о современных нуждах нашего народного хозяйства. М., 1860.

Лит.: Каратаев Н. К. И. Бабст // История русской экономической мысли. М., 1958. Т. 1,ч. 2. С. 455–461.

В. Ф. Пустарнаков

Б

БАЗАРОВ (наст. фам. Руднев) Владимир Александрович (27.07(8.08). 1874, Тула – 16.09.1939) – философ, экономист, публицист. В 1892–1897 гг. учился в Московском ун-те; с 1896 г. в социал-демократическом движении; примыкал к его левому крылу; с 1904 г. – большевик; после революции 1905–1907 гг. сблизился с меньшевиками, Октябрьскую революцию встретил отрицательно. В 1922–1930 гг. работал в Госплане СССР, занимался переводами философской и художественной литературы. Был незаконно репрессирован. Философия Б. представляет собой разновидность «философии пролетарской борьбы» (при иных акцентах она выступала как «философия практики», «философия действия», «философия коллективизма»), понимаемой в качестве познавательного орудия в производственно-трудовом взаимодействии с природой, в изменении общественной среды, в т. ч. хода исторического развития, путем активного вмешательства отдельных людей, партий и классов. Исходя из такого представления, Б. считал «первым фронтом» своей философской борьбы критику «идеалистической метафизики», «отвлеченного идеализма», занятых созерцанием или познанием «общего» (таковыми он считал «гносеологический абсолютизм» И. Канта, а также взгляды В. С. Соловьева, Бердяева, П. Б. Струве и др.). «Второй фронт» для Б. - борьба с «догматическим материализмом»: первоначально главным объектом его критики стал «иероглифический» материализм Плеханова и нек-рые философские идеи Ф. Энгельса, а после выхода в свет кн. «Материализм и эмпириокритицизм» – взгляды Ленина на философские проблемы, и в первую очередь на теорию отражения, к-рые Б. квалифицировал как «самокопийный» материализм. В качестве главных философских авторитетов для Б. выступали «критические позитивисты» Э. Мах и Р. Авенариус; опирался он также на гносеологические идеи А. Бергсона и прагматизм. Для философской концепции Б. характерна интерпретация теоретико-познавательных вопросов исходя из «практической» т. зр. Назначение интеллекта, по Б., не познание мира, а его преобразование. Все орудия познания в той или иной мере условны. Понятия – служебный аппарат, конструкции, назначение к-рых дать схему, облегчающую познание мира; критерием истины является ценность, зависимая от той цели, для к-рой познавательная категория применяется. В духе концепции «без субъекта нет объекта» Б. доказывал, что вне связи с человеческой практикой нет смысла говорить о природе как она есть «в себе», о единстве мира, об объективных формах его существования и законах развития. Уверенность в реальности внешнего мира он называл мистикой; пространство и время являются лишь «формами организации человеческого опыта». В сфере философии истории и

социологии Б. стоял на позициях исторического материализма, модифицированного рядом позитивистских идей и включающего элементы биологизма и социал-дарвинизма. Вместе с тем Б. много писал о роли в историческом процессе производственных отношений, отстаивал идею вторичного, производного характера надстроечных форм и вместе с тем их активной роли в истории и т. д. Занимаясь в 20-е гг. политэкономическими проблемами, Б. не отказался от своей общей методологической позитивистской ориентации и постулировал необходимость разработки социологии в «энергетическом аспекте», включения исследований общественных явлений в «геофизику».

С о ч.: Труд производительный и труд, образующий ценность. Спб., 1899; Авторитарная метафизика и автономная личность // Очерки реалистического мировоззрения. Спб., 1904; Анархический коммунизм и марксизм. Спб., 1906; Материал коллективного опыта и организующие его формы // Очерки философии коллективизма. 1909. Сб. 1; «Богоискательство» и «богостроительство» // Вершины. Спб., 1909. Кн. 1; На два фронта. Спб., 1910; Судьбы русского «идеализма» за последнее десятилетие // Из истории новейшей литературы. М., 1910; О философии действия // Современник. 1913. № 6, 7, 10; Энергетика и экономика // Базаров В. Капиталистические циклы и восстановительный процесс хозяйства СССР. М.; Л., 1927. С. 16–39.

Л и т.: История философии в СССР. М., 1971. Т. 4. С. 188–189.

В. Ф. Пустарнаков

БАКУНИН Михаил Александрович (18(30).05.1814, с. Пря-мухино Тверской губ. – 19.06(1.07). 1876, Берн, Швейцария) – революционер, философ, один из основателей народничества и теоретиков анархизма. Учился в Петербургском артиллерийском училище (1826–1832), затем служил в армии. В 1834 г. вышел в отставку и поселился в Москве, где познакомился со Станкевичем, а затем с Белинским и стал активным участником их кружка. В 1840 г. Б. уезжает за границу, сначала в Германию, где нек-рое время учился в Берлинском ун-те, но вскоре занялся общественно-политической деятельностью, установив дружеские контакты с рядом деятелей западноевропейских социально-политических и революционных движений (П. Ж. Прудон, К. Маркс и др.). Во время революции 1848–1849 гг. Б. - один из ее активнейших участников, за что дважды приговаривался (саксонским и австрийским судом) к смертной казни. В 1851 г. выдан российскому правительству и после длительного заключения в Петропавловской крепости сослан в Сибирь. В 1861 г. бежал из ссылки и вновь включился в революционное движение. В 1864 г. вступил в Международное товарищество рабочих (I Интернационал), своей пропагандой анархизма оказав большое влияние на ряд его региональных организаций. В 1872 г. усилиями марксистов Б. был исключен Гаагским конгрессом из Интернационала. На разных этапах жизни и деятельности Б. философия имела у него различный удельный вес. В кружке Станкевича – Белинского молодой Б. - философ по преимуществу, обладающий истинно спекулятивным талантом, причем его первые ст. «Гимназические речи Гегеля. Предисловие переводчика» (1838), «О философии» (1839–1840) воспринимались порой как образец философских соч. на рус. языке. Включившись в 40-х гг. в западноевропейское революционное движение, он пошел на разрыв не только с философией, но и со всякой теорией, надеясь на практическое разрешение социально-политических проблем. В 60-х гг. Б. вновь стал проявлять интерес к философской теории, что нашло свое выражение в разд. «Ан-титеологизм» его труда «Федерализм, социализм и анти-теологизм» (1867) и в самой большой, правда незаконченной и долго остававшейся неопубликованной, работе «Философские рассуждения о божественном призраке, о действительном мире и о человеке» (1870–1871). Вначале теоретическую опору своему умонастроению, носившему романтический характер, Б. нашел в соч. позднего И. Г. Фихте, И. В. Гёте, Ф. Шиллера, Жана Поля (Рихтера), Э. Гофмана. Со 2-й пол. 1836 г. он углубленно изучает философию Гегеля, толкуя ее как «философию действительности» и как средство преодоления романтизма. В целом философская позиция Б. кон. 30 – нач. 40-х гг. может быть квалифицирована как гегельянство, с оговоркой, что и в эти годы в его мировоззрении постепенно намечались практически-политические ориентации в духе левогегельянства. В 60-70-х гг. Б. переходит на позиции материализма, близкого к антропологическому, и воинствующего атеизма. Испытав определенное влияние О. Конта, позитивистом Б. не стал: он не сводил философию к наиболее общим выводам из науки, не был сторонником агностицизма. В центре его философских интересов – критика теологии и

метафизики как «утонченной» и «рационализированной» теологии, он отстаивает положения о «стремительной», «вечно подвижной», «деятельной», «плодотворной», «живой» материи, о законах «великолепно организованного» мира, о бесконечной Вселенной, о взаимодействии целого и каждой точки, о мировой причинности и взаимозависимости, о месте человека в мире, о позитивной и рациональной науке, приводящей к познанию истины. Последней ступенью, «увенчанием» философии выступает у Б. социология. Базисом всякого человеческого развития признается антропологическая и экономическая т. зр. Б. считает, что законы об-ва, законы «социального тела» – это продолжение законов «естественного тела»; история представляет собой постепенное отрицание первобытной животности человека, его удаление от чистой животности посредством развития человечности; осн. законами об-ва являются закон социальной солидарности и закон свободы; составным элементом свободы является бунт; если бунт человека против законов природы невозможен, возможен бунт человека как социального существа против двух осн. учреждений об-ва – церкви и государства. Узловой пункт бакунинской версии анархизма – концепция возникновения государства, его полного разрушения и установления безгосударственного общественного самоуправления. Государство, считал Б., зло, но зло исторически необходимое; об-во и государство не тождественны, государство – лишь временная историческая форма об-ва. Б. - не против всяких государственных форм вообще, а только против строго централизованного, авторитарного, чиновничье-бюрократического государства, освященного церковью, выступающего, по его мнению, орудием авторитарно-деспотического управления сверху, порабощения правящим привилегированным меньшинством большинства членов об-ва. Поэтому идеалом для него является общественное устройство, основанное на началах самоуправления, автономии и свободной федерации индивидов, общин, провинций и наций. Будущее об-во он определял как существующее на принципах равенства и справедливости, свободное от эксплуатации, т. е. социалистическое по своему характеру. Один из осн. принципов Б.: свобода без социализма – это несправедливость, а социализм без свободы – это рабство. Бакунинский антитеоло-гизм, воинствующий атеизм и материализм – значительная страница в истории не только рус, но и западноевропейской мысли 2-й пол. 60 – 1-й пол. 70-х гг. XIX в.

С о ч.: Избр. соч.: В 5 т. Пб.; М., 1919–1921; Собр. соч. и писем: В 4 т. М., 1934–1935; Философия. Социология. Политика. М, 1989; Archives Bakounine. Leiden, 1961–1981. Vol. 1–7.

Лит.: Корнилов А. А. Молодые годы Михаила Бакунина. Из истории русского романтизма. М., 1915; Owe/слое/О. М. Михаил Александрович Бакунин, его жизнь и деятельность, 1814–1876. М., 1926–1927. Т. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Идеологи русского народничества. М., 1966 (разд. «М. А. Бакунин»); Пирумова Н. М. Бакунин. М., 1970; Она же. Социальная доктрина М. А. Бакунина. М., 1990; Моисеев П. И. Критика философии М. Бакунина и современность. Иркутск, 1981 Графский В. Г. Бакунин. М., 1985; Пустарнаков В. Ф. М. А. Бакунин как философ // Бакунин М. Избр. филос. соч. и письма. М., 1987; Памяти М. А. Бакунина. М., 1990; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 238–242.

В. Ф. Пустарнаков

БАКУНИН Павел Александрович (1820–1900) – философ и общественный деятель. Брат М. А. Бакунина, под влиянием к-рого началось его увлечение гегелевской философией, достигшее апогея во время его пребывания в Берлине (1841–1842). После возвращения в Россию он служил в различных ведомствах, а во время Крымской войны добровольцем ушел в армию. В 60-х гг. принимает активное участие в земском движении. Литературное наследство Б. составляет две кн.: «Запоздалый голос сороковых годов (По поводу женского вопроса)» (1881). носящая публицистический характер, и философская работа «Основы веры и знания» (1886), в к-рой он признает себя учеником Гегеля, хотя и несколько по-особому трактует нек-рые положения нем. философа. Бог представляется Б. вечным самосознанием, источником и смыслом всякой действительности, в конечном счете «всеобщим разумом». Абсолютом. Для своего воплощения и проявления Абсолютное нуждается в «инобытии». К реальному бытию Б. применяет закон взаимовытеснения, называя его «мировым спором». Сущность «последнего» состоит в диалектическом проявлении абсолютного в мире. В конечном счете он разрешается лишь в красоте, к-рую Б. определяет как «бесконечную гармонию бесконечного противоречия». Обращаясь к вопросам антропологии, Б. делает акцент на творческом призвании человека. В этом

смысле действительность представляется ему вечно творящейся, являющейся произв. человека. Он строит своеобразную теорию бессмертия человека, его «вечности». «С естественной, эмпирической смертью человека, – пишет Б., - в нем умирает только то, что в нем еще не совершилось… что есть несовершенное, проходит или умирает лишь его эмпирически определенное существование, лишь та чувственная оболочка его бытия, в которой он жил». Его позицию Зеньковский характеризует как «религиозную романтику». Вера в Бога, религиозная сфера стоят, по Б., у истоков и определяют смысл всех сфер творчества.

Соч.: Запоздалый голос сороковых годов (По поводу женского вопроса). Спб., 1881; Основы веры и знания. Спб., 1886.

Л и т.: Оболенский В. А. Очерки минувшего. Белград, 1931; Чижевский Д. И. Гегель в России. Париж, 1939 (гл. 7). В. И. Приленский

БАРСОВ Антон Алексеевич (1.12.1730, Москва–21.12.1791, Москва) – философ, лингвист, переводчик, педагог. В 1738 г. поступил в низшую школу Славяно-греко-латинской академии. В 1748 г. в числе десяти лучших учеников направлен в Петербургский Академический ун-т, а в 1753 г., получив звание магистра философии и свободных наук, был оставлен при Академии для чтения лекций по математике и для переводов «ученых» соч. В 1761 г., после смерти Поповского, стал ординарным проф. кафедры красноречия (риторика, поэтика, рус. язык) Московского ун-та. Речью «О употреблении красноречия в Российской империи» Б. начал 30-летний курс университетских лекций, в к-рый обильно включал комментарии к соч. Цицерона, Вергилия, Платона, Горация и Теренция. В 1762 г. он перевел классическую «Краткую латинскую грамматику» Х. Цел-лация и избран в почетные члены Иенского лат. об-ва. Б. были переведены также «Наставления политические…» (2 ч.) Я. Ф. Бильфельда, раздел о метафизике из энциклопедии Д. Дидро для рус. ее издания (1770). Осн. трудом Б. была «Российская грамматика». Заказанный как пособие для учителей, этот труд по своему характеру представлял собой сугубо научное лингвистическое соч., оказавшее влияние на будущие споры о рус. языке. Особое место в научно-педагогической деятельности Б. (с 1783 г. он действительный член Российской Академии) занимали его речи, как образцы практического приложения теории элоквенции (красноречия). Он был постоянным оратором на торжественных актах ун-та и опубликовал «Собрание речей…» (1788), где содержались научные, педагогические и философские идеи. Все человеческое знание в форме различных наук, считал Б., сопричастно философии, «поелику она имеет власть рассуждать о всех без изъятия вещах по их причинам, то есть поелику она рассматривает союз и соединение причин с действиями». В «Речи о пользе учреждения Императорского Московского университета при открытии оного» Б. в заостренной форме поставил вопрос: для чего нужна философия? И дал ответ: «Без сомненья, для того, чтоб узнать, что может причиной быть нашего благополучия и отчего оное как действие последовать может? Притом философия приобучает разум к твердому познанию истины, чтоб оный напоследок знать мог, в чем наше истинное благополучие заключается; испытует естество Божие, рассматривает силы и свойства наших душ и из того определяет наши должности в рассуждении творца нашего…» В советской историографии делались неоднократные попытки интерпретации философского творчества Б. в русле просветительских и материалистических идей.

Соч.; Речь магистра Антона Барсова, говоренная при Московском университете сентября 6 дня 1760 г. // Сухомлинов М. И. История Российской Академии. Спб., 1878. Вып. 4.

Лит.: Кулябко Е. С. Замечательные питомцы Академического университета. Л., 1977.

А. И. Абрамов

БАРЯТИНСКИЙ Александр Петрович (7(18).01.1798-19(31).08.1844, Тобольск) – князь, декабрист, поэт и мыслитель. Воспитывался в иезуитском благородном пансионе в Петербурге, с 1817 г. – на военной службе. Вступив в Южное об-во декабристов, побуждаемый, по его словам, «идеей о конституции и о свободе крестьян», Б. сблизился с Пестелем, переводил его «Русскую правду» на фр. язык. Б. принадлежит неоконченное стихотворение «О боге», написанное на фр. языке (1824–1825), в к-ром с атеистических позиций он ведет полемику с

Вольтером. Бог изображается здесь как злодей, к-рый «вдыхает испарения дымящейся повсюду крови». Отрицая благость Бога и его существование, Б. пишет: «Ты сам пил без конца кровь беспомощной жертвы… это ты зубами бешеного пса сеешь повсюду смерть…» Здесь налицо моральное осуждение бытия Бога, не согласующегося, по Б., с царящим в мире злом и страданием и с образом всеблагого Верховного существа, управляющего миром: «Или он благ, но не всемогущ, или всемогущ, но не благ». Вслед за материалистами XVIII в. Б. утверждает, что невежество, страх и заблуждения породили веру в Бога в сознании людей. Б. призывает разбить алтарь, к-рого Бог не заслужил, ибо постоянная борьба и взаимное уничтожение свидетельствуют о несостоятельности догмата о «всеблагости» и «всемогуществе» стоящего над миром божества. Известному афоризму Вольтера о том, что, если бы Бога не существовало, его нужно было бы выдумать, Б. противопоставляет тезис: «Если бы даже Бог существовал — нужно было бы его отвергнуть». Отрицая разумность и целесообразность мира, Б. проводил мысль о естественном происхождении религии и об отсутствии сверхъестественного в природе. В ссылке Б. был главным оппонентом в спорах с религиозной «конгрегацией» декабристов.

С о ч.: Избр. социально-политические и филос. произв. декабристов. Л., 1951. Т. 2; Восстание декабристов: Материалы. М.; Л.: 1953. Т. 10.

Л и т.: История философии в СССР. М., 1968.Т.2.С. 170–196; Декабристы и русская культура. Л., 1975; Азадковский М. К. Страницы истории декабризма. Иркутск, 1991.

Е. В. Горбачева

БАТУРИН Пафнутий Сергеевич (1740 — 23.10(4.11). 1803, Минск) — писатель и философ. С 1754 по 1781 г. (с перерывами) служил в армии, в отставку вышел в чине подполковника. В 60-е гг. предпринял путешествие по Европе с образовательными целями. Б. занимал видные посты в Калужском и Тульском губернском правлении, затем служил на Украине и в Воронеже. Автор драматических произв., переводов и басен, Б. вошел в историю рус. философии благодаря своему трактату «Исследование книги о заблуждениях и истине» (написан в 1788, изд. в 1790), направленному против вышедшей в 1785 г. в рус. переводе книги фр. мистика Л.-К. Сен-Мартена «О заблуждениях и истине». Традиционно Б. считается критиком масонства «с позиций материалистического сенсуализма», однако мнение это вызывает серьезные возражения. Дело в том, что Б. критикует не масонство вообще, а книгу Сен-Мартена, чьи взгляды в самой масонской среде воспринимались крайне неоднозначно. Судя по тексту, Б., скорее всего, был деистом. Общий дух его работы сильно напоминает т. наз. «берлинское просвещение», связанное с именами Ф. Николаи и М. Мендельсона. Николаи полагал, что человеческая деятельность должна быть основана на практическом жизненном опыте, равно удаленном как от невежества и суеверия, так и от отвлеченных метафизических систем, направлена на достижение общего блага. Во главу угла, т. обр., ставилась практическая польза, насущные интересы жизни. Отсюда важное значение приобретала критика предрассудков. Б. критикует Сен-Мартена именно за то, что «заблуждения» фр. автора «расстраивают общественный образ жизни и состояние», а тем самым не способствуют «пользе человеческого рода». Б. свободно ориентируется в осн. направлениях западноевропейской научной мысли 40-70-х гг. XVIII в., восхваляет ученость и прогресс наук. Он призывает читателей доискиваться «доказательств ощутительных», «опытных», стремиться к «всевозможной ясности», бороться с «метафизическими вымышлениями». Просветительский пафос и резкий тон полемики также напоминают стиль Николаи. Доктрина Сен-Мартена, к-рый под пером Б. приобретает черты заурядного шарлатана, по-видимому, осталась Б. глубоко чуждой. Между тем традиции Сен-Мартена, «Иеремии Универсума», в истории философской мысли исследованы с достаточной подробностью. В частности, отмечается его влияние на таких мыслителей и литераторов, как Ж. де Местр, Дж. Лео-парди, А. Шопенгауэр, О. Конт, Ш. Фурье, Р. Шатобриан и Ж. Мишле. И тем не менее книга Б., несмотря на нек-рый налет поверхностного критицизма, представляет собой яркое и самобытное явление рус. философской мысли кон. XVIII в.

Соч.: Исследование книги о заблуждениях и истине // Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т. 2.

Лит.: Болдырев А. И. Проблема человека в русской философии XVIII века. М., 1986.

А. В. Панибратцев

БАХТИН Михаил Михайлович (5(17).П. 1895, Орел -7.03.1975, Москва) — философ, литературовед, эстетик, лингвист, культуролог. Учился в Новороссийском (Одесском) ун-те, окончил историко-филологический ф-т Петроградского ун-та. Международную известность и признание ему принесли прежде всего его фундаментальные труды о Достоевском и Ф. Рабле. В 30-е гг. подвергался преследованиям, был в ссылке, в течение 30 лет не имел возможности издавать свои работы. По этой причине три книги, написанные им (или в значительной части им), и несколько статей были опубликованы под именами друзей и сотрудников. В частности, две работы: «Фрейдизм: Критический очерк» (1927) и «Марксизм и философия языка» (1929, 1930) — вышли в свет под именем В. Н. Волошинова, а кн. «Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику» (1928) — под именем П. Н. Медведева. В творческой биографии Б. условно можно выделить три периода. Первый приходился на 20-е гг. и отмечен преобладанием философской проблематики. Второй длился с кон. 20-х до сер. 30-х гг. и отличался наибольшей широтой научных интересов. В этот период Б. издал один из главных и наиболее известных своих трудов — «Проблемы творчества Достоевского» (1929); последующие издания вышли под названием «Проблемы поэтики Достоевского». Здесь раскрывается сущность совершенного великим писателем эстетического переворота — создание полифонического, диалогического романа. В одной из трех упомянутых книг, подписанных друзьями Б., философская тема проецируется на проблематику языка, рассматриваемого через призму социологии и в полемике со сторонниками структурной лингвистики. Б. разрабатывает то, что сегодня именуют социолингвистикой, уделяя основное внимание прагматике языка. В др. книге критически анализируется концепция 3. Фрейда. Содержание третьей книги составляет полемика с представителями формальной школы (Якобсон, В. Б. Шкловский и др.), к-рым Б. противопоставляет социологическое и культурологическое понимание поэтики и поэтического языка. Третий период творчества Б. начинается с сер. 30-х гг. Здесь в центре его внимания — вопросы истории и теории литературы. Б. создает лишь отчасти сохранившуюся работу о Гёте, а также второй главный свой труд — «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1965, написана в 1940), где, помимо литературоведения, значительное место занимает культурология, в частности исследование народных праздников, карнавала, смеха в истории культуры и т. д. В последний год своей жизни Б. издает кн. «Вопросы литературы и эстетики» (1975), включив в нее исследования 30-х гг. Уже после его смерти опубликована «Эстетика словесного творчества» (1979), куда вошли работы первого и третьего периодов, а также «Литературно-критические статьи» (1986). В этих работах представлена методология литературоведения и гуманитарных наук. Концепция Б. в той или иной мере пересекается с феноменологией, экзистенциализмом, марксизмом, неокантианством, христианством и др. течениями. Феноменология и экзистенциализм вызывают у него интерес своим пристальным вниманием к человеку. Из марксизма он берет принцип историзма, но скептически смотрит на диалектику, полагая, что она вышла из диалога, чтобы вновь вернуться в него на более высоком уровне как диалог личностей. Диалогизм при этом выступает одновременно как метод, концепция мира и художественный стиль. В неокантианстве Б. привлекает деление наук на науки о природе и науки о культуре, однако он избегает их жесткого противопоставления. Христианские (православные) мотивы в исследованиях Б. проявляются в связи с темой любви к др., обращением к образу Христа как воплощению истины и абсолютных ценностей. Вместе с тем Б. довольно редко делал прямые ссылки на религию, оставаясь на позициях совр. науки и философии, но не впадая в крайности сциентизма. Наибольшее влияние на него оказал Достоевский, с к-рым его соединило глубокое духовное родство. В целом концепция Б. может быть определена как своеобразная герменевтика, принимающая форму диа-логизма или философии человека, к-рый ведет нескончаемый диалог с др. людьми и самим собой. Вне речевого текста и контекста человек для Б. не существует. Он отмечает, что главный пафос всего творчества Достоевского — борьба с овеществлением человека, всех человеческих отношений и ценностей в мире. Для Б. человек также выступает как неповторимая индивидуальность ^личность, как субъект, обладающий сознанием, мировоззрением и волей, к-рый мыслит, познает, действует и совершает поступки, неся полную ответственность за все содеянное. Однако Б. не наделяет человека самодостаточным бытием, отвергает индивидуализм и субъективизм. Вслед за Достоевским он «противостоит культуре принципиального и безысходного одиночества». «Субъективизации» он противопоставляет «персонализацию», считая, что первая ограничивается одним

только «я», тогда как вторая рассматривает «я» в отношениях с др. личностями, в связях между «я» и «другой», «я» и «ты». В основе человеческого лежит межчеловеческое, интерсубъективное, т. е. социальное. Необходимость взаимосвязи человеческих существ обнаруживается в простом акте восприятия одного человека др. Будучи единством двух аспектов — внутреннего и внешнего, души и тела, — сам себе я дан только внутренне и не могу увидеть самого себя извне. Для этого мне нужно либо зеркало, либо взгляд др. человека, его «кругозор» или «избыток видения», к-рый завершает, восполняет меня до целого. Два человеческих существа составляют минимум жизни и бытия. Быть для человека — значит общаться, быть для др. и через него — для себя. Говоря о социальности, Б. имеет в виду не экономическую («вещную») или политическую социальность, но духовную — нравственную, эстетическую, философскую и религиозную, в рамках к-рой происходит приобщение к высшим ценностям и отношения людей становятся узами братства. При разработке методологии гуманитарных наук Б. выступает против позитивистского сциентизма, к-рый ради естественно-научной строгости и точности готов «умертвить» все живое, пожертвовать «человеком в человеке», превращая его из субъекта в обычный объект. Он, в частности, упрекает структурную лингвистику в том, что она ограничивается изучением грамматической структуры высказывания, абстрагируясь от говорящего человека. В то же время Б. не считает обоснованным жесткое противопоставление естественных и гуманитарных наук. И те и др. используют обе формы познания — объяснение и понимание, однако для первых главным выступает объяснение, а для вторых — понимание. Своеобразие гуманитарного знания обусловлено двойственной природой человека, являющегося одновременно субъектом и объектом, воплощающего в себе единство свободы и необходимости. Как живое социальное существо человек включен в необходимые связи, и его поведение входит в компетенцию научного анализа и объяснения, опирающихся на социологические, психологические и биологические законы, подчиняющиеся требованиям строгости и точности. Когда же дело касается смысла и свободы, носителем к-рых является человек, выступающий уже как субъект, то здесь познание направлено на индивидуальное, его предметом является «выразительное и говорящее», а его критерием будет не точность, но глубина проникновения. Методом познания здесь становятся истолкование и понимание, принимающие форму диалога личностей. Именно такой путь ведет к постижению человека и выражаемого им смысла, к-рый выступает как «элемент свободы, пронизавший необходимость». В этом плане литературоведение сближается с самой литературой, какой она предстает в творчестве Достоевского. Анализируя последнее, Б. открывает в нем совершенно новый тип романа — диалогический и полифонический. Здесь автор перестает занимать внешнее положение по отношению к персонажам (вненаходимость) и вступает с ними в равноправный диалог. «Множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, подлинная полифония полноценных голосов» — в этом видит Б. главную особенность романов Достоевского. Позже он вносит уточнения в свою концепцию, заметно усиливая значение автора, возвращает ему нек-рые прежние преимущества и превосходство над героем, восстанавливает имевшую между ними иерархию. Он считает, что автор должен сохранить свою позицию вне-находимости и связанный с ней избыток видения и понимания, подчеркивая, однако, их диалогический характер. Он также отмечает, что автор не может стать одним из образов романа, ибо является «природой творящей», а не «природой сотворенной». Говоря об эстетических взглядах Б., нельзя не упомянуть о его отношении к формальной школе. Внешне здесь имеется определенное сходство: общий интерес к языку, совпадающая терминология (форма, конструкция, система), связь с эстетикой романтизма, однако на этом основании Б. нельзя относить к формальной школе. Формалисты стремились выделить некую «поэтичность» и «литературность» в чистом виде, как совокупность нек-рых общих и трансисторических формальных черт и приемов. Б. же считает, что вне связи с культурой и ее историей литература не существует. Он рассматривает литературное произв. как сложное единство материала, формы и смысла, где осн. организующим элементом выступает ценностно-смысловой аспект, архитектоника произв. В структурно-семиотических исследованиях, являющихся продолжением и развитием идей формальной школы, он положительно оценивает те работы, авторы к-рых стремятся понять литературу в «дифференцированном единстве всей культуры эпохи». Критикуя формальную школу, не находящую достойного места для человека, Б. не менее критически смотрит на тенденцию, к-рая берет за точку отсчета изолированного индивида (в русле формулы «стиль — это человек»), ибо для понимания стиля ему нужно по меньшей мере два человека, а в пределе — все культурное поле.

возникающее из интерсубъективных отношений людей. Он против любых

крайностей, к-рые ведут или к догматизму, или к релятивизму, к-рые «одинаково исключают всякий подлинный диалог, делая его либо ненужным (релятивизм), либо невозможным (догматизм)».

С о ч.: Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972; Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965; Эстетика словесного творчества. М., 1979; Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.

Л и т.: Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991; М. М. Бахтин как философ. М., 1992; М. Бахтин и философская культура XX века. Спб., 1991; М. М. Бахтин: pro et contra: В 2 т. Спб., 2001–2002.

Д. А. Силичев

БАХТИН Николай Михайлович (20.03(1.04). 1894, Орел -9.07.1950, Бирмингем, Великобритания) – философ, филолог, старший братМ. М. Бахтина. В 1912 г., закончив 1 – ю Виленскую гимназию, переехал в Одессу и поступил в Новороссийский ун-т на историко-филологический ф-т, в 1913 г. перевелся в Петербургский. Здесь его и застигла 1 – я мировая война, не давшая завершить образования. К началу Февральской революции Б. закончил Николаевское кавалерийское училище, в октябре 1918 г. вступил в Добровольческую армию, участвовал в боях, после разгрома белой армии эмигрировал. Был завербован на 5 лет в Иностранный легион, воевал в Алжире. После тяжелого ранения вышел в отставку и в 1924 г. перебрался в Париж. Здесь он становится сотрудником еженедельника (с сер. 1927 – ежемесячника) «Звено», где пишет статьи по литературе, филологии, философии. Говоря о Б. - философе, обычно упоминают о его «ницшеанстве» и «кантианстве», сам он отмечал и воздействие на него идей Ф. Ф. Зелинского, Гуссерля, несомненно и влияние на Б. работ П. Валери, значительную роль в формировании его взглядов сыграла эллинская культура. Многое в его мировоззрении определил опыт Иностранного легиона: обыденность риска, ситуации волевого решения. Умение из мн. направлений сделать выбор, мужество отказаться от мн. возможностей в пользу одной становятся лейтмотивом его философских и филологических работ. В поле внимания Б. были и мыслители прошлого (Ницше, К. Н. Леонтьев, Паскаль), и совр. течения философии (фрейдизм, неотомизм, шпенглерианство и др.), новые идеи в филологии (здесь особенно выделяются работы о формальном методе, к-рый, согласно Б., имеет свои ограничения, он способен дать ценные результаты в раскрытии структуры любого словесного объекта, однако лишь общее, философское уяснение природы целостного слова дает последнее основание всем частным методам). Ряд статей и выступлений Б. был посвящен совр. поэзии, переживающей, по его мнению, кризис, к-рый определяется изменениями в языковом сознании. Изначально поэтическое слово было заклинательным, произносимым. В такой поэзии отчетливей и тверже логический остов, а сам материал распределен во времени, со своими кульминациями и спадами. В новейшей поэзии на передний план выходит «незвучащая музыка» слова, тем самым затушевывается ее логический строй. Поэзия становится «келейной», превращается в искусство тончайших узоров, в к-рые надо вникать внимательно и многократно. Такая «мыслимая» поэзия, удаляя звук, умалила и смысл. Поэт-заклинатель (Орфей) сменился поэтом-ремесленником, к-рый изготовляет безделушки для узкого круга любителей. С 1926 г. на страницах «Звена» появляются диалоги и «разговоры» Б.: «О современности», «Похвала смерти», «О созерцании», «Об оптимизме», «О разуме» и др. Несомненно, в выборе жанра сказалось стремление следовать античной традиции, хотя не менее очевидно и влияние традиции рус. («Русские ночи» Одоевского, «Три разговора» В. С. Соловьева, «На пиру богов» Булгакова и др.). Среди героев этих произв. часто встречаются «Поэт», «Философ» и «Филолог», и, поскольку сам Б. в разные годы жизни выступал в каждой из этих «ролей», решить с полной определенностью, кто из героев диалогов и разговоров представляет взгляды самого Б., не всегда возможно. В целом эти произв. подобны фрагментам длительного спора с самим собой. Кульминацией его творческой деятельности в эмиграции стали лекции на тему «Современность и наследие эллинства» (1. «История и миф», 2. «От Гомера к трагедии», 3. «Торжество и разложение трагической концепции мира» и 4. «О возможности и условиях нового Возрождения»), прочитанные в феврале – нач. марта 1927 г. (краткое изложение см.: Звено. 1927. 20 и 27 марта). Этот лекционный цикл сделал имя Б. популярным, и его идеи нашли отражение в его последующих итоговых работах. В «Антиномии культуры» (Новый корабль. 1928. № 3) Б. вскрывает трагедию человеческого самосознания. По его мнению, для человека культура – это и средство оградить себя от враждебных сил хаоса, перед к-рыми он беззащитен, и орудие самоутверждения: человек хочет с ее

помощью навязать свой порядок природе, надчеловеческому строю вещей и тем самым стать свободным. Но, совершенствуя культуру, он, перестав быть рабом стихийных космических сил, попадает в еще большую зависимость от самой культуры, и даже его восстание против нее уже предусмотрено в ней и учтено. Из орудия самоутверждения культура с неизбежностью становится для человека орудием самоотрицания. Отвергнуть путь творчества, созидания культуры, к-рая несет в себе свое отрицание, человек не может, и эта антиномия может быть преодолена только вместе с его бытием. Эссе «Разложение личности и внутренняя жизнь» (Числа. 1930/31. № 4) — последняя работа Б., опубликованная им на рус. языке. Здесь он обращается к двойственности существования совр. человека, жизнь к-рого проходит одновременно в двух независимых друг от друга планах: внешнем (сон, еда, служба) и внутреннем (мысли, чувства). Если в живой природе между желанием или внешним воздействием и последующим действием нет никакого несоответствия, т. е. налицо полное тождество внешнего и внутреннего, то человек, обладая сознанием, свободой выбора между несколькими равно осуществимыми действиями (а также и свободой уклониться от активного выбора), приходит к разладу между внешней и внутренней жизнью. Свое единство, цельность человек должен еще завоевать. Но это возможно лишь тогда, когда сознание выполняет роль предварения действия. Цельность личности — в умении утвердить одни возможности и мужественно отречься от др., чтобы в действии (физическом или мыслительном) достигнуть творческого тождества внешнего и внутреннего. Если же сознание превращается в самоцель, то человек погружается во «внутреннюю жизнь», питая ее суррогатами действительной жизни: совр. искусством, газетами, алкоголем, и тем самым отказывается от цельности. Когда он жадно цепляется за все противоречивые возможности или трусливо пасует перед выбором, когда он ищет свое «Я» через самоанализ и интроспекцию (как, напр., в романах М. Пруста), он находит лишь душевные атомы, не связанные друг с другом психические клочки: личности при нарушении живого тождества внешнего и внутреннего уже нет. В 1932 г. Б. переселился в Великобританию (к этому времени он успел закончить Сорбонну), где начинается новая страница в его жизни. Здесь он получил степень доктора филологии, преподавал в Бирмингеме. К нач. 2-й мировой войны Б. стал коммунистом. Его творчество англ. периода (лекции и эссе) было собрано в кн.: Bachtin N. Lectures and Essays. Birmingham, 1963.

С о ч.: Из жизни идей: Статьи. Эссе. Диалоги. М., 1995.

Л и т.: Адамович Г. Литературные беседы // Звено. 1927. 13 марта; Он же. Памяти необыкновенного человека // Новое русское слово. 1950. 24 сентября. С. 8; Грибанов А. Б. Н. М. Бахтин в начале 1930-х годов (К творческой биографии) // Шестые Тыняновские чтения. Рига; М., 1992; Осовский О. Е. Николай Бахтин на страницах журнала «Звено» (1926–1928) // Российский литературоведческий журнал. 1994. № 4.

С. Р. Федякин

БАШКИН Матвей Семенович (ум. не ранее 1554) — вольнодумец XVI в. Принадлежал к т. наз. Избранной тысяче дворян. Оказался невольно связан с боярской оппозицией. В результате ложных доносов был обвинен в отрицании Троицы, уничижении божественной сущности Христа и Св. Духа (на том основании, что сочинил молитву к единому началу — Богу Отцу). Церковный собор признал Б. виновным в ереси. В 1553 г. заточен в Иосифо-Волоко-ламский монастырь. Через полгода состоялся новый собор, после к-рого, предположительно, он был сожжен. Б, представляет собой яркий пример рус. средневекового правдолюбца, искателя добра и справедливости. Вслед за Нилом Сорским и др. белозерскими старцами ставил «сущность выше формы, внутреннее выше внешнего» (Костомаров), отстаивал принципы любви, равенства и братства всех людей, присущие первоначальному христианству. Своих холопов отпустил на волю, уничтожив кабальные записи. Критиковал различные злоупотребления в религиозной и социальной сферах, при этом призывал не поддаваться вражде, ненависти и др. мирским соблазнам. Собственных соч. не сохранилось. О воззрениях Б. можно узнать из двух «жалобниц» Симеона и Сильвестра, Соборной грамоты в Соловецкий монастырь о заключении игумена Артемия и из послания Ивана Васильевича Максиму Греку о ереси Б.

Лит.: Кшбанов А. И. Реформационные движения в России в XIV-нач. XVI в. М., 1960.

Е. Н. Бутузкина.

БЕЗОБРАЗОВА Мария Владимировна (29.05(10.06). 1857, Петербург – 2(15).09.1914, Москва) – философ и историограф рус. философии. Изучала философию в Лейпцигском, Цюрихском ун-тах. В 1891 в Бернском ун-те получает степень доктора философии за диссертацию, основанную на материалах по древнерус. философии рукописных отделов библиотек Москвы, Петербурга, Киева. Вернувшись в Россию, читает публичные лекции и в 1892 г. издает свой первый сб. статей «Философские этюды». Б. принимала активное участие в открытии первого в России «Русского женского взаимно-благотворительного общества» (1895), а в 1910 – основала «Этическое общество». Собственную философскую позицию (вслед за нем. философом Р. Эйкеном – ее наставником в философии) определяла как «этический идеализм». Ей же принадлежала идея создания Петербургского философского об-ва. Анализируя рус. философию, Б. усматривает в ней склонность к этике и мистицизму, с одной стороны, и к материализму – с другой. Мистицизм проявил себя в аскетизме Древней Руси, масонстве XVIII в., теософии кон. XIX в. Материализм же обнаруживается во влиянии, какое в XVIII в. имели энциклопедисты, а в XIX в. – Бюхнер и Молешотт. Вместе с тем, считает Б., возможен вопрос: «Не в этике ли укоренен и мистицизм и материализм и не из практической ли философии выводится философия теоретическая? Не следует ли из этого тот вывод, что основные вопросы русских облачались в этическую проблему и выражались в форме „как должно жить“? В таком случае, развитие нашей философии должно было бы быть своеобразным и, возможно, оригинальным». Первый период истории рус. философии, по мнению Б., длился с X по 1-ю пол. XVI в., второй – со 2-й пол. XVI и до кон. XVIII, третий – с кон. XVIII и до кон. XIX в. Диссертация Б. была посвящена в основном изучению первого периода. В этот период «отцом русской философии», по ее мнению, явился болгарский экзарх Иоанн, поскольку он своими переводами византийских трактатов по философии «способствовал созданию славянского философского языка и многие из использованных при этом терминов до сих пор употребляются в русском языке». В своей диссертации Б. анализировала «Диоптру» Филиппа Пустынника (в списках XIV–XVI вв.), «Пчелу» (в списках XIV–XVII вв.), монастырский Устав Нила Сорского и ряд др. источников по древнерус. философии. Из ее работ по истории рус. философии следует отметить также «Психологию XVIII в.», «Тайная тайных» (см.: Исследования, лекции, мелочи. Спб., 1914).

Соч.: Философские этюды. М., 1892; Заметка о «Диоптре». Спб., 1893; Краткий обзор существенных моментов истории философии. М., 1894; О великой науке Раймунда Люллия в рукописях XVII века. Спб., 1894; Что такое введение в философию? (Из лекций, читанных в Педагогическом музее военно-учебных заведений в С.-Петербурге) // Вопросы философии и психологии. 1897, № 37; Творения Св. Дионисия Ареопагита. Сергиев Посад, 1898; Изречения Св. Кирилла и Послания митрополита Никифора. Спб., 1898; Публичные лекции. М., 1901; Мысли, афоризмы и негативы. Спб., 1902; Розовое и черное из моей жизни. Спб., 1911; О безнравственности. Спб., 1911; Из одного альбома. Спб., 1912; Исследования, лекции, мелочи. Спб., 1914.

Лит.: Ванчугов В. В. Женщины в философии: Из истории философии в России XIX – нач. XX в. М… 1996.

В. В. Ванчугов

БЕЛИНСКИЙ Виссарион Григорьевич (30.05(11.06). 1811, Свеаборг, ныне Суоменлинна, Финляндия -26.05(7.06). 1848, Петербург) – социальный мыслитель, литературный критик и публицист. В 1829–1832 гг. учился как «казеннокоштный» студент на словесном отд. философского ф-та Московского ун-та. Написанная им в 1830 г. антикрепостническая драма «Дмитрий Калинин» была запрещена к публикации Московским цензурным комитетом. В 1833 г. Б. сблизился со Станкевичем и участниками его философского кружка (К. С. Аксаковым, М. А. Бакуниным, Боткиным, Катковым и др.), познакомившими его с нем. философией. В 1834–1836 гг. Б. стал ведущим критиком в изданиях Надеждина «Телескоп» и «Молва»; опубликовал принесшие ему широкую известность «Литературные мечтания» (1834) и др. произв. Позднее, переехав из Москвы в Петербург, сотрудничал в «Отечественных записках» (1839–1846) и «Современнике» (с 1846). В статьях и литературных обзорах Б. глубоко проанализировал творчество совр. ему писателей – Жуковского, Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Гоголя, Достоевского, А. В. Кольцова, И. С. Тургенева, Н. А. Некрасова и др. – и на мн. из них оказал влияние. Он отстаивал принципы реализма, «натуральной школы», яркими представителями к-рых считал Пушкина

и Гоголя. Работы Б. имели большой успех, особенно в студенческой среде. «На его статьях воспитывалась вся учащаяся молодежь», – писал Герцен в работе «О развитии революционных идей в России» (1851). И. С. Аксаков вспоминал: «Много я ездил по России: имя Белинского известно каждому сколько-нибудь мыслящему юноше… Нет ни одного учителя гимназии в губернских городах, который бы не знал наизусть письма Белинского к Гоголю» (Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: В 4 т. М., 1892. Т. 3. С. 290). Философские воззрения Б. претерпели сложную эволюцию: от увлечения нем. идеалистической философией, и особенно Гегелем в период т. наз. «примирения с действительностью» (1837–1839), критик перешел на позиции отрицания совр. ему действительности, критического отношения к гегелевской философии; эволюционировал в сторону материалистического мировоззрения, разделял взгляды Герцена, изложенные в его «Письмах об изучении природы» (1844–1845). Большой интерес представляют социально-философские взгляды Б., его учение о чеювеке, об-ве и истории, изложенные в работах 40-х гг. В них он рассматривал об-во как живой социальный организм («идеальную личность»), трактуя историю как необходимый и закономерный процесс. Говоря о диалектике общественного развития, Б. подчеркивал, что личность есть предпосылка и продукт истории, субъект исторического творчества. Отправным пунктом его размышлений о человеке и об-ве было неприятие панлогизма Гегеля. Провозгласив идею освобождения личности от «гнусных оков неразумной действительности», он выступил с критикой гегелевской философии истории. Субъект у Гегеля, писал он, «не сам себе цель, но средство для мгновенного выражения общего, а это общее является у него в отношении к субъекту Молохом…» (Поли. собр. соч. Т. 12. С. 22). Для Б. же судьба субъекта, личности важнее гегелевской всеобщности (Там же). Считая конкретного индивида субъектом и целью истории, Б. вместе с тем подчеркивал огромное влияние на человека об-ва. «Создает человека природа, – писал он, – но развивает и образует его общество» (Т. 7. С. 485). Человек, по его словам, зависит от об-ва и в образе мыслей, и в образе своего действия; зло скрывается не в человеке, а в об-ве; не природа, а социальные порядки – причина того, что «личность у нас только наклевывается, оттого гоголевские типы у нас – пока самые верные русские типы» (Т. 12. С. 433). Б. затрагивал понятия «потребность», «интерес», «цель», к-рым отводил особую роль при обосновании принципа активности личности. Человек, по Б., являясь частью природы, деятельно ей противостоит: «Человек бывает животным только до появления в нем первых признаков сознания; с этой поры он отделяется от природы и, вооруженный искусством, борется с нею всю жизнь свою» (Т. 6. С. 452). Посредством труда человек изменяет то, что дано ему природой, совершенствуется сам. Присущее человеку активное отношение к действительности основывается на необходимости удовлетворения жизненных потребностей. Анализируя роман Э. Сю «Парижские тайны», Б. отмечал, что энтузиазм и активность народ проявляет лишь в том случае, когда отстаивает свои интересы. Он подчеркивал значение идеала, цели в процессе развития социальной активности: «Без цели нет деятельности, без интересов нет цели, а <без> деятельности нет жизни»; источником интересов, целей и деятельности является «субстанция общественной жизни» (Т. 12. С. 67). Б. отмечал, что к осознанию необходимости определенного исторического действия сначала приходят отдельные личности, к-рые и выступают его инициаторами, формулируя цель социального преобразования. Эта особенность цели в формировании активности масс и обусловила его пристальный интерес к вопросу о взаимоотношениях гения (выдающейся личности) и народа в ходе развития об-ва. Значительным вкладом в разработку проблемы личности явились взгляды Б. на свободу деятельности. Он исходил из того, что индивид в наибольшей степени проявляет активность в той области социальной жизни, где чувствует себя человеком, утверждает себя как личность. Поэтому он не может примириться с действительностью, к-рая лишает его средств к развитию, и в первую очередь стремится создать условия, позволяющие ему реализовать и совершенствовать свои способности. Отсюда Б. делал вывод, что нормальное развитие личности и проявление ее активности возможно лишь в об-ве, свободном от эксплуатации; будущее России и всего человечества он связывал с социализмом. В 1841 г. в письме к Боткину он писал: «Итак, я теперь в новой крайности, – это идея социализма, которая стала для меня идеею идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфою и омегою веры и знания» (Т. 12. С. 66). Свои идеи Б. отстаивал, в частности, в полемике с А. С. Хомяковым и др. идеологами славянофильства («Взгляд на русскую литературу 1846 года», «Письмо к Гоголю» (1847) и др. работы). Б. считал высоконравственной деятельность, направленную на защиту интересов угнетенных масс и посвященную делу их освобождения. В отзыве на роман Достоевского «Бедные люди» он писал: «Честь и слава молодому поэту, муза которого любит людей на чердаках и в подвалах и говорит о них обитателям раззолоченных палат: „Ведь

это тоже люди, ваши братья!“ Б. одним из первых начал осмысление темы „личность и история“.

„личность и общество“, и эта тема особенно обстоятельно и остро разрабатывалась рус. мыслью. Разработку этой темы с различных теоретических позиций продолжили мн. отечественные мыслители. Влияние Б. на развитие рус. философской и общественной мысли подчеркивали Чернышевский, Достоевский, Плеханов, Бердяев, Розанов, Ленин, Шпет, Зеньковский и др.

С о ч.: Поли. собр. соч.: В 13 т. М., 1953–1959; Литературное наследство. М» 1948–1951. Т. 55–57.

Лит.: Чернышевский П. Г. Очерки гоголевского периода русской литературы // Поли. собр. соч. М., 1947. Т. 3; Розанов

В. В. В. Г. Белинский // Розанов В. В. О писательстве и писателях. М, 1995; Плеханов В. Г. Белинский и разумная действительность // Избр. филос. произв.: В 5 т. М, 1958. Т. 4. С. 417–467; Он же. В. Г. Белинский // Там же. С. 468^197; Ленин В. И. Из прошлого рабочей печати в России // Поли. собр. соч. Т. 25; Иванов-Разумник Р. В. Книга о Белинском. Пг, 1923; Щукин

С. Е. Белинский и социализм. М., 1929; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 2. С. 59–72; Кирпо-тин В. Я. Достоевский и Белинский. М., 1960; Поляков М. Я. Виссарион Белинский. Личность – идеи – эпоха. М., 1960;№-чаева В. С. В. Г. Белинский. Жизнь и творчество. 1836–1841. М., 1961; Она же. В. Г. Белинский. Жизнь и творчество. 1842–1848. М, \9ы,Хайкин А. Л. Этика Белинского. Тамбов, 1961; Апрышко П. П. В. Г. Белинский как идеолог русской революционной молодежи и современность // Современная идеологическая борьба и молодежь. М., 1973; Григорян М. М. Белинский и проблема действительности в философии Гегеля // Гегель и философия в России. М., 1974; Филатова Е. М. Белинский. М., 1976; Соболев П. В. Эстетика Белинского. М., \97S;Lampert E. Studies in Rebellion. L., 1957. P. 3–78; Russian Philosophy. Chicago, 1965. Vol. LP. 3-15, 232–285;PomperPh. The Russian Revolutionary Intelligentsia. N. Y., 1970. P. 1–52; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 165–172.

П. П. Апрышко

БЕЛОВ Павел Тихонович (19.12.1910(1.01.1911) – 8.10.1977, Москва) – историк рус. философии, д-р филос. наук, проф. В 1933 г. окончил рабфак и поступил в МИФЛИ. В 1939–1941 гг. работал в ВПШ. В 1941–1945 гг., во время Великой Отечественной войны находился на политической работе в армии. В 1947 г. защитил кандидатскую диссертацию, посвященную мировоззрению Писарева. Преподавал в АОН при ЦК КПСС и в МГУ. В 1952–1955 гг. занимал должность зав. сектором диалектического материализма Ин-та философии АН СССР, затем преподавал в ряде учебных заведений. Б. одним из первых обратился к исследованию философского наследия рус. естествоиспытателей, взгляды к-рых характеризовал как один из видов философского материализма.

С о ч.: Материализм Сеченова. М., 1949; И. В. Мичурин как диалектический материалист. М., 1949; Основные этапы истории социалистических учений. М… 1958; Философия выдающихся русских естествоиспытателей 2-й пол. XIX – нач. XX в. М., 1970.

Г. В. Жданова

БЕЛОСЕЛЬСКИЙ-БЕЛОЗЕРСКИЙ Александр Михай лович (1752-28.12.1809/7.01.1810, Петербург) – дипломат, философ, литератор. Происходил из старинного княжеского рода. Получил образование в Лондоне, где его дяди граф П. Г. Чернышев был посланником, и в Берлине у Д. Тьебо – члена Прусской академии, секретаря Фридриха II. Образовательные задачи выполнило и его знакомство в 1775–1778 гг. с музеями, театрами, музыкальными салонами Франции и Италии. Б.-Б. знал лично или состоял в переписке с Вольтером, Руссо, Мармонтелем, Лагарпом, Делилем, Нежоном и др., в общении с к-рыми формировалось его мировоззрение. Первая же опубликованная им работа – послание к Вольтеру (Mercure de France. 1775. Mai. P. 176–178) содержала изложение его философских взглядов. Б.-Б. был членом Российской Академии (с 1800), Академии наук (с 1809) и Академии художеств, а также членом Академии словесности в Нан-си и Академии древностей в Касселе. С 1779 г. Б.-Б. на

дипломатической службе: посланником в Дрездене (до

1790), при посольстве в Вене (до 1792), посланником в Сардинии (до 1793). Дальнейшую службу продолжил при дворах Павла и Александра I. В истории рус. философии имя Б.-Б. известно мало, гл. обр. потому, что его работы, такие, как «Dianyologie, ou Tableau philosophique de l'entendement» (Dresden, 1790; Londres, 1791; Freiberg,

1791) («Дианиология, или Философические картины познания»), и др. не переведены на рус. язык. В 1795 г. «Дианиология» с письмом И. Канта, назвавшего ее «прекрасной работой», была подготовлена к печати на рус. языке, но издание не состоялось.

С о ч.: Дианиология // Историко-философский ежегодник. 1988. М., 1988.

Лит.: Алексеева Е. Г. «Зеленый альбом». Жизнь и деятельность князя Александра Михайловича Белосельского-Белозерского. Нью-Йорк, 1958; ГулыгаА. Из забытого // Наука и жизнь. 1977. № 3; Mazon A. Deux Russe ecrivains francais. Alexandre Beloselski et la prince Elim. P., 1964; Гулыга А. В. А. М. Бело-сельский и его трактат «Дианиология» // Историко-философский ежегодник. 1988. М., 1988.

Б. В. Емельянов

БЕЛЫЙ Андрей (псевд. Бориса Николаевича Бугаева) (14(26).10.1880, Москва – 8.01.1934, Москва) – философ, теоретик символизма, поэт, публицист, литературовед, заложивший основы новой науки – ритмологии. Род. в семье математика Бугаева, декана физико-математического ф-та Московского ун-та. Учился на естественном отд. физико-математического ф-та, а затем на филологическом ф-те Московского ун-та. Уже в первой журнальной статье «Певица» (1902) Б. противопоставил плоско-геометрическому пониманию жизни ее глубинное, временное, религиозно-эстетическое видение. Живое творчество жизни лежит в основании всех форм знания и творчества – это центральная идея Б., к-рой он придерживался на протяжении всей своей деятельности. Живая жизнь есть жизнь, «в которой расплавлена, как в свободе, необходимость, или это есть жизнь, из которой необходимость изъята вовсе» (Арабески. Книга статей. М., 1911. С. 216). В противоположность литературному символизму, объявившему себя новой школой в поэзии, Б. формулирует иные задачи символизма: «…теория символизма будет не теорией вовсе, а новым религиозно-философским учением, предопределенным всем ходом западноевропейской мысли» (Символизм. Книга статей. М., 1910. С. 140).

Кризис европейской цивилизации, утверждал он, преодолим радикальной постановкой нового взгляда на сферы творчества, знания, сознания. Выдвижение на первый план проблемы сознания, характерное для рус. религиозно-философского возрождения нач. XX в., реализовыва-лось по-разному. Б. выбирает путь не богословствования, а «софийности», связанный с разработкой религиозного гнозиса, имеющего целью преодолеть антиномии между теорией знания и религиозным опытом. Лишь этот путь дает возможность преодолеть разрыв между верой и знанием, созерцанием и действием, свободой и необходимостью. Он имеет целью понимание знания как «веденья», в к-ром мысль действует по законам свободы. Формирование «учения свободной мысли» связывается Б. с решительным пересмотром проблемы сознания в предшествующей философии. Со-знание как «связь знаний» новоевропейская рационалистическая философия рассматривала как статику, где «со» утверждалась как форма мысли (трансцендентальное единство апперцепции у И. Канта). Прежний рационализм мыслился как «методологический», где «метод» понимался как прием обработки научных данных. Отсюда господствующее положение науки и сведение философии к научно-позитивному типу знания. Философ-символист, заявляет Б., берет на себя задачу сбросить познавательные предпосылки сознания и с помощью внутреннего знания (мудрости) пробиться через механические градации методов, форм, систем к истокам живой мысли. Процесс «сбрасывания» познавательных форм Б. называет «эмблема-тизацией смысла». В связи с этим необходим новый тип рациональности, связанный с раскрытием в нас внутреннего пути мысли. Лишь с осознания этого «пути мысли» как само-со-знания сознание превращается в живое, человеческое мышление, обретая историю и лик. Динамика живой мысли выявляется не в формально-логических законах, но в ритмико-стилистических закономерностях зримо-музыкальных мысле-форм. Открытие внутреннего пути мысли начинается с осознания ее онтологических, софийных основ. Философия

родилась как эрос, устремленность к мудрому знанию, Софии. Сузив же сферу мысли рассудочным знанием, совр. философия, по Б., отрезала мысль от ее живого источника: «…в ней очищенный разум, или кантовский разум… кидается в пропасти безбытийного смысла» (На перевале. Т. 3. Кризис культуры. Пб., 1920). Поэтому ссохшаяся склеротическая мысль не способна осмыслить проблемы истины и смысла человеческого бытия: «…если знание есть еще и знание смысла жизни, то наука еще не знание» (Символизм. С. 56). Попытка же вывести мировоззрение из системы точных наук привела к тому, что мир истолковывается не универсально, но специальным образом, «философию как специальную науку превращали в разное время в историю философии, социологию, психологию и даже термодинамику; это происходило потому, что в разное время разные методы частных наук давали ответы на вопросы о смысле жизни» (Символизм. С. 53). Усилия Б. раскрыть личностно-творческие, бытийственные основания всех форм жизни, знания и творчества приводят его к убеждению, что «смысл жизни не в объекте ее, а в объективируемой личности… Творчество жизни есть тайна личности: объективные цели жизни (созидание науки, искусства, общества) – внешние эмблемы творческих тайн, переживаемых лично. Умение жить есть индивидуальное творчество, а общеобязательные правила жизни – маски, за которыми прячется личность» (Арабески. С. 215). Совр. искусство и философия раскололи целостность человеческого «Я» на чувственного сенсуалиста и методологического рассудочника. История живого, целостного человека, по мнению Б., начинается лишь с осмысления его как существа духовного. В раскрытии духа как заданной полноты всечеловечества реализуется живой, творческий смысл жизни человека, считал он. Критикуя прежний рационалистический подход к пониманию сознания, Б. вместе с тем резко критиковал догматизм христианской церкви. Вера в «неразумного» Бога мертво-обрядовой церкви не способна раскрыть духовный импульс, заложенный в учении Христа. «Нигде, – отмечал он, – революционный пафос не достигал такой напряженности, как в тех нападках, которыми новое религиозное сознание обрушивается на историческую церковь. Неудивительно, что в стремлении доказать религиозную правду своих идей они должны обратиться к свободному человеческому сознанию. Они берут человека, и только человека, независимо от национальных и классовых предрассудков» (Социал-демократия и религия // Перевал. М., 1907. № 5. С. 28). Христианское учение словами апостола Павла «Не я, но Христос во мне я» раскрепостило человеческое «Я», открыв ему путь бесконечного совершенствования. Символические устремления Б. к созданию учения живой жизни, мысли, сознания и культуры совпали с осн. положениями антропософского учения Р. Штайнера, с к-рым он познакомился в 1912 г. в Германии. Говоря о влиянии Р. Штайнера, он отмечал, что его символизм стал лишь еще «символичнее». Эволюцию своих взглядов после знакомства с антропософией Б. определил как переход от «идеи организации знания в органику организации». В работах «Кризис жизни», «Кризис мысли», «Кризис культуры», «Кризис сознания», «Лев Толстой и кризис сознания», написанных Б. в 20-х гг., раскрывается органика живой мысли, сознания как культуры мысли. Оторванная от религиозного корня культура, по Б., становится распутной и беспутной. Лишь в раскрытии всечеловеческой, универсальной целостности человек реализует стремление к истине, добру и красоте, обретая смысл и путь жизни. В личностном пути жизни Б. стремился не к одномерности, последовательности и доказательности, но к раскрытию своего «Я» в многоли-кости творчества. Попытка уложить его в «прокрустово ложе» только писательской деятельности всегда вызывала в нем бурный протест: «Осуществленная моя жизнь писателя – лишь одна из возможностей для себя, к себе, как к писателю, относился рассеянно, нехотя, с юмором: иногда – с явной злостью» («Я». Эпопея // Записки мечтателей. М., 1919. № 1.С. 45). Стремясь к духовному преображению жизни, Б. активно работал на общественном поприще. Он был председателем Петроградской и Московской Вольно-философской ассоциации; председателем Вольно-философской ассоциации в Берлине (1921–1922), председателем теоретического отдела ин-та театральных знаний в Петрограде (1920), лектором и консультантом

Пролеткульта (Москва, 1918–1919), сотрудником Отдела охраны памятников старины (1919).

С о ч.: Символизм: Книга статей. М., 1910; Арабески: Книга статей. М., 1911; Луг зеленый: Книга статей. М., 1910; На перевале. Пб., 1918–1920. Т. 1–3; Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере. М., 2000; Символизм как миропонимание. М., 1994.

Лит.: Долгополое Л. Неизведанный материк (Заметки об А. Белом // Вопросы литературы. 1982. № 3; Андрей Белый. Проблемы творчества. М., 1988; Чистякова Э. И. О символизме А. Белого // Вестник МГУ. Сер. 7, Философия.

1978. № 3; Она же. Эстетическое христианство Андрея Белого // Вопросы философии. 1990. № 11; Воспоминания об Андрее Белом. М, 1995; А. Белый: pro et contra. Спб., 2004. Э. И. Чистякова

БЕРВИ-ФЛЕРОВСКИЙ Василий Васильевич (28.04 (10.05). 1829, Рязань – 4.10.1918, Юзовка) – социальный мыслитель, публицист, представитель революционного народничества. Род. в семье обрусевшего англичанина, проф. физиологии Казанского ун-та. В 1849 г. с «особым отличием» окончил юридический ф-т Казанского ун-та. Определен сначала в Сенат, а затем в департамент Министерства юстиции, где проработал более 10 лет. Первая его ст. об англ. судопроизводстве «Очерки судебного управления в Англии» (1859) обратила на себя внимание министра юстиции (поручившего Б.-Ф. написать для него «проект преобразования», к-рый, впрочем, был признан слишком радикальным) и получила благожелательный отзыв Погодина. Фельетон же против Чичерина, опубликованный в «Петербургских ведомостях», принес Б.-Ф. известность в столице и др. городах. В 1861 г. он получил из Харькова приглашение преподавать на кафедре финансового права, затем подобное предложение от юридического ф-та Петербургского ун-та, стал готовиться к заграничной поездке «для приготовления к профессорскому званию». Однако поездка и назначение не состоялись, так как Б.-Ф. попал в разряд «неблагонадежных». В 1862 г. он написал адрес царю, письма к предводителям дворянства всех губерний России и обращение к посольству Англии, в к-рых выразил протест по поводу привлечения к суду 13 мировых посредников Тверской губ., выступивших с конституционными заявлениями, за что был арестован и ок. 25 лет провел в тюрьмах и ссылке. В 1890 г. Б.-Ф. переехал в Тифлис, а в 1893 г. уехал за границу – сначала в Женеву, затем в Лондон, где сотрудничал со Степняком-Кравчинским. В 1896 г. возвратился в Россию, переехал к сыну Юзовку, где и провел остаток жизни. Творческое наследие Б.-Ф. обширно и разнообразно. По социально-политическим, философским и экономическим вопросам он написал более 50 работ. Наиболее известны его труды «Положение рабочего класса в России» (Спб., 1869; 2-е изд. – Спб., 1872); «Азбука социальных наук» (Ч. 1–2. Спб., 1871; Ч. 3: В 3 вып. Лондон, 1894), «Свобода речи, терпимость и наши законы о печати» (Спб., 1869; 3-е изд. – Спб 1872). В кн. «Положение рабочего класса…», к-рую Мар назвал «выдающимся трудом» человека, «возмущенного против гнета во всех его видах», на основании материалов местной статистики пришел к выводу о том, что голод и бедность увеличивают смертность, стимулируют рождаемость, а это ведет к «физическому и умственному» истощению нации. Он призывал к общественной солидарности «в пользу обездоленных классов». В выпусках «Азбуки…» («Современная западноевропейская цивилизация. Греко-римская цивилизация; средние века; возрождение наук» и др.) в популярной форме изложил социально-политическую историю Европы. Полагая, в частности, что совр. об-во основано на господстве силы, Б.-Ф. трактовал коммунизм как господство «слабых», т. е. женщин, детей и стариков, гуманное отношение к к-рым и определяет степень цивилизованности об-ва. Лучшей своей кн. считал «Критику основных идей естествознания» (Спб., 1904), подытожившую его 30-летние усилия по созданию «научной этики», к-рая, как он полагал, в отличие от религии и философии, сможет «научить человечество отличать добро от зла». Проповедуя систему социальной гармонии – «органический коммунизм», утверждал, что осн. начало такого общественного порядка – «это работа сильных на слабых», требующая от людей не героизма и самоотвержения, а «просто склонности к благоразумию и цивилизации». Первым условием подобной «цивилизованности» считал организацию бесплатных школ. Социально-философские идеи Б.-Ф. поддерживали Кавелин, издавший в 1878 г. его кн. «Философия бессознательного, дарвинизм и реальная истина», и Коркунов.

Соч.: Философия бессознательного, дарвинизм и реальная истина. Спб., 1878; Критика основных идей естествознания. Спб., 1904: Записки революционера-мечтателя. М; Л., 1929; Избр. эконом, произв.: В 2 т. М., 1958–1959.

Лит.: Мудрое А. И. Филос. и общественно-политические взгляды В. В. Берви-Флеровского. М., 1958; Плакида М. М. Бесстрашный труженик. Сталине, 1960; Рязанцев Т. С. Общественно-политические взгляды В. В. Берви-Флеровского. М., 1951.

А. А. Ширинянц

БЕРДЯЕВ Николай Александрович (6(18).03.1874, Киев-23.03.1948, Кламар, близ

Парижа) – философ, публицист. Учился в Киевском кадетском корпусе, в 1894 г. поступил на естественный ф-т ун-та Св. Владимира, через год перевелся на юридический. В ун-те под руководством Четанова начались его систематические занятия философией. Тогда же Б. включился в с.-д. работу, став пропагандистом марксизма, за что при разгроме Киевского «Союза борьбы за освобождение рабочего класса» в 1898 г. был арестован и исключен из ун-та. Работа «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском» (1901) была снабжена предисловием П. Б. Струве и знаменовала решительный поворот т. наз. «критических марксистов» к идеализму, закрепленный несколько позже, в 1902 г., участием Б. веб. «Проблемы идеализма». С 1901 по 1903 г. Б. находился в административной ссылке сначала в Вологде, а затем в Житомире, где отошел от социал-демократии и примкнул к либеральному «Союзу освобождения». В 1904 г. Б. входил в редакцию журн. «Новый путь», а в 1905 г. вместе с Булгаковым руководил журн. «Вопросы жизни». Стал публицистом и теоретиком «нового религиозного сознания». См. кн. Б. «Новое религиозное сознание и общественность» (1907) и «Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные» (1907). В 1908 г. Б. переехал в Москву. Принимал участие в сб. «Вехи» (1909). Поиск собственного философского обоснования «неохристианства» завершился кн. «Философия свободы» (1911) и, в особенности, «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916), к-рую Б. ценил как первое выражение самостоятельности своей философии. 1-я мировая война была воспринята Б. как завершение гуманистического периода истории с доминированием западноевропейских культур и начало преобладания новых исторических сил, прежде всего России, исполняющей миссию христианского соединения человечества (см. сб. «Судьба России», 1918). Б. приветствовал народный характер Февральской революции и вел большую пропагандистскую работу (выступления в журн. «Русская свобода», «Народничество») по предотвращению «большевизации» революционного процесса, с тем чтобы направить его в «русло социально-политической эволюции». Октябрьскую революцию расценил как национальную катастрофу. В советский период жизни Б. создал Вольную академию духовной культуры, участвовал в создании сб. «Из глубины. Сборник статей о русской революции» (1918), «Освальд Шпенглер и закат Европы» (1922). В этих работах, а также в вышедших за границей – кн. «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии» (1923), «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» (1923), «Миросозерцание Достоевского» (1923) – рус. революция рассматривается как продукт развития западноевропейского светского гуманизма и, с другой стороны, как выражение религиозной психологии рус. народа. В 1922 г. Б. был выслан из Советской России. В 1922–1924 гг. жил в Берлине. Выход в свет его эссе «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы» (1924) принес Б. европейскую известность. В 1924 г. Б. переехал в Кламар под Парижем, где прожил до конца своих дней. Он вел активную творческую, общественно-культурную и редакционно-издательскую работу. Самыми важными для понимания его философии он считал книги, написанные им в годы вынужденной эмиграции: «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931) и «О рабстве и свободе человека. Опыт персо-налистической философии» (1939). Книгой, к-рая в наибольшей степени выражала его метафизические представления, он считал «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947). После смерти Б. вышли: «Самопознание. Опыт философской автобиографии», «Царство Духа и царство Кесаря» (1949) и «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (1952). В 1954 г. на фр. языке вышла его кн. «Истина и откровение. Пролегомены к критике откровения» (впервые на рус. языке.: Спб., 1996). Б. принимал участие в деятельности издательства YMCA-Press, известного своими изданиями рус. религиозно-философской литературы, был редактором журн. «Путь» – органа рус. религиозно-философской мысли. Он участвовал в съездах Русского студенческого христианского движения, в «Православном деле» матери Марии, движении «новоградства», включался в различные общественно-политические и общественно-церковные дискуссии в эмигрантской среде, осуществлял в своем творчестве связь рус. и западноевропейской философской мысли. В годы 2-й мировой войны Б. занял ясно выраженную патриотическую позицию, а после победы над гитлеровской Германией надеялся на некую демократизацию духовной жизни в СССР, чем и объясняется, в частности, его «советский патриотизм». Последнее вызвало негативную реакцию со стороны непримиримой эмиграции, постоянно обвинявшей Б. в «левизне» его общественно-политической позиции. В 1947 г. Б. присуждено было звание д-ра Кембриджского ун-та. Главная проблема философии Б. - смысл существования человека и в связи с ним смысл бытия в целом. Ее принципиальное решение, считал он, может быть только антропоцентрическим – философия «познает бытие из человека и через человека»; смысл бытия обнаруживается в смысле собственного существования.

Осмысленное существование – это существование в истине, достижимое им на путях спасения (бегства от мира) или творчества (активного переустройства мира культурой, социальной политикой). Присущая человеку способность к творчеству божественна, и в этом состоит его богоподобие. Со стороны Бога высшая природа человека показывается Иисусом Христом, Богом, принявшим человеческий облик; со стороны человека – его творчеством, созданием «нового, небывшего ещё». Философия христианского творческого антропологизма получила свое первое развернутое выражение в кн. «Смысл творчества». Этот этап завершается работой «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства» (ч. I и 11, 1927–1928). Субъектом бытия в ней выступает личность как «качественно своеобразная духовная энергия и духовная активность – центр творческой энергии» (Ч. 1. С. 42). Личность (дух) есть единство двух природ – Божественной и человеческой; «Духовный мир есть место встречи природы Божественной и природы человеческой. Эта встреча и есть духовный первофеномен» (Там же. С. 71), что и определяет христианство как религию Богочеловека и Богочеловечества. Т. обр., на этом этапе эволюции Б. субъектом бытия выступает двуединство Бога и человека. В последующих работах «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934) и «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» (1937) значение пневмо (духовно) центрического момента усилено. Для выражения этой изменившейся роли личностного духа Б. использует методологию экзистенциальной философии. Главным субъектом бытия становится дух как экзистенциальный субъект. Объект есть результат взаимодействия двух интенций духа – интериоризации и экстериоризации. Первая обозначает направленность духа на самого себя, т. е. «к миру подлинно сущему, к царству свободы» (Опыт эсхатологической метафизики. С. 61). Здесь происходит самоуглубление жизни духа. Вторая интенция – «к порабощающему миру объектности, к царству необходимости» (Там же): экстериоризацией обозначается «недолжное» состояние духа, и результатом ее является рождение мира объектов, объективация, к-рая представляет тот же дух, но в состоянии «падшести», «утери свободы». Характеризуя мир объективации, Б. устанавливает такие его признаки: «1) отчужденность объекта от субъекта; 2) поглощенность неповторимо-индивидуального, личного общим, безлично-универсальным; 3) господство необходимости, детерминации извне, подавление и закрытие свободы; 4) приспособление к массивности мира и истории, к среднему человеку, социализация человека и его мнений, уничтожающая оригинальность» (Там же. С. 63). Об-во как объективация предстает господством коллектива, где положение человека опосредствовано безличными нормами и законами, исключающими «свободную интимность», а отношение человека к человеку определяется через его отношение к коллективу. Высшим проявлением антиперсоналистско-го духа об-ва является государство, занявшее место субъекта социальной жизни. Будучи не в силах решить проблему теодицеи, т. е. примирить зло мира (объективацию) с существованием Бога, Б. в качестве возможного источника зла допускает добытийственную иррациональную свободу, к-рая коренится в безосновной бездне – Ungrund, существующей до бытия и времени. Он определял свободу как ничем не обусловленную творческую мощь, как возможность новизны. При этом творчество может быть направлено как во имя добра (его образец – Сын Божий), так и во имя зла. Термин «Ungrund» Б. заимствовал у нем. мистика кон. XVI – нач. XVII в. Я. Бёме. В Ungrund рождается Бог, к-рый из этой добытийственной основы бытия творит мир и человека. Метафизика Богочеловека, выражаемая в терминах экзистенциальной философии, стала основанием для иных аспектов философствования Б. - гносеологических вопросов, понимания истории и культуры, природы человеческого существования. Имеется два рода познания, полагал он, – свободное, необъек-тивированное (вера) и принудительное, объективированное (наука). Высший уровень познания – религиозный – возможен на высочайшем уровне духовной общности. В своем отношении к религии Б. скорее равнодушен к богословским догматическим, церковным вопросам. Его интересует не столько сохранение христианства, сколько его реформация в целях превращения его в действительную силу современности. Последнее возможно на путях сакрализации творческой способности человечества. Модернизация христианства не пугает Б.: по его мнению, «религия в мире объективации есть сложное социальное явление», в к-ром чистый и первичный феномен откровения соединен с коллективной человеческой реакцией на него. Что касается науки, то хотя она «познает падший мир под знаком падшести», тем не менее научное познание полезно, поскольку способствует созданию общения между людьми в нем. Высшая же общность людей достигается в Боге. Она представляет собой соборность как внутреннее духовное об-во людей. Философская антропология Б. покоится на идее богоподобия человека и во-человечивании Бога. Если это так, то человек

призван к соучастию в Божественном творчестве и история есть продолжение миротворения. Б. различает летописную, земную и небесную историю, метаисторию. Земная история, т. е. события, следующие в необходимом порядке исторического времени, создана грехопадением человека, катастрофой падения изначальной свободы. Символической реальностью метаистории выступает библейская мифология, осн. события к-рой (грехопадение, явление Иисуса Христа, Страшный суд) выступают организующими моментами земной истории. Проблема смысла истории сопряжена с проблемой исторического времени. Если оно бесконечно, то оно бессмысленно. Тогда «история мира и история человечества имеет смысл лишь в том случае, если она кончится» (Опыт эсхатологической метафизики. С. 198). Так в историософию Б. вводит принципиальное положение о конце истории. Однако конец истории он мыслит не как космическую или социальную катастрофу, а как преодоление объективации, т. е. отчужденности, вражды и безличности. Поэтому, хотя управляющими историей силами выступает Бог, историческая необходимость и человек как носитель свободы, главная роль принадлежит последнему. Он «завершает» историю всякий раз в акте творчества – внося в историю новизну, преодолевает дурную бесконечность исторического времени, оконечивает его, делая возможным осмысление, «просветление» истории. Перманентная эсхатология завершится полным преображением «плоти» мира, когда он перейдет на качественно новый уровень существования, окончательного «преодоления объективации, т. е. преодоления… отчужденности, необходимости, безличности, вражды» (Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. С. 237). В истории особое внимание Б. привлекают два переломных момента: возникновение христианства и возникновение гуманизма. Христианство внесло в сознание понятие свободы как творчества добра или зла. Однако оно попало под знак объективации и было воспринято как религия послушания необходимости. Полнота откровения о человеке как творческом начале истории осталась за пределами религиозного сознания. В новое время получила развитие гуманистическая мировоззренческая установка – вера в «самобытные силы» человека, «не ведомого уже никакой высшей силой». Это привело к появлению «ложных центров» человеческого бытия: ее природно-органические и технические основания и средства выступают в качестве ее целей. С XVIII в. на авансцену истории вышла принципиально новая реальность – техника, к-рая радикально изменяет условия человеческого существования. В работах «Человек и машина» (1933), «Судьба человека в современном мире» (1934), «О рабстве и свободе человека» (1939) Б. рисует впечатляющую картину отчуждения, дегуманизации человека. Он пишет о возрастании духовного одиночества человека при его социализации, о безмерной власти об-ва (коллектива) над личностью, о господстве фетишей государства и нации, заместивших христианство. Он считает, что процесс дегуманизации человека зашел настолько далеко, что вопрос о том, возможно ли будет называть человека человеком, становится весьма актуальным. По географическим, историческим и религиозным обстоятельствам в процессе спасения человечества от грозящей катастрофы особую роль призвана сыграть, по мнению Б., Россия. Рус. народ, в силу антиномичности (противоречивости) своего психологического склада и исторического пути, соблазнился буржуазными началами зап. цивилизации (рационалистические и атеистические учения, включая марксизм). Россия стала местом, где происходит последнее испытание гуманизма. Б. выражал надежду на то, что в постсоветской России будет создан иной, более справедливый, чем просто буржуазный, строй и она сможет выполнить предназначенную ей миссию – стать объедини-тельницей вост. (религиозного) и зап. (гуманистического) начал истории.

С о ч.: Собр. соч. Париж, 1983–1991. Т. 1.: Самопознание. Опыт философской автобиографии; Т. 2: Смысл творчества. Опыт оправдания человека; Т. 3: Типы религиозной мысли в России; Т. 4: Духовные основы русской революции: статьи 1917–1918 гг. Философия неравенства; Н. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. ч. 1–2: Судьба России. М., 1990; О назначении человека. М., 1993; Философия свободного духа. М, 1994; Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995; Истина и откровение. Спб., 1996; Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999; Смысл истории. Новое средневековье. М., 2002; Философия свободы. М., 2004; Русская идея. М; Спб., 2005.

Л и т.: Антонов П. Р. Николай Александрович Бердяев и его религиозно-общественное миросозерцание. Спб., 1912; Полторацкий Н. П. Бердяев и Россия. Философия истории России у Н. А. Бердяева. Нью-Йорк, 1967';Кувакин В. А. Критика экзистенциализма Бердяева. М., 1976; Он же. Религиозная философия в России: начало XX века. М., 1980; Ермичев А. А. Три свободы Николая Бердяева. М., 1990; Вадимов А. Жизнь Бердяева: Россия. Oakland, 1993; Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1. [Русские

мыслители о Н. А. Бердяеве]. Спб., 1994; Мысливченко А. Г. Мятежный апостол свободы // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994; Он же. Экзистенционально-персоналистическая философия Н. А. Бердяева // История русской философии. М., 2001, 2007; Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 301–322; Титаренко С. А. Специфика религиозной философии Н. А. Бердяева. Р/Д, 2006; Lowrie D.-A. Rebellious prophet. A life of Nicolas Berdyaev. N.Y., 1960; Segundo J.-L. Berdiaeff. Une reflexion chretienne sur lapersonne. P., 1963; Stern H. Die Gesellschaftsphilosophie N. Berdjajews. Koln, 1966; Dietrich W. Provokation der Person. N. Berdjajew in dern Impulsen seines Denkens. Gelnhausen; B., 1974–1979. Bd. 1–5.

А. А. Ермичев

БЕРМАН Яков Александрович (1868–1933) – юрист и философ. Окончил юридический ф-т Московского ун-та (1890); участник с.-д. движения – с кон. 80-х гг. XIX в., в годы революции 1905–1907 гг. примыкал сначала к меньшевикам, затем к большевикам; после Октября 1917 г. вступил в РКП(б), преподавал в вузах, был проф. Коммунистического ун-та им. Я. М. Свердлова и Московского ун-та. В дооктябрьский период Б. - один из представителей философского направления в российской социал-демократии, пытавшегося соединить марксизм с махизмом. По утверждению Б., марксизм – это гл. обр. теория общественного развития, направление в обществознании, социологическое учение, экономический материализм и не зависит от к.-л. определенного философского учения, а диалектика Маркса и Энгельса является пережитком гегелевской идеалистической философии. Диалектику Б. признавал лишь как совпадающий с историческим взглядом на природу и историю метод исследования, согласно к-рому данные формы существующего являются только звеном в длинной цепи изменений, подчиненных известной закономерности. Исходя из понимания философии как специальной теории познания, «теории головной работы», науки о деятельности нашего «духа», о наших представлениях и мыслях (Б. использовал при этом отдельные идеи И. Дицгена), он считал, что такая теория у Маркса и Энгельса отсутствует, что у них были разработаны лишь нек-рые философские предпосылки, совокупность методов, к-рые они называли диалектикой или диалектической философией. Б. призывал развить эти предпосылки с помощью учения Э. Маха, представлявшего собой, по его мнению, чисто философское, гл. обр. гносеологическое учение. Как не имеющее ничего общего ни с идеализмом, ни с реализмом, ни с материализмом, оно не только ни в чем не противоречит философским предпосылкам марксизма, но даже совпадает с ними в главных тенденциях. Кроме махизма, Б. высоко ценил прагматизм за его решение проблемы познания. Философские работы Б. характерны значительными по объему и теоретически значимыми историко-философскими экскурсами (критика западноевропейских идеалистических течений XIX в., в частности философии Гегеля, анализ философии Дицгена, критика субстанциализма Плеханова и т. д.).

Соч.: Марксизм или махизм // Образование. Спб., 1906, № 11 а; Социал-демократическая философия // Вестник жизни. 1907. № 1; О диалектике // Очерки по философии марксизма: Философский сборник. Спб., 1908; Психология бездушия // Современный мир. 1907. № 6–7/8; Диалектика в свете современной теории познания. М., 1908; Сущность прагматизма. Новые течения в науке о мышлении. М., 1911.

Лит.: История философии в СССР. М., 1971. Т. 4. С. 189–190.

В. Ф. Пустарнаков

БЕСПОЧВЕННОСТЬ – термин Шестова, обозначающий в качестве задачи философии избавление от власти «почвы», или многоликой необходимости. Синонимами «Б.» у него являются «безосновность», «парадоксальность», «абсурд», «хаос», «произвол», «дерзновение», «бесстыдство», «каприз», «свобода», «живая жизнь», «адогматическое мышление». В раннем произв. Шестова «Шекспир и его критик Брандес» (1898) понятие «почва» связано с оторванностью от жизни и превращением ее в мертвую схему. Это разум, рефлексия, наука с их систематичностью, вниманием только к необходимости и игнорированием субъективности человека. Шестов противопоставляет им асистемное, ненаучное мышление, с помощью к-рого человек способен увидеть жизнь во всем ее объеме, выявлять осмысленность случайного, бессмысленного, ненужного. В кн. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше (Философия и проповедь)» (1900) и

«Достоевский и Нитше. Философия трагедии» (1903) он обрушивается на рационализм, нормативную мораль, особенно мораль долга И. Канта, на христианское понимание Бога как Бога добра и любви. Б. для него – это поиск Бога, к-рый был бы выше сострадания и добра. Он восхищается гуманистической Б. Белинского и Достоевского, к-рые не принимают будущие «хрустальные дворцы», если они вырастут на зле и дисгармонии настоящего. Проблема Б. стала центральной в кн.

Шестова «Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматичес-кого мышления)» (1905). В ней Б. обретает черты радикального скептицизма, парадоксальности, развертывания «антимировоззренческого» мировоззрения, отрицания общепринятых ценностей. «Настоящий исследователь жизни» должен быть вне любых методологий и ограничений, вне обыденности, обладать «полнейшим внутренним хаосом». Автор призывает восхвалять безобразие, неудачу и предпочитать субъективное, непроверяемое, случайное. Такие приемы поиска истины и спасения не случайны,'поскольку первым и существеннейшим условием жизни и творчества является, по Ше-стову, беззаконие. Отсюда вывод: «истин столько, сколько людей на свете». В произв. 1908–1910 гг. с Б. связан интерес Шестова к ужасу смерти, к-рый способен пробудить человека к творчеству, а также к вере. Ограниченности «микроскопов и логики» он противопоставляет чудесность мира, жизни, рождения людей. Переломной для него является кн. «Sola fide – Только верою» (1911–1914 (1916?), где осуществляется переход от антирационализма к религиозному экзистенциальному философствованию. Высшей Б. здесь оказывается вера, в к-рой все необъяснимо и фантастично, к-рая не допускает общего для всех выражения. Смысл и сущность веры в том и состоит, что она обходится без всякой «внешней опоры», даже без законов Священного Писания, ибо они – «почва», уводящая от спасения. Беспочвенны и поиск веры, и «любовь к Невидимому», наконец, абсолютно беспочвенен, парадоксален сам Бог, как угодно поступающий с законами мира и с человеком. Бог дает человеку абсолютную свободу, ничего от него не требуя, и поэтому естественна «парадоксальность окраинных людей», т. е. тех, кто идет к последним окраинам жизни в поисках совершенной жизни и Бога. В дальнейшем творчестве Шестова тема Б. получает новое развитие. «Произвол» Бога связывается с его принципиальной необъяснимостью, с его пребыванием по ту сторону добра и зла, истины и лжи. «Беспочвенность, – утверждает Шестов, – основная, самая завидная и наиболее для нас непостижимая привилегия божественного». Безосновность – это и неотъемлемая черта жизни, где действует не закон самосохранения, а скорее «закон полной безоснов-ности». Она указывает на возможность мира, где царит «абсолютный хаос, в котором все равно возможно». Смерть и безумие – величайшие безосновности. В своем понимании безосновности Шестов заходит так далеко, что допускает отрицание существования Бога во имя пробуждения человека, к-рый при этом осознает все «безумие» своего существования. А человек, «пробудившийся к самому себе», не нуждается ни в какой почве и ни в какой опоре. Понятие безосновности в ряде своих исходных положений использовал также Бердяев. В работе «Смысл творчества» (1916) он говорит о свободе как «безосновной основе бытия», к-рая «глубже всякого бытия». Она напоминает ничто, но по сути является ничем не обусловленной и бездонной энергией, «мощью творить из ничего». В поздних произв. Бердяева свобода понимается как перволоно бытия, к-рое «первичнее Бога и вне Бога». «Внутренний экзистенциальный центр» человека («личность») тоже безосновен и «первичнее бытия». Несводимы к основам также процессы творчества: «…понять творческий акт – значит признать его неизъяснимость и безосновность».

Лит.: ШестовЛ. Апофеоз беспочвенности. Спб., 1905; Он же. Соч.: В 2 т. М., 1993; Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989; Он же. О рабстве и свободе человека//Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995; Зеньковский В. В. История рус. философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 59–92; Курабцев В. Л. Иерусалим Льва Шестова // Вестник МГУ. Сер. Философия. 1991. № 5; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 447^156.

В. Л. Курабцев

БЕСТУЖЕВ Александр Феодосиевич (4.11 (25.12). 1761 -20.03(1.04). 1810, Петербург) – просветитель, автор работ по педагогике и эстетике. Окончил Греч, гимназию при Артиллерийском кадетском корпусе в Петербурге. Был артиллеристом, после ранения женился на мещанке, отец 4 известных декабристов. В 1789 г. основал (вместе с Пниным) «Санкт-Петербургский журнал», где публиковались его переводы фр. просветителей. С 1800 г. Б. -

правитель канцелярии Академии художеств. Сблизился с членами либерально-просветительского кружка будущих реформаторов первых лет царствования Александра 1. В 1801 г. встречался с Радищевым. В напечатанной в «Санкт-Петербургском журнале» ст. «О воспитании военном относительно благородного юношества» (5 лет спустя вышла в виде книги) Б. сформулировал программу преобразований в сфере воспитания. Следуя М. Монтеню, фр. просветителям и особенно Дж. Локку, он признавал воспитание решающим фактором развития человека. Цель воспитания готовить трудолюбивых и полезных об-ву граждан, умеющих подчинить личные интересы государственным. В связи с этим Б. критиковал нек-рые идеи Ж. Ж. Руссо о «естественном воспитании», а общественное воспитание предпочитал частному. Он придерживался мысли о природном равенстве людей и необходимости образовательных учреждений. Одним из первых в рус. мысли Б. подчеркивал роль морали в формировании представлений о гражданских и семейных обязанностях. С этой целью он предлагал курс моральных наставлений; в них рекомендовались соответствующие практические упражнения. Б. считал, что «человек родится в невежестве, но не в заблуждении. Когда он в состоянии принять заблуждение, то в состоянии понять и истину» (Антология педагогической мысли России XVIII в. М., 1985. С. 427). Поскольку же восприятие истины идет параллельно нравственному развитию, человек рождается без расположенности к добру или злу, а цель воспитания — употребить его чувства, нужды, страсти на усовершенствование себя и об-ва. Б. был противником телесных наказаний, поощрял женское образование, ориентированное на «внутреннее украшение разума», а не на внешний блеск. Активно выступал против сословной спеси и предрассудков, противопоставляя им «естественные» законы и добродетели. В образовательных и воспитательных целях Б. считал необходимым обучать «той прекрасной метафизике, которую мы справедливо назовем грамматикою философическою» (Там же. С. 448). Философским духом проникнута и его военная публицистика, а также работы по эстетике.

Соч.: Опыт военного воспитания относительно благородного юношества. Спб., 1803; Чтение, нравственность и правила честного человека. Спб., 1807.

Лит.: Медынский Е. Н. Трактат отца декабристов А. Ф. Бестужева «О воспитании» // Советская педагогика. 1955. № 11.

И. Е. Задорожнюк

БЕХТЕРЕВ Владимир Михайлович (20.01 (1.02). 1857, Со-рали Вятской губ. — 24.12.1927, Москва) — психолог и психиатр. В 1878 г. окончил Петербургскую медико-хирургическую академию. После защиты докторской диссертации был утвержден приват-доцентом академии, а с 1885 г. состоял проф. Казанского ун-та и зав. психиатрической клиникой окружной лечебницы в Казани, где была организована первая экспериментальная психофизическая лаборатория. По инициативе Б. в 1892 г. в Казани было создано также первое в России об-во психоневрологов, целью к-рого было содействие комплексному изучению психических процессов. С 1893 г. Б. возглавлял кафедру в Петербургской медико-хирургической (военно-медицинской) академии, откуда был вынужден уйти в 1913 г., сосредоточив свою исследовательскую и педагогическую деятельность в созданном им (1908) Психоневрологическом ин-те. В Петербурге он организовал об-во психоневрологов, а также об-во нормальной и экспериментальной психологии и научной организации труда. Под его редакцией издавались журн. «Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии», «Изучение и воспитание личности», «Вопросы изучения труда» и др. Отличительной особенностью его научной программы была ее системность. Начав с рассмотрения психических основ, он перешел к исследованию мозга и нервной системы и уже на этой основе вновь обратился к анализу психических явлений, пытаясь определить место психики человека в общем ряду развития живой материи, найти формы ее связи с физическим миром. Главным в разработке проблем человекознания был для него неврологический подход, состоящий в признании основополагающей роли мозга и нервной системы в жизнедеятельности человека, в регуляции его взаимоотношений с миром. С этих позиций он выступал против чистого «психологизма» в анализе природы душевных расстройств. Стремясь избежать противопоставления физиологического и психического, он предлагал говорить не о душевных или психических процессах, а о процессах невропси-хических, а термин «психика» заменить термином «не-вропсихика». При этом он не отождествлял психическое и физиологическое, а считал их различными формами проявления одной общей энергии — нематериальной, «скрытой» энергии нервной системы. Сознание Б.

представлял как целостное явление, как то, что связывает все психические переживания человека и является субъективной стороной психики. Осн. признаком сознания он считал способность к самопознанию, к предвидению результатов наших действий, тем самым к регулированию своего поведения. Однако, стремясь построить естественно-научное психологическое учение, полностью основанное на объективных методах исследования (оно получило название рефлексологии), Б. в духе бихевиоризма считал предметом психологии изучение не сознания человека, а его поведения, понимаемого как совокупность врожденных и индивидуально приобретенных «сочетательных рефлексов» (аналогичных условным рефлексам И. П. Павлова). Рефлексология мыслилась им как особая наука, призванная заменить психологию. Осн. единицей анализа нервно-психической деятельности у него становится рефлекс, рассматриваемый как универсальный динамический механизм, лежащий в основе всех реакций человека. Механистический характер рефлексологии, попытки решать с позиций рефлекторной теории вопросы социального характера вызвали острую критику. Вместе с тем заслугой Б. является вклад в развитие разных отделов психологии. Он способствовал созданию отечественной общественной психологии, психологии труда, генетической психологии. Отстаиваемая им идея комплексного изучения психики человека была воплощена в создании Психоневрологического ин-та, а затем Ин-та мозга и психической деятельности.

Соч.: Избр. произ. (статьи и доклады). М., 1954; Внушение и воспитание. Пп, 1923; Коллективная рефлексология. Пг., 1921; Мозг и его деятельность. М.; Л., 1928; Объективная психология. М., 1991; Объективное изучение личности. Пг.; Берлин; М., 1923. Вып. 1; Психика и жизнь. Спб., 1902; Психология, рефлексология и марксизм. Л., 1925; Общие основы рефлексологии человека. М.; Л., 1928; Избр. труды по психологии личности: В 2 т. Спб., 1999.

Лит.: Мясищев В. Н. Бехтерев — замечательный ученый, врач, педагог, общественный деятель. Киров, 1956; Гращенков Н. И. Вклад В. М. Бехтерева в учение о мозге и психике. М., 1958; Дмитриев В. Д. Выдающийся русский ученый В. М. Бехтерев. Чебоксары, 1960; Никифоров А. Бехтерев. М., 1986.

Л. П. Гримак, В. М. Пухир

БИЦИЛЛИ Петр Михайлович (1(13).09.1879, Одесса -24.08.1953, София) — историк, культуролог, филолог, один из представителей евразийства. В 1905 г. окончил историко-филологический ф-т Новороссийского ун-та. В 1910 г. был избран приват-доцентом по кафедре всеобщей истории, одновременно преподавал на Одесских Высших женских курсах. В 1917 г. Б. защитил в Петроградском ун-те магистерскую диссертацию «Салимбене. Очерки итальянской жизни XIII века» и был избран штатным доцентом, а затем экстраординарным проф. Новороссийского ун-та. В 1920 г. эмигрировал в Сербию; работал школьным учителем. Затем получил должность доцента кафедры всеобщей истории философского ф-та ун-та в г. Скопле в Македонии. С 1924 г. Б. - проф. кафедры новой и новейшей истории Софийского ун-та. Одновременно с научной и преподавательской деятельностью сотрудничал в периодических изданиях рус. зарубежья: журн. «Русские записки», «Числа», «Звено», в «Ежегоднике Софийского ун-та», в «Болгарской мысли» и др. Часто публиковался в «Современных записках». Б. примкнул к евразийскому движению, разделяя его осн. идеи. Но в кон. 20-х гг., когда евразийство вступило в полосу кризиса и раскола, он в ряде ст. («Народное и человеческое: по поводу „Евразийского временника“ (1925), „Два лика евразийства“ (1927) и др.) выступил с критикой в его адрес. После войны новая власть Болгарии объявила Б. педагогом „буржуазного направления“. В 1948 г. он был уволен из ун-та.

После Б. практически не публиковался. Исключение составляет его последнее исследование „Заметки о некоторых особенностях развития русского литературного языка“ (1953). В работе Б. „Элементы средневековой культуры“ (1919) характеризуется мир средневекового человека, формы и категории, выражающие восприятие и переживание универсума и совр. ему об-ва в его сознании. Этим он предвосхищает постановку соответствующих проблем, характерную для работ Ж. Ле Гоффа, Ф. Арьеса, А. Я. Гуревича и др. В „Очерках теории исторической науки“ (1925) Б. выдвинул и обосновал свой научный метод. В традициях позитивистской методологии (Ка-реев, Ключевский и др.) Б. критиковал метафизические основания философии истории, считая общетеоретические проблемы истории прерогативой социологического знания. В его концепции история приобретает атрибуты „идеографической“ науки. Б. предложил оригинальную схему всемирно-исторического процесса. В ст.

„Восток“ и „Запад“ в истории Старого Света» (1922) «Старый Свет» представлен им как сложная система локальных цивилизаций, между к-рыми, при всей их несхожести, на протяжении мн. веков существовали экономические, политические и духовные связи. Такой интегрирующий подход Б. к проблеме «Восток и Запад» дает возможность определить особую роль России в мировом историческом процессе.

С о ч.: Салимбене: Очерки итальянской жизни XIII ве Одесса, 1916; Падение Римской империи. Одесса, 1919; Элементы средневековой культуры. Одесса, 1919; «Восток» и «Запад» в истории Старого Света // На путях. Утверждение евразийце Берлин, 1922. Кн. 2; Народное и человеческое: по поводу «Евразийского временника». Берлин, 1925. Кн. 4 // Современна записки. 1925.№ 25; Два лика евразийства//Там же. 1927. № 3 Нация и народ // Там же. 1928. № 37; Нация и государство // Т же. 1929. № 38; Избр. труды по филологии. М., 1996; Ме ренессанса в истории культуры. Спб., 1996; Трагедия русской культуры. М., 2000.

Л и т.: Каганович Б. С. П. М. Бицилли и его книга «Элементы средневековой культуры» // Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. Спб., 1995; Он же. П. М. Бицилли и культура ренессанса // Бицилли П. М. Место ренессанса в истор культуры. Спб., 1996; Вомперский В. Г. Петр Михайлович Б цилли. Жизненный и творческий путь // Бицилли П. М. Избр. труды по филологии. М., 1996; Левченко В. Л. Культура духовный контекст эпохи в работах Бицилли // Труды семин по герменевтике (Герменеус): Сб. научных трудов. Одесса, 1999 Вып. 1; Васильева М. Путь интуиции // Бицилли П. М. Трагедия русской культуры. М., 2000; Жданова Г. В. Евразийство. История и современность. Калуга, 2004.

Г. В. Жданова

БЛАВАТСКАЯ Елена Петровна (31.08(12.09). 1831, Екате-ринослав — 26.04(8.05). 1891, Лондон) — теософ, литератор, публицист. Род. в семье военного. Воспитывалась в православно-христианской вере, получила солидное домашнее образование. В течение 10 лет (с 1848) она путешествовала по различным странам Европы, побывала в Египте, Персии, Сирии, Канаде, Мексике, Индии, Сингапуре, США и др. В 1851 г. в Лондоне произошла встреча Б. с ее Учителем — Махатмой Мориа, потомком властителей Пенджаба в Индии, главой эзотерической (тайной) философской школы Белого братства одного из монастырей Тибета. С этого времени начался путь земного ученичества Б., необходимым условием к-рого было подчинение своей физической природы целям духовного совершенствования. После долгого периода испытаний, обязательного для всех учеников, Б., в возрасте 33 лет, была допущена в один из Ашрамов (Община философов-аскетов) Белого братства в Гималаях, где в течение 3 лет под руководством Учителей-Махатм проходила специальное обучение для раскрытия способностей к овладению Тайным знанием. В 1880 г. она получила посвящение в эзотерический (тайный) буддизм («Доктрина Сердца»), к-рое состоялось в Галле, на Цейлоне. По поручению Махатм, Б. была первым вестником сокровенного знания на Западе. С этой целью она совместно с американцем Г. С. Оль-коттом создала в 1875 г. в Нью-Йорке Теософическое об-во (см. Теософия), центр к-рого в 1879 г. был перенесен в Индию, сначала в Бомбей, а с 1882 г. в Адьяр (предместье Мадраса), где он находится до сих пор. Теософическое об-во ставило своей целью: 1) распространение принципов духовного единения человечества и всеобщего братства; 2) сравнительное изучение древн. религий и философии для воссоздания единой этической системы; 3) исследование психических феноменов с целью предотвратить распространение спиритизма. Развитие теософического движения встретило неприязнь со стороны клерикальных кругов об-ва, а также поклонников спиритизма. Б. обвинили в фальсификации психических феноменов, вызываемых ею для доказательства теософских идей. В 1887 г. она переехала в Лондон, где в следующем году открыла Эзотерическую школу и типографию по изданию теософской литературы. Идеи эзотеризма были переданы Б. в кн.: «Разоблаченная Изида» (в 2 т., 1877), «Тайная Доктрина» (в 2 т., 1888), «Ключ к теософии» (1890) и др.; в статьях, опубликованных в журн. «Теософист», «Путь», «Лотос», «Люцифер [Носитель Света]». Изложение основ космогенезиса и антропогенезиса с т. зр. теософии дано в «Тайной Доктрине». Однако, по мнению Б., только часть переданного эзотерического знания доступна интеллектуальному осмыслению — «ключ повернут лишь один раз». Второй «поворот ключа» зависит от степени духовного развития человека и его способностей к интуитивному («сердечному») познанию. Основу эзотерической доктрины Б. составляют следующие положения: 1) Существует единая,

трансцендентная, не имеющая атрибутов безличная реальность, или Абсолют, к-рый беспределен во времени и в пространстве, включает в себя все и вся и не подлежит к.-л. описанию. В сфере объективности абсолютное единство проявляет себя Предвечной Космической субстанцией (Мулапракрити), а в мире метафизики – Духом Вселенной, Космической Мыслеосновой, или Логосом. Он составляет основу субъективной стороны проявленного бытия и является источником всех проявлений индивидуального сознания. «Логос – это зеркало, отражающее Божественный Разум, Вселенная же является зеркалом Логоса». 2) В Космосе господствует иерархический принцип – низшее подчиняется высшему. Логос, или Высшее Творческое Начало, представлен созидательными Иерархиями Космического Разума, к-рые направляют к совершенствованию проявленные формы Вселенной. 3) По сравнению с Абсолютом Вселенная является иллюзией, великой Майей, к-рая вместе с тем достаточно реальна сама по себе. 4) Субстанциальную основу Вселенной представляет единство Духо-Материи, к-рое сохраняется на всех уровнях дифференциации Космического Бытия. Сознание – это сублимированная материя, а материя – кристаллизованный дух. Сознание (дух, энергия) является всепроникающим жизненным принципом, к-рый, одухотворяя материю, дает импульс к ее проявлению. Т. обр., любая форма материи обладает жизнью, к-рая с уничтожением одной материальной формы переходит в др. Процесс дифференциации Духо-Материи осуществляется в соответствии с принципом семеричности, к-рому подчинено все сущее в природе. Во Вселенной семь планов Космического бытия. Каждый из них образован материей соответствующей плотности. Наиболее плотноматериальным признан физический план, по отношению к к-рому остальные миры, называемые тонкоматериальными, в восприятии человека являются различными состояниями сознания. Все миры взаимопроникают друг в друга и образуют единое мироздание. Согласно закону аналогии («вверху, как внизу»), метафизическая структура личности повторяет семеричное строение Вселенной и отражает существующие планы Космического бытия. Деятельность большинства людей проходит в трех низших мирах – физическом, астральном, ментальном, каждый из к-рых, в порядке перечисления, образован материей более высокого уровня вибраций. Следующие два плана Космического бытия или сознания – духовный (Буддхи) и нирванический (Атма) – достижимы для людей, опередивших в своем духовном развитии человечество. Остальные два Божественных плана – Анупадака (план высших существ, порожденных семью лучами Логоса) и Ади (план первого Логоса) – доступны пониманию только посвященных. 5) Космос находится в состоянии постоянного развития, изменения, к-рое имеет спиралеобразный цикловой характер. Эволюция Космоса – это постепенное раскрытие в вечности единой абсолютной реальности, к-рая обнаруживает себя в своих проявлениях. Закон эволюции предполагает вечное чередование Манвантар (периодов активного проявления Вселенной) и Пралай (периодов существования непроявленного Космоса). Каждое новое пробуждение Космоса после Пралайи начинается с воспроизведения состояния, достигнутого в конце предыдущей Манвантары, и продолжается как единый процесс. Творчество Вселенной осуществляется при помощи Монад, к-рые являются носителями единства бытия и по своей субстанциальной природе соответствуют лучу Абсолюта. Прежде чем начать эволюцию, Монада – луч Абсолюта, проходит через инволюцию – нисходит с высших космических планов бытия в низшие планы, ограничивая свое проявление материальными формами для обретения самосознания, тождественного условиям этого уровня бытия. Затем Монада, обогащенная полученным опытом, возвращается в высшие сферы существования, освобождаясь при этом от сковывающих ее плотноматериальных форм и заменяя их тонкими состояниями. 6) Эволюция человека аналогична эволюции др. царств природы. До сих пор развитие человека осуществлялось в пяти Коренных Расах, к-рые эволюционировали вместе с планетой. В нисходящей ветви эволюции первых четырех Коренных Рас изменения происходили в сторону уплотнения эфирооб-разной формы и развития разума при ослаблении духовности. Большая часть совр. человечества заканчивает эволюцию в Пятой Коренной Расе и готовится вступить в Шестую. Она, как и следующая за ней Седьмая, будет более духовной по сравнению с Пятой Коренной Расой, в к-рой развитие земного рассудка достигло высшего проявления. В течение будущих трех Кругов эволюции (всего их семь) человечество, подобно планете, на к-рой оно живет, должно достигнуть высшего духовного состояния, возможного в данной эволюции. 7) Эзотерический смысл Космической эволюции заключается в осуществлении идеи духовного Единства на всех уровнях бытия между всеми созданиями Вселенной, поскольку все сущее в природе едино по своему происхождению, по способу эволюции и по общей цели своего развития. Отношение рус. общественности кон. XIX – нач. XX в. к идеям Б. было представлено широким спектром мнений: от прямого обвинения в шарлатанстве и лицемерии (Вс. С. Соловьев, З. А. Венгерова), через сдержанное признание ее заслуг и значимости теософического знания (Вл. С. Соловьев, Мережковский,

Вяч. Иванов, Бердяев) до их популяризации Российским Теософским об-вом. Идеи Б. получили логическое продолжение в учении Живой Этики (Агни Йога), оказали влияние на развитие рус. космизма, антропософии.

Соч.: Закон причин и последствий, объясняющий человеческую судьбу (Карма). Л., 1991; Из пещер и дебрей Индостана. М., 1991; Ключ к теософии. М., 1993; Новый Панарион. М., 1994; Разоблаченная Изида: Т. 1: Наука; Т. 2: Теософия. М., 1992; Свет на пути; Голос безмолвия; Семь врат; Два Пути: Из «Книги золотых Правил» (обнародовано Блаватской Е. П.). Киев, 1991; Скрижали Кармы. М., 1994; Тайная Доктрина: Т. 1: Космогенезис; Т. 2: Антропогенезис; Т. 3: Нет религии выше Истины. Л… 1991; Теософия и практический оккультизм. М., 1993; Смерть и бессмертие. М, 1998; Теософский словарь. М, 1998.

Лит.: Соловьев Вс. С. Современная жрица Изиды: Мое знакомство с Е. П. Блаватской и «Теософическим обществом». М., 1994; Теософия и Богостроительство (Стенографический отчет заседания Религиозно-философского общества 24 ноября 1909 г.) // Вестник теософии. Спб., 1910. № 2; Весть Е. П. Блаватской // Сб., сост. и ред. Л. Н. Засорина. Л., 1991 \Жечихов-ская В. П. Радда-Бай. Правда о Блаватской. М., 1992,Нэф Мэри К. Личные мемуары Е. П. Блаватской. М., 1993; Елена Петровна Блаватская. Биографические сведения. Харьков, 1991; Па-зилова В. /7. Современная ли «жрица Изиды»? М., 1991; Е. П. Блаватская и предсказание научных открытий XX века // Вестник теософии. М., 1992. № 1.

Л. И. Крашкина

БЛАГОГОВЕНИЕ — понятие, определяющее глубокое уважение к Богу, как в помыслах, так и поступках. По своему содержанию оно неотделимо от благочестия как религиозного чувства. После крещения Руси в 988 г. это понятие заняло одно из центральных мест в рус. мысли. Как отмечал Зеньковский, особенностью православного аскетического благочестия было стремление не к отвержению, а к преображению и освящению мира. Флоровский писал, что сама рус. икона свидетельствует «о сложности и глубине, о подлинном изяществе древнерусского духовного опыта». Образцом Б. для рус. человека был Сергий Радонежский, с его еще отроческой безраздельной отданностью Богу. Свой вклад в сохранение подлинного благочестия церкви внесло старообрядчество. Характерным для православно-христианского понимания благочестия было творчество А. С. Хомякова, с его живой и глубокой личной религиозностью. Видимая церковь была для него первореальностью, «соборностью», проявлением церкви невидимой, в к-рой каждый человек в Б. и духовном единении с др. людьми и с Богом находил себя. Киреевский, постоянно общавшийся со старцами Оптиной пустыни и обладавший подлинным религиозным опытом, суть веры, коренящейся во внутреннем средоточии личности, усматривал в единении личного духа, в его цельности (и даже «всей цельности человека» с Богом). Одной из сокровенных тем Достоевского было постижение силы человеческого покаяния, добра и благочестия. Согласно К. Н. Леонтьеву, ценна только та любовь к людям, к-рая питается из христианской веры, Б. перед Богом. В нравственной философии В. С. Соловьева («Оправдание добра», 1897) Б. наряду с жалостью и стыдом является одной из вечных основ человеческой нравственности, коренящихся в природе человека. Оно выражает должное, любовное отношение человека к высшему началу, внутреннее подчинение и преклонение перед ним и составляет «индивидуально-душевный корень религии». Вера в Бога, неотделимая от веры в объективное значение добра в мире (поскольку Бог и есть абсолютное Добро), является «естественной религией» и позволяет человеку делать добро сознательно и разумно, ибо воля Отца, согласно Соловьеву, говорит через разум и совесть человека. Однако не всякая вера вполне совпадает с истинным Б., а только та, предмет к-рой является достойным, и лишь в случае достойного отношения к такому предмету. Б. и благодарность человека по отношению к Богу неразрывно связаны с Б. по отношению к предкам, через к-рых (в смысле наследственности и созданной предками среды) высшая воля определила существование данного человека, и с Б. по отношению к «провиденциальным» людям, продвигавшим человечество по направлению к со-1 вершенству. Настоящее Б., согласно Соловьеву, не зависит от знания к.-л. теологических, религиозно-философских или научных учений, а есть факт реального, действительного ощущения человеком присутствия и действия в нем Божества. Субъективную неправду неве- і рующих людей Провидение стремится также оправдать, направляя их энергию на полезные земные дела. Окончательный нравственный смысл жизни, или совершенное Добро, Соловьев определяет как триединство «любви нисходящей» (по отношению к

материальной природе), «любви уравнивающей» (по отношению к людям) и «любви восходящей», или высшего Б., любви к Богу, обусловливающей первые два вида любви. Флоренский сущность Б., или любви к невидимому Богу, понимал как пассивное открытие сердца человеческого перед Богом и ожидание активного ответного откровения, нисхождения энергий Божественной любви. Глубокое понимание природы Б. встречается также в работе Франка «Смысл жизни» (1926): в этом чувстве человек открывает единство парализующего страха перед бездонной и беспощадной бездной бытия и гармонии, радостного покоя перед величием и неизъяснимой полнотой того же бытия. «Благоговение, — писал он, — есть „страх Божий“, страх, дарующий слезы умиления и радость совершенного покоя и последнего приюта». В понимании Н. О. Лосского в живом религиозном опыте, наполненном чувством Б., Бог, или Божественное Сверхчто, открывается не только как абсолютная полнота бытия, но и как наиболее совершенная ценность. С т. зр. Н. О. Лосского, религиозность является «основной, наиболее глубокой чертой» характера рус. народа.

Л ит.: Мистическое богословие. Киев, 199\;Киреевский И. В. Избранные статьи. М., 1984; Леонтьев К Н. Собр. соч.: В 9 т. М, 1912–1913; Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1; Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. М., 1990; Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992;ЛосскийН. О. Условия абсолютного добра. М., 1991; Schultze B. Russische Denken. Wien, 1950.

В. Л. Курабцев

БЛОК Александр Александрович (16(28). 11.1880, Петербург — 7.08.1921, Петроград) — поэт, драматург, публицист. Сын А. Л. Блока. Детские годы провел в семье деда с материнской стороны — ректора Петербургского ун-та, известного ботаника А. Н. Бекетова. По окончании гимназии (1899) поступил на юридический ф-т Петербургского унта, в 1901 г. перевелся на историко-филологический ф-т, к-рый и окончил в 1906 г. Формирование Б. как поэта происходило в эпоху, когда, по его словам, «на великую философскую борьбу вышел гигант — Соловьев», «осыпались пустые цветы позитивизма, и старое древо вечно роп-чущей мысли зацвело и зазеленело метафизикой и мистикой» (Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. С. 23). В ун-те Б. «почувствовал большую „близость“ к философии» (письмо отцу, 8.II. 1902. Там же. Т. 8. С. 28). («Пред ним встают идей Платона / Великолепные миры» (черновые наброски к поэме «Возмездие». Там же. Т. 3. С. 470). Погружение в мир идей античного мыслителя дает творческие импульсы молодому поэту, о чем свидетельствует уже первый цикл его стихов «Апге Lucem». Художественной интерпретацией платоновских идей о двоемирии, духе и плоти, «душе мира», божественном творчестве являются также не включенные автором в поэтические циклы стихотворения «Поэма философская. Первые три посылки» (1900) и «Последняя часть философской поэмы» (1901). Эти идеи, воспринятые через учение В. С. Соловьева о Вечной Женственности как гармонии красоты и добра, нашли отклик у Б. Поэт пытался даже «положить основание мистической философии» своего «духа», выделив в качестве наиболее установившегося начала — женственное, намеревался искать его обоснование в философии, теологии, литературе, религиях, о чем свидетельствует развернутая дневниковая запись 26 июня 1901 г. (Там же. Т. 7. С. 48). Однако намеченное «Эгоистическое» исследование так и не было создано, ибо философия как система логических выкладок мало привлекала поэта. Преломленные через призму мифопоэтического видения философские идеи Соловьева нашли свое воплощение в поэтическом творчестве Б. «Стихи о Прекрасной Даме», посвященные Л. Д. Менделеевой (дочери Менделеева), будущей жене Б., ввели его в круг символистов (т. наз. символистов «второй волны» — соловьевцев). С последними Б. сближали общие идейные истоки — связь с учениями Платона и неоплатоников, Шеллинга, Шопенгауэра, Ницше, Р. Вагнера и Соловьева. Вслед за Соловьевым младосимволисты, и Б. в их числе, выдвигали на первый план интуитивное начало в гносеологии, рассматривали поэзию как особую форму познания. Б. были близки панэстетизм символистских теорий, идеи духовного синтеза, теургии, представление о преобразующей мир силе искусства, образ художника-демиурга. Творчество Б. вносило вклад в разработку символистской эстетики «соответствий», вырастающей из платоновской идеи двоемирия. Но, тесно связанный с литературно-философским течением символизма, Б. далеко не все принимал в творчестве ближайшего литературного окружения. Его отталкивало «навязывание мертвых схем, вроде параллелей, проводимых между миром языческим и миром христианским, между Венерой и богородицей, между Христом и антихристом», к-рое он характеризовал как «занятие книжников и мертвецов» и «великий грех перед нравственно измученными и сбитыми с толку

людьми» (Там же. Т. 6. С. 76). Его привлекала «синтетическая и огненная идея», лежавшая в основе мировоззрения рус. мыслителей XVIII–XIX вв. – «причудливое сплетение основного вопроса эры – социального вопроса с умозрением, с самыми острыми вопросами личности и самыми глубокими вопросами о боге и мире» (Там же. С. 139). Революция 1905 г., по словам Б., ускорила его отход от «мальчишеской мистики». На первый план в его творчестве выдвигается социально-философская тема (цикл стихотворений «Город», лирические драмы «Незнакомка», «Король на площади», «Балаганчик», 1906). В 1907–1908 гг. Б. ведет критическое обозрение в журн. «Золотое руно»; в литературно-критических, эстетических и публицистических работах поднимает проблемы взаимоотношения народа и интеллигенции, России и Запада, размышляет об истории культуры и совр. ее состоянии, о «машинном» прогрессе и «трещине» между человеком и природой, о назначении художника. Новое понимание искусства и роли художника отразилось в критике концепций «нового искусства», в апелляциях к гуманистическому наследию рус. литературы XIX в., в высказываниях о необходимости сближения с реализмом. На смену пантеистическим символам «Мировая душа», «Вечная Женственность» приходят новые – «Стихия», «Дух музыки», а позднее – «Мировой оркестр», «Музыка революции», восходящие к прежним, но освобожденные от мистической догматизации. «Антиму-зыкальньтм», механистическим началам жизни поэт противопоставляет культуротворческую деятельность человечества. Осн. теоретические воззрения Б. дореволюционной эпохи отражены в статьях: «Девушка розовой калитки и муравьиный царь» (1906), «О реалистах» (1907), «О лирике» (1907), «Солнце над Россией» (1908), «Народ и интеллигенция» (1908), «Вопросы, вопросы и вопросы» (1908), «Три вопроса» (1908) и др. Темы исканий рус. интеллигенции, конфликт «культуры» и «цивилизации», музыкального и антимузыкального начал мира, творческого духа и бездуховного механистического существования становятся идейным ядром не только философской прозы Б., но и его поэзии (поэмы «Песня судьбы», «Возмездие», драма «Роза и крест»; цикл «На поле Куликовом», стихотворение «Художник» и др.). В нек-рых своих лирических медитациях он поднимался до осмысления коренных проблем бытия. Стихотворения «С мирным счастьем покончены счеты…» (1910), «Авиатор» (1910–1912), «Миры летят. Года летят. Пустая…» (1912), «Есть игра: осторожно войти…» (1913), разрабатывающие тему движения миров, полета планет, места человека, его души в бесконечности пространства и времени, являются не только образцами философской лирики, но и частью теории рус. космизма. Б. был в числе тех интеллигентов, кто принял Октябрьскую революцию. Он стал автором первой революционной поэмы «Двенадцать» (1918), в литературно-публицистических работах призывал интеллигенцию к строительству новой «синтетической» культуры, сам непосредственно включился в это строительство. Осн. его философско-эстетические и культурологические работы советского периода, написанные в 1918–1919 гг., следующие: «Интеллигенция и революция», «Искусство и революция (по поводу теории Рихарда Вагнера)», «Письмо о театре», «Катилина», «Крушение гуманизма», «Об исторических картинах», «О романтизме». В них Б. оставался верен прежним идеям – о стихии как первооснове всякого жизненного явления, о жизнетворческой, преображающей мир силе искусства и всенародном искусстве, преодолевающем отчуждение между художником и народом.

С о ч.: Поли. собр. соч. и писем: В 20 т. М., 1997–2003. Т. 1–7 (продолж. изд.); Собр. соч.: В 8 т. М., 1960–1963; Записные книжки. М.; Л., 1965; Об искусстве. М., 1980; Андрей Белый и Александр Блок. Переписка, 1903–1919. М., 2001.

Лит.: Литературное наследство: Александр Блок: Новые материалы и исследования: В 4 кн. М., 1980–1987. Т. 90. Кн. 1–4; Машбиц-Веров И. М. Русский символизм и путь Александра Блока. Куйбышев, 1969. Спивак Р. С. А. Блок. Философская лирика 1910-х годов. Пермь, 1978; Максимов Д. Е. Поэзия и проза Ал. Блока. Л., 1981; Громов П. П. А. Блок, его предшественники и современники. Л., 1986; Крохина Н.П. Мифопоэ-тизм Ал. Блока в контексте символистского мифомышления // Известия АН. Сер. литературы и языка. 1990. Т. 49. № 6. С. 515–526; Исупов К. Г. Историзм Блока и символистская мифология истории // Александр Блок: Исследования и материалы. Л., 1991. С. 3–21; Смирнова Г. А. А. Блок. К описанию «картины мира»//Поэтика и стилистика. 1988–1990. М., 1991. С. 156–165; Белый А. О Блоке. М., 1997; Магомедова Д. М. Автобиографический миф в творчестве А. Блока. М., 1997. Минц З. Г. Поэтика Александра Блока. Спб., 1999; Приходько И. С. Александр Блок и русский символизм: мифопоэтический аспект. Владимир, 1999; Александр Блок: pro et contra. Личность и творчество Александра Блока в критике и мемуарах современников: Антология. Спб., 2004.

А. Сугай

БЛОК Александр Львович (20.10(1.11). 1852, Псков -18.11 (1.12). 1909, Варшава) – правовед, социальный философ. Отец Л. А. Блока. В 1875 г. окончил юридический ф-т Петербургского ун-та. Через год успешно выдержал магистерский экзамен и вскоре получил кафедру государственного права в Варшавском ун-те. В 1880 г. Б. защитил магистерскую диссертацию «Государственная власть в европейском обществе. Взгляды на политическую теорию Лоренца Штейна и на французские политические порядки», к-рая вышла в виде отдельной книги в Петербурге. В данной работе он исходит из материалистического тезиса, согласно к-рому «общий ход социальной политики определяется экономическими условиями», и развивает в связи с этим ряд положений соотношении государства и классов. В условиях противоречивости классовых интересов и тем самым неизбежности классовой борьбы государство, по Б., должно сделать выбор в пользу капиталистических собственников наиболее влиятельного с экономической т. зр., а значит, господствующего класса. Поддержка именно этого классового интереса создаст нормальные условия для взаимо действия правительственной власти и представительных учреждений и в конечном итоге для функционирован всего об-ва. В 1884 г. Б. выпускает кн. «Политическая литература в России и о России», к-рую определяет как вступление к курсу государственного права, прочитанного Варшавском ун-те в 1883/84 учебном году. В ней он анализирует взгляды на рус. историю крупнейших представителей общественной мысли и обращается к проблем не только государственного права, но и социальной философии. Б. делает вывод, что важны не «формы правления», а «вся совокупность как юридических, так и фактических отношений, существующих в отдельных стран между властью и обществом…». Только через призму этих отношений можно понять рус. историю, на протяжен к-рой не только самодержавная власть определяла развитие об-ва, но и об-во составляло некую «среду», оказывавшую сильное воздействие на самодержавие. Зт «среда» состояла из трех общественных слоев: народной массы (или т. наз. простого народа), образованного слоя (или т. наз. интеллигенции) и населения «окраин». Совокупность специфических и очень различных политических интересов и влияний на государственную власть определяло уникальный характер российского об-ва российской государственности, резко отличавшихся, п Б., от форм вост. и зап. абсолютизма. В последние годы жизни Б. работал над оставшимся незаконченным трудом «Систематика наук». Б. оставил после себя мало печатных произв., и поэтому мн. его мысли и концепции остались достоянием только слушателей его лекций. Пр же и руководителем кафедры государственного пра Варшавского ун-та он оставался вплоть до своей смерти.

С о ч.: Государственная власть в европейском общее Взгляд на политическую теорию Лоренца Штейна и на французские политические порядки. Спб., 1880; Политическая литера в России и о России: Вступление в курс русского государственнго права. Варшава, 1884; Русское государственное право: Записки по лекциям проф. А. Л. Блока, 1902/03 г. Варшава, 1902; Об отн шении научно-философских теорий к практической государ ственной деятельности // Вестник Моск. ун-та. Сер. 12: По тические науки. 2003. № 6.

Лит.: Спекторский Е. В. Александр Львович Блок, го дарствовед и философ. Варшава, 1911; Березарк И. В. Александра Блока // Русская литература. 1977. № 3.

БЛОНСКИЙ Павел Петрович (14(26).05.1884, Киев -15.02.1941, Москва) – психолог, философ, педагог. Учился на историко-филологическом ф-те Киевского ун-та; будучи студентом, переводил тексты Платона и др. древне-греч. философов. Магистерская диссертация Б. посвящена философии Плотина. В Киеве Б. выпустил книги «Проблемы реальности у Беркли», «Этическая проблема у Эд. Гартмана», работы по философии кон. XIX – нач. XX в. В трудах по античной философии опровергал устоявшиеся представления о Парменидe (доклад о нем на заседании Психологического об-ва в 1916 г. в Москве вызвал широкую дискуссию из-за своей нетрадиционности), Гераклите, неоплатониках; писал оригинальные труды о Р. Декарте, Б. Спинозе, Ж. Ж. Руссо. Являясь учеником Челпанова. проявил глубокий интерес к психологии. Когда в 1907 г. Челпанов был приглашен в Московский ун-т, он взял с собой и Б. В Москве Б. наряду с философией начал активно заниматься педагогической психологией и историей педагогики, мн. из идей им были апробированы в ходе преподавательской деятельности. В 1913 г. он стал приват-доцентом

Московского ун-та, кроме того, преподавал дисциплины социально-педагогического цикла в Ун-те Шанявского. Был близок партии эсеров, после февраля 1917 г. стал на позиции большевиков. Выступая за демократические основы системы образования, Б. видел возможность их создания в социалистической перспективе. Еще до октября 1917 г. он выпустил брошюры «Почему все трудящиеся должны стать социалистами», «Школа и общественный строй». В 1919 г. Б. становится основателем и руководителем Московской академии народного образования (с 1921 по 1924 г. – Академии социального воспитания). В 1930–1941 гг. он работает в Ин-те психологии, проводя исследования в области психологии памяти и психологии желаний. Занимаясь разработкой проблем педологии, пока она не была запрещена в нач. 30-х гг., выступал за комплексный подход к изучению ребенка, и соответственно к практике воспитания, опираясь при этом на философски обоснованные представления о познавательных и воспитательных процессах. Так, он создал генетическую (стадиальную) теорию памяти, согласно к-рой стадия памяти выступает и как этап развития человека и его мышления, что и отражается на его отношениях к действительности. Его вариант педологии отличался поэтому углубленной философской проработкой и был гуманизированным по своему характеру в отличие от сугубо инструменталистских и бихевиористских вариантов, свойственных мн. зап. основателям педологии. В педологических изысканиях Б. своеобразно отразились его работы по неоплатонизму, в к-рых он пытался исследовать вопрос: как появляется новая вещь или новое качество? Это видно и в определении им педологии как «науки о возрастном симптомокомплексе детства – эпохи прогрессирующего роста» (Возрастная педология // Педагогическая энциклопедия. М., 1927. Т. 1. С. 154). Философские взгляды Б. резко менялись: от идеализма (в духе Платона и Плотина) к механицизму (в духе Декарта), а затем к волюнтаризму (под влиянием занятий психологией); принял он и марксизм, хотя специальных работ по философии материализма не писал. Наиболее ценным в историко-философских исследованиях Б. было глубокое проникновение в первоистоки философии – древнегреч. мысль. Так, в работе «Философия Плотина» (1918) взгляды Плотина и его последователей выводились из мифологии; доказывалось, что мифология – основа совр. философии (идеалистической). «Последняя оказывалась не чем иным, как модернизированной мифологией» (Блонский П. П. Мои воспоминания. М., 1971. С. 131). Обращение к философии нашло выражение в исследовании Б. конкретных проблем в педагогике и психологии, в изучении особенностей возрастного развития, характера и социальной природы образования и воспитания.

Соч.: Современная философия. М., 1918–1922. Ч. 1–2; Философия Плотина. М., 1918; Очерк научной психологии. М., 1921; Педология. М., 1925; Память и мышление. М., 1935; Психологический анализ припоминания. М., 1940; Психология и желания. М., 1965; Избр. пед. произв. М., 1961; Избр. психол. произв. М., 1964; Избр. пед. и психол. соч.: В 2 т. М., 1979.

Л и т.: Степунина О. А. Педагогическая концепция П. П. Блонского и современность // Педагогика. 1995. № 3.

И. Е. Задорожнюк

БОБРОВ Евгений Александрович (24.01(5.02). 1867, Рига – 12.03.1933, Ростов-на-Дону) – религиозный философ, писатель, публицист и критик. Последователь Г. Лейбница и Г. Тейхмюллера, сторонник панпсихизма Козлова, Б. перевел на рус. язык «Монадологию» Лейбница (см.: Труды Московского психологического общества. 1890. Т. 4), посвятил лейбницианству ряд исследований. По окончании Дерптского (Юрьевского) ун-та, где занятия по философии проходили под руководством проф. Г. Тейхмюллера, Б., защитив диссертацию «Отношение искусства к науке и нравственности» (1895), получил должность доцента этого ун-та. После 1898 г., когда ему была присвоена степень кандидата рус. словесности за диссертацию о Веневитинове, он работал проф. Казанского ун-та, а с 1906 г. – Варшавского. После 1917 г. – проф. Донского ун-та (Ростов-на-Дону). Осн. труды Б. посвящены популяризации персонализма и панпсихизма, но он не ограничивался ролью популяризатора и комментатора идей Тейхмюллера и Козлова, а пытался развить собственную систему «критического индивидуализма». В этой системе идея индивидуализма оказывалась приоритетной потому, что, полагал Б., в своем самосознании человек находит себя прежде всего в качестве отдельной сущности или индивида. Т. обр., исходным пунктом его панпсихизма являетсялмч-ность. Вместе с тем большое внимание он уделял анализу онтологических проблем, ибо «вопрос о бытии есть центральный вопрос всей

метафизики» (Бытие индивидуальное и бытие координальное. Юрьев, 1900. С. 98). К типам бытия – идеальное, реальное и субстанциальное (по Тейхмюллеру) – он добавлял бытие координальное. Координация, по Б., - это верховная форма бытия. Все в мире существует во взаимосвязи, индивидуальные элементы – отдельные субстанции, акты души, элементы сознания и т. д. связаны воедино. «Мысль есть координация элементов сознания. Личность есть координация функций между собою и с „я“. Вселенная есть координация существ между собою и с Богом» (Там же. С. 154). В соч. «О понятии искусства» (Юрьев, 1894), анализируя художественное творчество, Б. делает вывод, что оно не координирует элементы сознания в соответствии с категориями и потому не является мышлением. Б. - автор значительного числа работ по истории философии и рус. словесности. Им опубликовано 6 сб. под общим названием «Философия в России. Материалы, исследования и заметки» (1899–1902). По его мнению, развитие философии в России протекало по двум руслам. Первое – это «школьная философия», преподававшаяся в ун-тах, гимназиях, духовных академиях и семинариях и объединявшая такие философские направления, как схоластика, вольфианство, различные оттенки универсализма. Второе включает в себя философские течения, популярные в среде рус. интеллигенции. Такую роль «философии всех образованных» в XVIII в. играли материализм («вольтерьянство»), мистика и масонство; во 2-й пол. XIX в. – материализм, социализм, позитивизм и спиритизм. Эти философские учения отражались на страницах периодических изданий и имели хождение в различных кружках. Сборники содержат как характеристики творчества отдельных рус. мыслителей, так и подробную библиографию их соч.

Соч.: Новая реконструкция монадологии Лейбница. Юрьев, 1896; О самосознании. Казань, 1898; О понятии бытия. Казань, 1898; Бытие индивидуальное и бытие координальное. Юрьев, 1900; Философия в России. Казань, 1899–1902. Вып. 1–6; Философские этюды. Варшава, 1911. Т. 1–4; Историческое введение в логику. Варшава, 1913; Историческое введение в психологию. Спб.; Варшава, 1913; Заметки по истории русской литературы, просвещения и культуры. Варшава, 1913; История новой философии. Варшава, 1915.

Л. В. Фирсова

БОГАТОВ Виталий Васильевич (18.01.1925, д. Чечевило-во Московской обл. – 2.04.1997, Москва) – историк рус. философии, д-р философских наук, проф. Участник Великой Отечественной войны. Вся его жизнь связана с Московским ун-том. Сразу после демобилизации он поступил на философский ф-т МГУ, где специализировался по истории рус. философии. По окончании университета был оставлен в аспирантуре, а после защиты диссертации в 1953 г. стал преподавателем кафедры истории рус. философии (с 1955 по 1991 г. истории философии народов СССР). В 1972 г. защитил докторскую диссертацию – «Философия П. Л. Лаврова». Многие годы работал зам. декана ф-та по научной работе. Все годы работы в ун-те Б. читал на ф-те полный курс истории рус. философии, активно участвовал в разработке наиболее острых (в те годы) проблем отечественной философии. Первые его теоретические работы посвящены исследованию философских взглядов петрашевцев, деятелей демократического движения 60-х гг. XIX в. Одним из первых в СССР Б. стал исследовать философские взгляды рус. теистов, что отразилось в его участии в пятитомной «Истории философии в СССР». Во 2-м и 3-м томах, вышедших в 1968 г., ему принадлежат материалы о философских взглядах Погодина, Шевырева, проф. духовных академий Голубинс-кого, Сидонского, В. Н. Карпова, Новицкого, Гогоцкого, Юркевича. Б. был одним из ведущих специалистов в области идеологии народничества. Его докторская диссертация явилась первым монографическим исследованием философии Лаврова, активно сотрудничавшего с I Интернационалом Маркса и Энгельса. Во всех работах Б., посвященных народничеству, обращено особое внимание на философскую составляющую этой идеологии, на критику упрощенческих подходов к анализу этого сложного и разностороннего движения рус. общественности.

Соч.: Основные черты мировоззрения выдающихся представителей движения петрашевцев. М., 1958; М. И. Михайлов – мыслитель и революционер. М., 1959; Социологические взгляды Н. А. Серно-Соловьевича. М., 1961; Философия П. Л. Лаврова. М., 1972; М. В. Ломоносов; Просветители; Декабристы; Теизм и официальная народность; Н. А. Добролюбов; П. Л. Лавров // История русской философии: В 2 т. (на англ. яз.). Буффало, 1993.

А. Т. Павлов

БОГДАНОВ (наст. фам. Малиновский) Александр Александрович (10(22).08.1873, г. Соколка Гродненской губ. -7.04.1928, Москва) – философ и социальный мыслитель, естествоиспытатель, политический деятель. По образованию врач. Со студенческих лет участвовал в революционном движении: вначале как народник, с 1896 г. – социал-демократ; в 1903 г. примкнул к большевистскому крылу. На III-V съездах избирался в состав ЦК. Первое время тесно сотрудничал с Лениным, хотя и расходился с ним в философских вопросах, что было связано прежде всего с увлечением Б. энергетизмом Оствальда, а затем эмпириокритицизмом Э. Маха. Вскоре эти расхождения приобретают и политический характер. Прагматически гибкой тактике Ленина Б. противопоставлял принцип чистоты пролетарской «психоидеологии». С этих позиций он выступал, в частности, против участия пролетарских революционеров в легальных организациях. Окончательный разрыв с Лениным ускорила организация Б. и его единомышленниками партийных школ на Капри и в Болонье, к-рые должны были стать кадровыми центрами богдановской фракции. В работе «Материализм и эмпириокритицизм» Ленин «отлучает» его от марксизма, а затем добивается его исключения из партии (1909). Влияние Б. до нек-рой степени восстановилось лишь после Октябрьской революции, когда он становится ведущим идеологом Пролеткульта – достаточно массовой (в 1920 г. до 400 тыс. членов) организации, претендующей на роль монопольного хранителя «пролетарской культуры» в ее наиболее законченных и освобожденных от буржуазного влияния формах. Однако после резко критических выступлений Ленина, озабоченного культурным нигилизмом Пролеткульта, тенденцией к полной его независимости от партии, возвращение Б. к политической деятельности оказывается закрытым и он целиком отдается научному творчеству. Б. участвует в работе Коммунистической академии, продолжает социологические и социально-философские исследования, вносит значительный вклад в развитие гематологии и геронтологии. В 1926 г. Б. организовал и возглавил первый в мире Институт переливания крови; погиб, поставив на себе научный опыт. Как мыслитель Б. довольно рано проявил склонность к конструированию всеохватывающей философской системы, дающей целостную картину мира. Основу этого философского синтеза он видел в «социальном материализме» К. Маркса, однако марксистское учение понимал своеобразно – в виде некой матрицы, заполняемой «новейшими течениями мысли». Философия Р. Авенариуса представляла, по Б., «наиболее законченное и строгое выражение духа критики в познавательном отношении к действительности» (Эмпириомонизм. М., 1905. Кн. 1. С. 8). Но его не удовлетворяло то, что эта философия так и не смогла устранить дуализма физического и психического. Пытаясь снять указанную двойственность, Б. предложил рассматривать физический и психический ряды как субстанциально тождественные и различающиеся только по типу своей организации. Физическое Б. трактует как «социально-организованный опыт», психическое же, с его т. зр., надо рассматривать как опыт сугубо личный, индивидуальный, еще не вошедший органической составной частью в коллективно выработанные системы представлений. Понятие социально-организованного опыта выводит Б. на проблему социально-исторической обусловленности познания, в результате чего и возникает потребность в использовании понятийного аппарата марксизма. Ссылаясь на Маркса, Б. рассматривает процесс познания как смену идеологических форм. В этом процессе идея принципиальной однородности физического и психического опыта выражает коллективизм как основополагающий принцип миропонимания пролетариата и противостоит индивидуалистическому социальному опыту буржуазии, центрированному вокруг личного «Я». Т. обр., теоретическая деятельность Б. - это в значительной мере попытка развивать марксизм, находясь одновременно вне его. При этом Б. не просто «дополняет», «разбавляет» марксистские положения махистскими, он как бы одновременно пребывает сразу в двух «теоретических средах». Роль связующего звена между собственно махизмом и определенной интерпретацией марксизма играет у него понятие организации, к-рое существует как бы в двух ипостасях – как категория «критики опыта» и как обобщающее определение социально-исторической деятельности человека. Свое творчество Б. рассматривает как реализацию марксовой программы революционной философии, берущей действительность в форме живой, конкретной практики. Маркс, считал он, выполнил эту задачу в области социального познания. Но ее предстоит еще решить «в общефилософском масштабе», включая сюда и познание природы. Эту роль и призвана, по Б., выполнить разработанная им концепция эмпириомонизма. Рассматривать мир явлений как социальную практику, считал Б., -значит видеть в нем поле коллективного труда, где сталкиваются человеческая активность и стихийные сопротивления объективно существующих вещей. Все формы, к-рые принимает действительность, суть не что иное, как

различные сочетания активностей и сопротивлений. Эту универсальную схему действительности Б. характеризует как всеорганизационную т. зр., развивая к-рую можно в дальнейшем реорганизовать весь мир в интересах человечества. При переходе от всеобщих принципов организации к упорядочивающей («организующей») философии человека в учении Б. возникает проблема культуры, под к-рой он понимает способы организации труда, общения, познания и логики, вырабатываемые крупными социальными коллективами (классами, социальными группами) в качестве общественно принятых. Налицо прямое отождествление культурных форм с социальными, что, по существу, сводило на нет моменты преемственности и общечеловеческой ценности в развитии культуры. Правда, сам Б. не доходил в этом вопросе до экстремизма, к-рый проявился в деятельности приверженцев «пролетарской культуры», доказывая необходимость приобщения к культурному наследию и сохранения его для потомков. Но преемственная связь с культурой «уходящих классов» и для Б. была приемлема лишь в весьма ослабленном варианте. В ходе своей идейной эволюции Б. идет от эмпириомонизма как философии, выражающей специфически «организационную» т. зр., к созданию «всеобщей организационной науки» — тектологии. По уровню и широте своих обобщений она сопоставима с философией, хотя и носит опытный характер и допускает экспериментальные методы исследования. В сущности, это своего рода «постфилософия», берущая на себя многие функции философии, но на совершенно новом качественном уровне. Это единственная наука, к-рая должна не только вырабатывать свои методы, но также исследовать и объяснять их, поэтому она и представляет завершение цикла наук. Тектология, по Б., призвана стать фактором перестройки всей познавательной деятельности (преодоление прогрессирующей научной специализации на основе выдвинутых ею общих понятий), а также общественных отношений (переход к «интегральному» социальному устройству, в к-ром неорганизованность, проявляющаяся в классовой борьбе, кризисах, безработице и т. п., будет снята на основе «строго научной планомерности»). Отсюда теоретические построения Б., к-рые он считал «идеологией современного технического прогресса», предстают как одна из крайних ступенек в развитии европейского рационализма с его идеей создания по нек-рому хорошо продуманному плану «разумного общества». В этой связи приходится говорить о Б. как мыслителе, взгляды к-рого, независимо от его намерений, стали одним из источников идеологии технократического тоталитаризма. В последние годы жизни Б. пытался осмыслить общественный процесс в свете опыта свершившихся в Европе революций. В систематизированном виде результаты этого осмысления содержатся в неопубликованной его статье «Линии культуры XIX и XX веков». В настоящий момент пролетариат, считал он, в плане культурной самостоятельности еще не готов к «прорыву» буржуазной действительности и созиданию принципиально новых форм жизни, следовательно, ближайшая историческая перспектива связана с капитализмом, к-рый приобретет, однако, иной характер. Господствующим классом станет новая социальная элита, к-рая образуется из научной и инженерной интеллигенции и кадров, прошедших школу государственного управления. В этих рассуждениях Б. можно усмотреть отдаленное предчувствие тех процессов в развитии капитализма, к-рые впоследствии на Западе получили название «революции управляющих». Большинство послеоктябрьских работ Б. с анализом мировых революционных процессов первой четверти XX в. по условиям тех лет не могли быть опубликованы. Однако его работы по философии, социологии, экономическим и культурным вопросам, написанные до Октября 1917 г., продолжали переиздаваться и в кругах марксистской интеллигенции долгое время оставались авторитетными. Идейное влияние Б., хотя в разной степени, испытывали А. М. Горький, Луначарский, М. Н. Покровский, И. И. Скворцов-Степанов, Бухарин и др. Идея тождественности идеологии и культуры, проводимая в работах Б., стала фактически главной методологической посылкой социологии культуры и социологической эстетики 20 — нач. 30-х гг., известных в исторических исследованиях также под названием вульгарного социологизма. В дальнейшем (независимо от Б.) эта идея активно использовалась в идеологии левой интеллигенции кон. 60 — нач. 70-х гг. на Западе (Л. Гольдман и др.).

С о ч.: Основные элементы исторического взгляда на природу. Спб., 1899; Познание с исторической точки зрения. Спб., 1901; Из психологии общества. Спб., 1904; Эмпириомонизм: В 3 кн. М, 1904–1906. М, 2003; Революция и философия. Спб., 1905; Страна идолов и философия марксизма // Очерки по философии марксизма. Спб., 1908. С. 215–242; Падение великого фетишизма. Вера и наука. М., 1910; Всеобщая организационная наука (тектология). Спб., 1913–1917 (ч. 1–2). Берлин; Пб.; М., 1922 (Ч. 3); М., 1989; Философия живого опыта. М., 1913; Вопросы социализма. М, 1918; М., 1990; О пролетарской культуре. Л.; М, 1924; А. А. Богданов о Г. В. Плеханове и В.

И. Ленине // Исторический архив. 1994. № 4.

Лит.: Плеханов Г. В. О так называемых религиозных исканиях в России (Статья первая – О религии) // Соч. Т. 17; Materialismus militans. Ответ т. Богданову // Там же; Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Поли. собр. соч. Т. 18. С. 237–244,342-351; Аксельрод Л. Философские очерки. М., 1925; Карев Н. Тектология или диалектика // Под знаменем марксизма. 1926. № 1–3; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 553–558.

А. Л. Андреев

БОГОИСКАТЕЛЬСТВО – религиозно-философское течение, возникшее в нач. XX в. в среде рус. либеральной интеллигенции – философов, литераторов, «новоправославных» священников (Мережковский, Бердяев, Розанов, Булгаков, З. Н. Гиппиус, Минский, Д. В. Философов, Кар-ташев и др.). Переход к «новомурелигиозному сознанию» как религиозно-философской основе Б. Бердяев связывал с именем Федорова (Русские богоискатели // Духовный кризис интеллигенции. С. 27–38). Корни «богоискания» он усматривал в вечном начале Б. рус. души, литературы (особенно Тютчева и Достоевского), «всей русской философии» (начиная с Чаадаева, славянофилов и др.). В понимании Бердяева, Б. как «ночная», сверхрациональная, трансцендентная полоса в истории рус. самосознания всегда противостояла «дневной», официально признанной и рациональной. В кон. XIX – нач. XX в. часть рус. интеллигенции, названная Булгаковым в сб. «Вехи» «духовно-аристократической», стала отходить от ценностей демократической («народопоклоннической») интеллигенции в направлении идеализма, религии, национальной идеи и др. духовных ценностей. В 1901 г. в Петербурге во многом благодаря инициативе Мережковского были основаны Религиозно-философские собрания под председательством будущего патриарха епископа Сергия (Страгородского), на к-рых светские и церковные богоискатели обсуждали проблемы обновления православия на основе «нового Откровения» и «святой плоти». Подобные же собрания в 1901–1903 гг. происходили в Москве, Киеве, Тифлисе и нек-рых др. городах. Работы богоискателей печатались в журн. «Новый путь» (Спб., 1903–1904), «Вопросы жизни»(Спб., 1905), «Весы» (М., 1904–1909)и др., а также в сб. «Проблемы идеализма» (М., 1902), «Вопросы религии» (М., 1906–1908), «Вехи» (М.,\ш), «Из глубины» (М., 1918). Среди богоискателей можно выделить два осн. направления. Представители первого обращались не только к идеям В. С. Соловьева и Достоевского, но и А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, С. Кьеркегора и др. (Мережковский, Бердяев, Розанов, Шестов и др.), а представители второго помимо учения Соловьева активно использовали соч. отцов церкви и были ближе к традиционному рус. православию (Флоренский, Булгаков). Если второе направление можно условно назвать «софиологическим» в связи с большим значением, к-рое приобрела в нем идея Софии (см. Софиология), то первое, как главенствующее, получило множество наименований: «неохристианство», «новое религиозное сознание», «новый идеализм», «мистический реализм», «трансцендентный индивидуализм» и т. д. Мережковский, одним из первых заговоривший о «новом религиозном сознании», рассматривал его как стремление к окончательной победе над смертью (с помощью спасенного и спасающего Христа), к слиянию неба и земли, духа и плоти, Христа и языческого бога (Диониса, Венеры и др.), Христа и Антихриста, к свободной, религиозно-оргиастически наполненной жизни. Бердяев подчеркивал «безмерную ценность индивидуальности» и таинственную, религиозную сущность любого творчества. Разгадку смысла личной и мировой жизни, а также стремление построить на основе обновленного христианства «новую культуру» и «новую общественность» он связывал с борьбой против житейского («хождение в церковь по праздничным дням и выполнение мертвых обрядов…») и исторического (сатанинские пытки, гонения, сращивание православия с самодержавием) христианства. «Жизнь пола, жизнь общественная, вся прелесть мировой культуры, искусство и наука оказались на полюсе, противоположном религиозному сознанию исторического христианства», – писал он (Sub specie aeternitatis. С. 347). Интеллигенция, по его мнению, отошла от глубины бытия, от ценностей личности, свободы и творчества, от подлинной рус. литературы и философии, от национальных чувств, а народ в революционное время во многом предстал не «богоносцем», а черносотенным или красносотенным «громилой с черной душой». «Без Бога не может жить народ, разлаг ается человек» (Духовный кризис интеллигенции. С. 60). «Неохристианская» религия, по Бердяеву, наследует от католичества – культ, от православия – мистическое созерцание, от протестантизма – свободу совести и личное начало. Конечной общественной целью для Мережковского была

богочеловеческая «безгосударственная религиозная общественность», а для Бердяева – теократия как тысячелетнее «непосредственное царство Христа» на земле, к-рая в политическом отношении близка к анархизму, в экономическом – к социализму, а в мистическом – к религии Бога «любви, свободы и жизни», в к-рой должны сойтись «все богатства мира, все ценности культуры, вся полнота жизни» (Новое религиозное сознание и общественность. С. 205). В годы Гражданской войны Бердяев вместе с др. богоискателями создал в Москве Вольную академию духовной культуры, а после изгнания в 1922 г. из России при помощи амер. организации YMCA – Религиозно-философскую академию в Берлине (с 1925 г. – в Париже). Он стал редактором религиозно-философского журн. «Путь», участвовал в деятельности изд-ва YMCA-Press. Софиологи организационно оформились в эмиграции в 1923 г., когда был утвержден устав «Софийского братства», а в 1924 г. начались его заседания. Учредителями выступили Булгаков (глава братства), Г. В. Вернадский, Зеньковский, Новгородцев, Флоровский. Нек-рые члены братства (В. Н. Ильин, Вернадский, Флоровский) примыкали какое-то время и к евразийству. Вместе с др. религиозными философами софиологи создали Православный богословский ин-т, руководили зарубежным рус. студенческим христианским движением. С Б. в значительной мере связана специфика рус. духовной культуры нач. XX в., художественное, философское и богословское творчество мн. деятелей «серебряного века».

Л и т.: Проблемы идеализма: Сб. статей. М., \902,Минский Н. Религия будущего (Философские разговоры). Спб., 1905; Мережковский Д. С. Грядущий Хам. Чехов и Горький. Спб., 1906; Он же. Не мир, но меч (К будущей критике христианства). Спб., 1908; Он же. Было и будет. Дневник 1910–1914. Пг, 1915; Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Спб., 1907;М., 2002; Он же. Новое религиозное сознание и общественность. Спб., 1907; М., 1999; Он же. Духовный кризис интеллигенции. Спб., 1910; Вехи: Сб. статей о русской интеллигенции. М., 1909; Плеханов Г. В. О так называемых религиозных исканиях в России // Избр. филос. произв. М., 1957. Т. 3; Гиппиус З. Д. Мережковский. Париж, 1951; Розанов В. В. Уединенное. М., 1990; Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. М., 1990; Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994; Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1991; Семёнкин Н. С. Философия богоискательства (Критика религиозно-философских идей софио-логов). М., 1986; Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). М., 2005.

В. Л. Курабцев

БОГОМОЛОВ Алексей Сергеевич (20.08.1927, Москва-27.02.1983, Москва) – историк философии. Занимался проблемами новейшей зарубежной философии, а также гносеологии и диалектики. Окончил в 1955 г. философский ф-т Московского ун-та. После защиты в 1958 г. кандидатской диссертации («Теории „творческой“ эволюции в современной англо-американской философии») стал преподавателем кафедры зарубежной философии Московского ун-та, где проработал почти 25 лет, став ведущим проф. кафедры, сочетая педагогическую работу с научно-исследовательской. С 1964 г. – д-р философских наук; тема докторской диссертации «К истории идеи развития в буржуазной философии XIX и XX веков» (1963). Б. - автор более 200 научных трудов, в т. ч. специальных учебных пособий по совр. зарубежной философии. Был одним из осн. авторов и редактором пособия «Современная буржуазная философия» (1-е изд. – 1972, 2-е изд. -1977), а также редактором ряда книг, в т. ч.: «Историко-философский сборник» (М., 1968), «История философии и современность» (М., 1976). Переводил на рус. язык Т. Гоббса, Дж. Локка, Т. Карлейля, Р. У. Эмерсона и др. Одним из первых в рус. философской литературе дал анализ общих проблем теории познания, онтологии и «метафизики» англ. и амер. философии, а также нем. философии 2-й пол. XIX – 1 – й пол. XX в. В последние годы жизни Б. занялся исследованиями в области античной философии. Исследование истории античной диалектики включало в себя и обсуждение вопросов, имеющих отношение к диалектике в совр. смысле слова, и прежде всего проблемы противоречия и его разрешения. В круг интересов Б. входил также анализ предмета, функций и тенденций развития философии как формы общественного сознания.

С о ч.: Критика субъективно-идеалистической философии Дж. Беркли: Лекция. М., 1959; Идея развития в буржуазной философии XIX и XX веков. М., 1962; Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма. М., 1964; Немецкая буржуазная философия после 1865 г. М., 1969; Английская буржуазная философия XX в. М., 1973; Буржуазная философия США XX века. М., 1974;

Опредмечивание ценности и социологическое познание. М., 1974; Диалектика и рациональность // Вопросы философии. 1978. № 7; Наука и иные формы рациональности // Там же. 1979. № 4; «Наука логики» Гегеля и современные проблемы диалектики // Там же. 1981. № 2; Детерминизм, спонтанность и свобода в философии Демокрита // Там же. 1982. № 3; Проблема абстрактного и конкретного: от Канта к Гегелю // Там же. 1982. № 7; Диалектический логос: становление античной диалектики. М.,1982; Основы теории историко-философского процесса (в соавт. с Т. И. Ойзерманом). М., 1983; «Быть» и «иметь»: эллинизм и современность // Вопросы философии. 1984. № 6; Античная философия. М., 1985.

Л и т.: Антонов А. Н., Зотов А. Ф. А. С. Богомолов как историк философии // Историко-философский ежегодник 86. М., 1986. С. 276–280.

П. В. Алексеев

БОГОСТРОИТЕЛЬСТВО – религиозно-философское и идеологическое течение, возникшее в рус. социал-демократии после революции 1905–1907 гг. В условиях репрессивной политики царизма и распада массовых движений в об-ве начали расти настроения бессилия, апатии, пессимизма, усилился (особенно в литературе) интерес к религиозно-нравственным проблемам. Среди либеральной интеллигенции (не без влияния зап. мистицизма и декадентства) распространилось богоискательство – стремление обосновать новые религиозные ценности, среди церковных деятелей – реформационные чаяния. Это был своего рода протест против официального, «окаменевшего» православия и одновременно желание укрепить религию и авторитет церкви, подорванные из-за ее связи с государством. Интерес к религии усилился и в рабочих слоях, и среди социал-демократов, мн. из к-рых попытались по-новому осмыслить социалистические идеалы и общественные движения, придав им религиозную окраску. Вчерашние революционеры и атеисты, замечает современник, начали «стекаться на заседания религиозно-философского общества», чтобы обсуждать вопросы о социальной значимости религии и церкви с богоискателями. Но в отличие от последних они попытались обосновать Б., подразумевая под этим создание («творческое строительство», ибо «богов не ищут, их создают») новых сверхиндивидуальных объектов религиозного «поклонения» и преобразования одновременно. Таковы, по мнению богостроителей (Базаров, Луначарский, Юшкевич и др.), вполне рационально толкуемые марксизмом «природа-космос», «труд», «техника», «коллектив», «творчество». М. Горький, разделявший в этот период идеи Б. («Исповедь», 1908), ст. «О цинизме» (1908) закончил словами: «…религией человечества должна быть прекрасная и трагическая история его подвигов и страданий… в борьбе за свободу духа и за власть над силами природы!» Больше всех писавший о «богосочинительстве» Луначарский увидел в теории научного социализма «пятую великую религию, формулированную иудейством» (Религия и социализм. Ч. 1. 1908. С. 145). Первые четыре – иудаизм и вышедшие из него христианство, ислам и пантеизм Спинозы. В учении Маркса («пятой религии») уже «нет и не может возникнуть никаких трансцендентных представлений» (Там же). Это «религия без бога», т. е. религиозный атеизм. Согласно Б., суть всякой религии заключается в ценностной ориентации, в снятии противоречия между идеалом и действительностью. Этому лучше всего удовлетворяет Марксова теория социализма, становясь «высшей формой религиозности». Т. обр., социализм – «религия труда», активизма, основанная не на мистических началах, а на реализме «чистого опыта» (центральное понятие философии Р. Авенариуса). Отбросив «ветхий плащ старого материализма» (Луначарский), богостроители опирались на эмпириокритицизм, «на философию коллективизма» Богданова с ее идеей организации опыта. В качестве «организующих» они рассматривали и религиозные понятия (бог, вера, чудо и др.). Они полагали, что в религиозной оболочке научный социализм в России будет легче усваиваться массами, особенно крестьянами. Для пропаганды своих взглядов представители Б. и эмпириокритицизма организовали в 1909 г. на о. Капри школу для рабочих – социал-демократов. Обстоятельный социальный и гносеологический анализ концепции богостроителей с диалектико-материалистической т. зр. дан в работах Ленина и Плеханова. Позднее создание своеобразной философской теории, так называемого «богостроительства», Луначарский назвал своим «самым ложным шагом» и признал справедливость этого критического анализа (К вопросу о философской дискуссии 1908–1910 гг. // Литературное наследство. Т. 82. 1970. С. 497). Уже к началу 1-й мировой войны Б. как течение перестало существовать.

Л и т.: О веяниях времени: Сб. Спб., 1908; Литературный распад: Крит. сб.

Спб., 1908, \909;Луначарский А. В. Религия и социализм. Спб., 1908. ч. 1.; 1911, ч. 2; Очерки по философии марксизма: Филос. сб. Спб., 1908; Юшкевич П. С. Материализм и критический реализм (о философских направлениях в марксизме). Спб., 1908; Вершины. Спб., 1909. Кн. \;ЛенинВ. И. Об отношении рабочей партии к религии; О фракции сторонников отзовизма и богостроительства; Письма А. М. Горькому (XI. 1913) // Поли. собр. соч. Т. 1, 19, 48; Очерки философии коллективизма. Спб., 1909. Сб. 1; Плеханов Г. В. О так называемых религиозныхисканиях в России (1909) // Избр. филос. произв. М., 1957. Т. 3; Базаров В. На два фронта. Спб., 1910; Ласковая М. Богоискательство и богостроительство прежде и теперь. М., 1976; Савельев С. Н. Идейное банкротство богоискательства в России в начале XX века. Л., 1987; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 558–560.

А. П. Поляков

БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО – одно из ключевых понятий рус. религиозной философии, восходящее к христианскому учению о единстве божественной и человеческой природы Иисуса Христа, определяемом как «неслитное, неизменное, нераздельное и непреложное» (Халкидонский собор, 451 г.). Учение о Б. в христианстве, с одной стороны, раскрывает тайну Боговоплощения, кенозиса, искупительной жертвы, с другой – трактует проблему отношения божественного и человеческого в земной истории, уподобления человеческой личности Богу, теозиса (обо-жения), предвосхищая идеальное состояние земного человечества, его софийное состояние как предел исторического становления. Явление Богочеловека Иисуса Христа, в к-ром воплотился Божественный Логос, рассматривается, т. обр., как важнейшее событие мировой истории, явление второго Адама, нового, духовного человека, объемлющего собою все возрожденное человечество. Телом Христовым считается церковь как сообщество верных, а душою – София Премудрость Божия, идеальный прообраз (а у ряда мыслителей и субстанция) будущего преображенного человечества. В этой своей специфике тема Б., своеобразным образом вплетаясь в софиологи-ческие доктрины (см. Софиология) и концепции всеединства, открывается «Чтениями о Богочеловече-стве» В. С. Соловьева (1878–1881), где человек рассматривается как соединение Божества с материальной природой. Задача духовного человека заключается в подчинении природного Божественному, в стремлении к внутреннему единству с Богом путем отрицания в себе эгоистической воли, самости. В себе самом человек ничто, он становится человеком, осознавая себя частью универсальной личности. В Боге для человека открывается всеединство, абсолютная полнота бытия, к-рую он не может обрести в самом себе, поэтому Бог открывается человеку как «бесконечное стремление, неутолимая жажда бытия». В «Критике отвлеченных начал» Соловьева (1877–1880) концепция Б. выражается в учении о двух Абсолютах – Абсолютно-сущем и Абсолютно-становящемся: у них одно абсолютное содержание – всеединство, но если Бог имеет его «в вечном и нераздельном акте», то человечество как абсолютное существо «может быть субъектом того же содержания в постепенном процессе». Е. Н. Трубецкой видит в Б. восстановление утерянной в результате грехопадения полноты бытия, в к-рой «развенчанный царь-человек вновь восстановляется в своем царственном достоинстве» («Смысл жизни»), при этом подчеркивается «неслиянность и нераздельность» твари и Бога. Б. осуществляется в человеке как внутренний факт, через сердце, воспринимающее духовный опыт, обусловливающий для нас возможность откровения. Для Трубецкого, в отличие от его учителя Соловьева, богоче-ловеческий процесс отнюдь не предопределяет неизбежность всеобщего спасения, и в воле каждого человека, злоупотребив собственным эгоизмом, отсечь себя от полноты божественного бытия. Для Бердяева Б. неразрывно связано с творчеством, в к-ром человек усыновляет себя Богу. С явлением Богочеловека Христа «прекращается самодержавие Бога, ибо сыновий Богу человек призывается к непосредственному участию в божественной жизни. Управление мира становится богочеловеческим» («Смысл творчества»). Мировой процесс у Бердяева – не возвращение к изначальной полноте, но творческое приращение к ней, «восьмой день творения», продолжение творения соработничеством Бога и человека. Карсавин считает сущностью богочеловеческого процесса становление всеединой симфонической личности, усвоившей Божественность как свой субстрат. В обожении твари – реальность воскресения и бытия погибшего ради нее Бога. Тварь не есть второй Бог, она становится из небытия как нечто иное, чем Бог: однако, по Карсавину, нельзя вести речь о тварной личности: личность человека существует лишь постольку, поскольку она причащается и обладает Божьей ипостасью или личностью. Полнота личного бытия твари предшествует ее историческому возникновению;

едва тварь возникает, в ней тотчас же происходит духовная перемена: она начинает стремиться к полноте и потому осознавать свою неполноту. Для Карсавина «человек – Бог чрез самодвижное, свободное, личное свое бытие как полноту Богопричастия». Софиоло-гия была общей предпосылкой для учения о Б. Булгакова, полагавшего, что именно учение о Софии позволяет положительным образом рассмотреть халкидонский догмат, к-рый был выражен только в отрицательной форме. По мнению Булгакова, человек уже по изначальному своему естеству богочеловечен, носит в себе ипостасное Б., ибо человеческая природа в Богочеловеке ипостазирует-ся Логосом. Человек, по Булгакову, – это искра Божества, наделенная от Бога тварно-ипостасным ликом по образу Логоса, а в нем и всей Троицы. По божественному естеству своей, хотя и тварной, ипостаси человек обращен к Богу и может быть причастен в силу благодати божественному естеству. Возможность Богопричастия, к-рая в Христе является действительностью, в человеке есть формальная потенция двуприродности, или Б. Человек, т. обр., есть уже готовая форма для истинного Б., к-рое сам он осуществить не в силах, но для к-рого он создан и призван. Можно сказать, что булгаковское учение о Софии имеет христологию и учение о Б. своим завершением, ибо Б. есть, по Булгакову, единство и совершенное согласие божественной и тварной Софии, Бога и твари в ипостаси Логоса. Поэтому очевидно, что, отвергая учение о Софии, нельзя признавать в качестве истинных и христо-логические формулировки, как это и делает В. Н. Посети, видящий осн. ошибку Булгакова в смешении личности и природы, достигающем предельного выражения «в хаотическом понятии Богочеловечества, где неразличимо смешиваются две природы Богочеловека с его единой ипостасью, образуя новый природно-личный христоцен-трический сгусток, вбирающий в себя и благодать Св. Духа, и человеческие личности, и Церковь, превращая все домостроительство нашего спасения в космический „богочеловеческий процесс“ возвращения Софии тварной в единство Софии Божественной» (Спор о Софии. С. 78). Из введения новой особой природы Б., чуждой церковному учению, и вытекает, по мнению Лосского, ложный космизм софиологии, сводящий на нет человеческую свободу.

Лит.: Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2; Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994; Он же. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. Париж, 1933; Он же. Утешитель. О Богочеловечестве. Ч. 2. Париж, 1936; Он же. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. 3. Париж, 1945; Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994; Карсавин Л. П. О личности // Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1; Он же. Философия истории. Спб., 1993; Он же. О молитве Господней. О бессмертии души// Ванеев А. А. Два года в Абези. Брюссель, 1990; Карташев А. В. Халкидонская проблема в понимании русских мыслителей // Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 1994; Лосский В. Н. Б<ратство> Ф<отия>: Спор о Софии. Париж, 1936; Зеньковский В. В. Судьба Халкидонских определений // Православная мысль. 1953. № 9.

А. П. Козырев

БОЛГАРСКИЕ ВЛИЯНИЯ – исторический феномен, характеризующий особенности культурных связей Киевской Руси с Болгарией, а также с Византией. Первое Б. в. (первое южнославянское влияние) охватывает исторический период X-X1П вв., когда существовал т. наз. «золотой век» болгарской письменности. Осн. его составляющей была кирилло-мефодиевская традиция, с помощью к-рой за сравнительно короткий исторический период на Руси появилась письменность в форме кириллической азбуки, а также осн. часть оригинального и переводного книжного фонда. Благодаря этому книжники Древней Руси ознакомились с религиозными и философскими идеями писателей ранней патристики IV VIII вв., среди к-рых наиболее популярными были Иоанн Златоуст, Григорий Назианзин, Василий Великий, Григорий Нисский, Ефрем Сирин, Иоанн Дамаскин, Анастасий Синаит и др., с такими важными для средневековой культуры религиозно-догматическими соч., как «Азбучная молитва», «Проглас к Евангелию», «О письменах», «Ше-стоднев». Писатели «золотого века» болгарской письменности (Кирилл-Константин Философ, Климент Охридский, Константин Преславский, Черноризец Храбр, Иоанн Экзарх Болгарский, царь Симеон со своим «Златоструем» и «Сборником царя Симеона», известным на Руси как «Изборник Святослава 1073 года») в значительной мере определили интеллектуально-книжный климат культуры Киевской Руси. Общая ориентация философской культуры Болгарии и Киевской Руси на церковных писателей кап-падокийской богословской школы (Малая Азия), на символико-аллегорический метод александрийской богословской школы, на философствующее богословие Иоанна Дамаскина привела к тому, что генеральную

направленность религиозно-философских построений в культуре Руси можно охарактеризовать как неоплатонизирующий аристотелизм.

Второе Б. в. (второе южнославянское влияние) охватывает исторический период XIV–XV вв. Характерной особенностью болгарской культуры этого периода является тесная сращенность с церковной историей, и прежде всего с борьбой болгарской церкви за свою автокефальность и устроение патриаршества. Отсюда возникла идея исправления церковных книг и были созданы «добрые тырновс-кие и ресавские изводы», оказавшие впоследствии большое влияние на литературную и философскую культуру рус. Средневековья. Центральными фигурами этого периода были два тырновских патриарха – Феодосии и Евфимий, последователи афонского исихазма. Поскольку философской основой исихазма был неоплатонизм, то это означало, что философская культура обеих славянских стран была готова к восприятию различных модификаций неоплатонических идей. Такой почвой был славянский перевод целого ряда сочинений из корпуса текстов Псевдо-Дионисия Ареопагита («О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О божественных именах», «О таинственном (мистическом) богословии»), осуществленный в 1371 г. сербским монахом Исайей. Переведенные тексты сопровождались обширными комментариями видного византийского богослова Максима Исповедника. Если распространение исихазма в определенной мере подготовило условия для перевода ареопагитик, то последние, в свою очередь, способствовали более глубокому усвоению исихастских идей. Т. обр., второе Б. в. сформировало на Руси неоплатоническую философскую традицию античной и византийской культуры, по преимуществу в ее исихастской форме. Как первое, так и второе Б. в. не были единственным способом проникновения на Русь религиозно-философских идей, но они были мощными импульсами культурообразующего характера, способствовавшими развитию рус. философской культуры.

Л и т.: Сырку П. А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т. 1. Вып. 2. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского. Спб., 1890; Он же. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. Спб., 1898; Абрамов А. И. Первое и второе болгарские влияния в философской мысли русского средневековья // Международные идейно-философские связи Руси XI–XVII вв. М., 1991; Он же. К вопросу об особенностях русского средневекового философствования // Социокультурные характеристики средневековой философии. М., 1990,Гро-мов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. Спб., 2001.

А. И. Абрамов

БОЛДЫРЕВ Дмитрий Васильевич (20.04.2(05). 1885, Петербург- 12.05.1920, Иркутск) – философ и публицист. Окончил историко-филологический ф-т Петербургского ун-та, после чего был оставлен на кафедре философии для преподавательской работы. Стажировался в Германии, в Гей-дельбергском и Марбургском ун-тах. В 1918 г. переехал в Пермь, где в качестве приват-доцента читал лекции в местном ун-те. В 1919 г. был назначен директором пресс-бюро Русского бюро печати при правительстве Колчака. Умер Б. в тюремном госпитале от сыпного тифа вскоре после ареста революционными властями. Единственное крупное и незавершенное соч. Б. – «Знание и бытие» – было издано в 1935 г. за границей. В нем развита гносеологическая концепция «объективизма», к-рую Б. относил к тем прогрессивным течениям в философии нач. XX в., что «преодолевают мертвящий дух субъективизма» и освобождают научное мировоззрение от психологистских напластований. Самым «многообещающим» направлением антисолипси-стской волны он считал интуитивизм. Развивая идеи Н. О. Лосского и Франка о единстве субъекта и объекта, непосредственно-очевидной природе знания и органическом строении мира, Б. выдвинул и обосновал принцип самопознаваемости бытия; положение о строго объективном содержании всех, за вычетом узкой области ощущений, феноменов человеческого познания, включая воображение, фантазию, иллюзии и галлюцинации; разработал теорию переменной величины в онтологии и гносеологии. Принцип абсолютной объективности или, в терминологии Б., «очевидности» всего массива человеческого опыта обосновывался им путем предельной космизации понятия субъекта, наряду с провозглашением самой способности познания, сводимой, в свою очередь, к самопознанию Абсолюта, – всеобщей, атрибутивной, «родовой» особенностью бытия. «Единственный субъект, держатель знания, есть его объект, т. е. весь мир». Поэтому «знание, очевидность есть свойство самого мира», а не продукт творения к.-л. индивидов, «оно ни в каком смысле не психично». С позиций такого глобального подхода исчезают границы внутреннего и внешнего опыта, «мир

смотрится в нем на себя изнутри, а не извне», и «то, что смотрится, то и знается». «Другими словами, мир познает себя сам или, просто, познается», наподобие того, как он покоится, движется, развивается и т. п. В противоположность механицизму, дробившему мир на дискретные, разделенные пустотой элементы, Б., следуя традициям неоплатонизма, считал, что вещи «вырастают из одного общего корня» — Единого Первоначала, представляя собой неоскудеваемый, хотя и постепенно сгущающийся (материализующийся) поток тончайших световых энергий, благодаря проникающей природе к-рых «всякая прерывность всегда существует на фоне некоторой непрерывности», иначе говоря, «все существует во всем». А поскольку «между нами и мировым целым» также «нет грани», то в человеческих представлениях все «познается таким, каким оно существует», т. е. в своих «подлинных качествах». К абсолютно объективным, «внетелесным» и «вне-субъектным» формам познания Б. относил чувственные восприятия первичных («звуки, цвета, запахи») и вторичных («твердость, движение, протяжение») качеств, математические абстракции («геометрические фигуры, число, закон, множества и т. д.»), а также «все образы», создаваемые воображением и фантазией, «как, напр., образ дракона, кентавра». Предпосылкой для столь решительной онтологизации опыта служила теория «интенсивной величины» бытия предметов, уменьшавшейся по мере возрастания пространственно-временной дистанции между последними и воспринимающим их субъектом. На том основании, что эманация, т. е. «повторение себя в бесчисленных непрерывных степенях ослабления, свойственна не только Абсолютному, но и каждой частной» вещи, Б. выдвинул идею непреходящего и повсеместного, вплоть до самых отдаленных уголков Вселенной, «реального вездеприсутствия» любого однажды возникшего события, каким бы малозначительным и быстротечным оно ни казалось. «Каждый предмет», даже такой «мертвый и косный», как лежачий камень, пребывает «во всех точках» мирового пространства, «нимбами своих повторений» он «разлит всюду в разных степенях силы», бесконечно убывающей «к нулю». Прошлое, утверждал Б., сохраняется навечно. Подобно «угасшим звездам», вещи, «уже умерев», тем не менее «продолжают светить, т. е. оставляют после себя свое слабеющее повторение… Их отзвуки, их следы, их ароматы… мы встречаем повсюду на той или иной глубине от окружающих нас предметов». Проблема познавательного образа решалась Б. в 65



бескомпромиссно объективистском духе. Образ не есть «субъективное нечто». «Между образом и предметом нет разницы по существу, и образ есть тот же предмет, только в ослабленной степени» своего бытия, а потому «нет разницы в их объективности». Ясновидение, яснослышание, «осязание на расстоянии» — закономерное следствие «везде-разлитости, точнее, непрерывности образов и предметов». Заключительный вывод Б. об относительной противоположности бытия и знания как двух условно-различных аспектов единой реальности — «знание есть слабейшая степень бытия. И обратно: „бытие“ есть усиленная степень знания». Большое значение для Б. имела проблема обоснования объективно-правдоподобного характера фантазии. По его мнению, фантазия — это игра образов, «радужный перелив друг в друга раздельных предметов». К примеру, мифический «фавн есть переход между козлом и человеком, но только, естественно, отрезанный от своих крайних пределов». Под ним скрывается реальный исторический тип «первобытного горного пастуха». Социально-политические воззрения Б. имели выраженную религиозную окраску. Он был убежденным сторонником традиций и незыблемости рус. православия и разоблачал как модернистские поветрия, преследовавшие цель перестроить его в соответствии с «духом современности», так и попытки «вернуть Церковь к первохристианской простоте», видя в них слабо замаскированные варианты балтист-ско-лютеранской реформации. Все революции, происшедшие в России в XX в., Б. считал массовыми судорожно-эпилептическими припадками «хлыстовщины», к-рые были вызваны ослаблением национально-православного духа и инспирированы революционным племенем интернациональных «перекати-поле». К демократии и ее завоеваниям Б. относился иронично, как к политическому балагану. Не вызывал у него симпатий и самодержавный абсолютизм, умертвивший в фискальных объятиях живую душу православия. Исторически сложившимся идеалом государственного устройства на Руси, утраченным в послепетровскую эпоху, Б. считал «особый род теократии, основанной не на совмещении, а на разделении Церкви и царства при духовном родительском первенстве Церкви, и на подчинении царства не священнику, а священству». По мысли Б., церковь «возрожденного православия» должна быть «духовным руководителем» вставшей «в сыновнее отношение» к ней государственной власти.

С о ч.: Огненная купель // Русская мысль. 1915. № 11–12; Голос из гроба// Русская свобода. 1917. № 4; Церковные впечатления//Там же. № 9; Золотой век Августа//Там же. № 12/13; Заливы и проливы // Там же. № 14/15; Официальная революция // Там же. № 24/25; Знание и бытие. Харбин, 1935.

Л и т.: Лососий Н. О. Предисловие // Болдырев Д. В. Знание и бытие. Харбин, 1935; Вейдле В. Памяти Д. В. Болдырева // Последние новости. Париж, 1936, 2 января.

Н. Н. Старченко

БОЛОТОВ Андрей Тимофеевич (7(18). 10.1738, с. Дворяниново Тульской губ. – 4(16). 10.1833, там же) – историк, экономист, философ. С 1755 по 1762 г. – на военной службе; участвовал в Семилетней войне, в дальнейшем большую часть жизни провел в своем деревенском имении, поддерживал связи с рядом известных рус. деятелей, особенно с Новиковым, издававшим осн. философские сочинения Б. В Москве выходили журн. Б.: «Сельский житель» (1778–1779) и «Экономический магазин» (1780–1789); с 1794 г. он член Лейпцигского экономического об-ва. Социально-политические взгляды Б. развивались в русле европеизированной дворянской идеологии, в нек-рых пунктах расходившейся с идеологией официальной. Б. не удовлетворяли обсуждавшиеся в России проекты по крестьянскому вопросу; он особенно подчеркивал необходимость рационализации экономики и преодоления «крайнего невежества наших земледельцев», полагая, что «без просвещения ума одна собственность и независимость ничего не сделают», что к «великим успехам» приведет соединение «просвещенного ума» с «трудолюбием». Резко отрицательно относился Б. к восстанию Е. И. Пугачева и к Французской революции кон. XVIII в. Находясь в Кенигсберге, Б. увлекся первоначально философией лейпцигского проф. – вольфианца И. К. Готшеда и особенно идеями И. Г. Зульцера, что поставило его, по его собственному признанию, в «среднее положение между верой и неверием». Вскоре, однако, он обратился к концепциям критиков «справа» философии Г. В. Лейбница и Х. Вольфа, в первую очередь ко взглядам нем. теолога и философа Х. А. Крузиуса. В основание своих философских представлений Б. положил мысли о необходимости: 1) согласовывать философию с Священным писанием; 2) не ограничиваться одной верой, но опираться также «на ясные доводы и тонкие философические доказательства» и подкреплять религиозные положения здравыми философскими рассуждениями ума; 3) знать и изучать связанную с натуральным богословием «науку о мире» – «физику» (по господствующим тогда в России понятиям в нее входили все естественные науки), при этом «физика» должна помочь познать «разум», «премудрость» и «промысел» Бога в природе, «божественную гармонию» и красоту природы. Тем самым Б. стал приверженцем распространившихся в Зап. Европе 1-й пол. XVIII в. концепций «натуртеологии», «физикотеологии», «астротеологии», «космотеологии», пытавшихся согласовать разум и веру, философию и теологию, учитывая достижения естествознания Нового времени. Познание Бога, мира и человека – самое нужное, по Б., из всех познаний человеческих. В центре философии находится «общее» – сущность Бога, строение природы, порядок, установленный в ней Богом. В духе теоцентризма Б. доказывал, что перед Богом человек «прах и ничто». Тем не менее его волновали также проблемы антропологии, особенно этики; он стремился «сопрягать физику с нравоучением», причем полагал, что в сфере морали должен действовать не только «закон откровенного слова», но также «закон естества и натурального права». Примыкая в своей основе к православно-христианскому этическому ригоризму, а частью к стоицизму, этика Б. выходила в ряде пунктов за их пределы. Всячески открещиваясь от возможных обвинений в эпикуреизме, Б. тем не менее шел именно в этом направлении, когда отстаивал свою концепцию «веселия» как способа отогнать грусть, неудовольствие, скуку, подчеркивал ценность первого и коренного желания человека – его стремления к совершенству. Хотя Б. думал, что от природы человек больше расположен ко злу, чем к добру, он призывал смотреть на людей прежде всего с хорошей стороны, а не с «худой». Философия Б. представляет собой пример, с одной стороны, продолжения в России процесса автономизации философии от богословия, отхода от крайнего тео-центризма, гуманизации философии в ренессанском духе, а с другой – начавшейся в кон. XVIII в. консервативной реакции на распространение в Зап. Европе и в России рационалистических и материалистических, а также просветительских идей, вступавших в противоречие с господствующей официальной идеологией православия.

С о ч.: Записки. Спб., 1871–1873. Т. 1–4; Детская философия, или

Нравоучительные разговоры между одною госпожою и ее детьми. М., 1776. Ч. 1; Чувствования христианина при начале и конце каждого дня в неделе, относящиеся к самому себе и к Богу. М., 1781; Путеводитель к истинному человеческому счастию, или Опыт нравоучительных и отчасти философических рассуждений о благополучии человеческой жизни и о средствах к приобретению оного. М., 1784. Ч. 1–3.

Лит.: Шкловский В. Б. Краткая и достоверная повесть о дворянине Болотове//Красная Новь. 1928. Кн. \2,Морозов И., Кучеров А. Болотов – публицист // Литературное наследство. М, 1933. № 9-10; Бердышев А. П. А. Т. Болотов. М. 1988.

В. Ф. Пустарнаков

БОРАНЕЦКИЙ Петр Степанович (ок. 1900-не ранее 1965) – философ, публицист. Перейдя в кон. 1920-х гг. советскую границу, обосновался в Париже, выступив в качестве лидера группы народников-мессианистов. Отталкиваясь от идеологии большевизма, провозглашал необходимость «нового конструктивного этапа Революции», призванной вывести Россию, а за ней и все человечество, в «эру подлинной Пореволюционности, эру Мира, Свободы и Строительства новых высших форм жизни». Движущую силу «Третьей национальной Народной революции» видел в крестьянстве – «целинной, органически мощной стихии», противостоящей люмпенизированному, опустошенному и разложившемуся пролетариату, продукту «западноевропейской капиталистической цивилизации». В 1932–1939 гг. издавал журн. «Третья Россия» – «орган исканий нового синтеза». В отличие от представителей других пореволюционных течений 20-30-х гг. – евразийцев, новоград-цев, национал-максималистов, основывавших свое видение третьего, некоммунистического и некапиталистического пути России на идеях христианства и рус. религиозно-философской мысли (идеи богочеловечества, активного христианства, истории как «работы спасения»), Б. полагал этот путь в разрыве с христианской традицией, с его т. зр., безнадежно отжившей, дискредитировавшей себя в истории, неспособной дать человеку план и проект созидательного действия. В противовес «теологическому миросозерцанию», к-рое воспитывает человека-раба, лишает его уверенности в собственных силах и обещает рай только в потустороннем бытии, лидер «Третьей России» выдвигал новое прометеевское, титаническое миросозерцание, одушевленное пафосом человека-творца, вдохновенно и мощно организующего мир и историю. В построениях Б., утверждавшего идею «Становящегося Бога», «Нового Высшего Человека», к-рый призван достичь бессмертия и всемогущества, своеобразно преломились философия богостроительства М. Горького и Богданова, идеи пролетарской поэзии кон. 1910-х-нач. 1920-х гг., иммортали-тические построения биокосмистов. После Второй мировой войны Б. жил в Париже, углубляя и развивая свою философию прометеизма.

С о ч.: Философия техники: Техника и новое миросозерцание. Париж, 1947; Ценность и человек: Принцип сохранения ценности. Париж, 1948; О достоинстве человека: Основания героической этики. Париж, 1950; Религия, материализм и про-метеизм: Основания синтетического миросозерцания. Париж, б/г; О самом важном: Конечное назначение человека. Париж, 1956; Основные начала: Онтология творческого миросозерцания. Париж, б/г; Социальный идеал: Основы социальной философии. Париж, 1965.

А. Г. Гачева

«БОРЬБА ЗА ЛОГОС. Опыты философские и критические» – программная работа Эрна (сб. его ст. и докладов 1907–1910 гг.). Издана в 1911 г. в издательстве «Путь». В работе рассмотрено осн. для философии Эрна противопоставление новоевропейского «рационализма» и антично-христианского «логизма». Главы работы посвящены осмыслению фундаментального вопроса о «началах» мышления, проблемам свободы, философской традиции, смыслу истории, методу исторических исследований, анализу построений Декарта, Беркли, У. Джеймса и др. Особое место занимает полемика с авторами рус. редакции международного журн. «Логос» (Гессен, Степун, Яковенко и др.) и Франком по проблеме своеобразия и перспектив русской философии. Эрн формулирует свое понимание оригинальной рус. философии, к-рое было развито в его дальнейших трудах. Специфика рус. философии, согласно Эрну, определяется наследованием ею антично-христианского «логизма», постигаемого под непрерывным, со времени Петровских реформ, «реактивом» новоевропейского ratio. Рус. философия, рождающаяся в таком столкновении и противостоянии,

есть сам конфликт, борьба двух различных интенций – ratio и Логоса – в недрах единого рус. сознания. Это своего рода герменевтический процесс осознания, выявления, понятийной актуализации «родного» опыта «логизма» – под благотворным воздействием «чужого». Россия, культура к-рой через Византию, через платонические традиции святоотеческого богословия уходит корнями в древнегреч. почву, теоретически осознает себя – от Сковороды до В. И. Иванова – «новой Элладой» в религиозной, онтологической и персонали-стической философии.

Соч.: Борьба за Логос // Соч. М., 1991.

О. В. Марченко

БОРЬБА ЗА НЕВОЗМОЖНОЕ – термин Шестова, к-рым он характеризует содержание истинной (в его понимании «библейской» или «экзистенциальной») философии. В ранних произв. философа («Шекспир и его критик Брандес», «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше») еще нет обоснования идеи Б. за н., но выражается надежда на нечто высшее, что только и может помочь живому человеку перед лицом нелепого и равнодушного трагизма жизни, природы, об-ва. В кн. «Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления)» (1905) высказывается предположение о том, что в будущем невозможные чудеса станут естественными, а естественные явления – невозможными или необязательными. В произв. 1908–1910 гг. Шестов заявляет о чудесности как о признаке невозможного в природе и в жизни человека. Он верит в то, что сущность человека вследствие «великих лишений и великих иллюзий», ужаса смерти так заметно перестраивается, что невозможное вдруг оказывается возможным. На повороте от антирационализма и «философии жизни» к религиозному экзистенциализму (кн. «Sola fide – Только верою», написанная в 1911–1914 (1916?) Б. за н., получившая откровенно религиозный смысл, становится основой его философствования. Он жаждет не понимать, а верить, броситься вниз головой в бездонную, фантастическую пропасть веры, советует довериться своему «демону», центробежной силе, влекущей к окраинам жизни и смерти. Вера для него – это реальность невозможного, величайшее чудо и дар Бога. Б. за н., по Шестову, немыслима без отказа от эллинских понятий истины и добра, разума и науки ради живого Бога Библии, ради вечно скрытого, но «самого важного». Шестов полагал, что в глубинах бытия скрывается «иной мир» с необязательными законами, а за ужасами смерти «кроется что-либо, что нам нужнее». В этом мире, где существует Бог как «воплощенный каприз», человек должен быть тоже «капризным» и дерзновенным, каковыми являются подпольный человек Достоевского или библейский Иов. Ибо человек, в понимании Шестова, соразмерен Богу по духу и творчеству, в его жилах – «королевская кровь», и он «призван законодательствовать». Сам Бог требует от человека только невозможного. А невозможное – это разнообразное и радикальное отрицание, «тяжелая… борьба на жизнь и на смерть» за выход из небытия к бытию. Б. за н. сродни откровению и «соприкасанию мирам иным», она может привести к преступлению, к смерти и безумию и даже к отрицанию существования Бога. В результате к человеку приходит «непостижимая творческая сила», к-рая «определяет и формирует бытие». Конечная цель Б. за н. – радикальное изменение природы человека, полное истребление зла в мире, восстановление мира и человека в их первозданной свободе, добре, мудрости и творчестве. И это, по мнению Шестова, реально и достижимо. «Судьбы человеческие решаются на весах Иова…», т. е. на весах безумия и бунта против всего мира, всех законов, даже против несправедливости Бога. И победа Иова, возвратившего себе богатство, здоровье, загубленных детей, не случайна, ибо абсурд яростного взывания и дерзновения человека, согласно Шестову, и есть мудрость человеческая перед Богом.

Л и т.: Шестов Л. Соч.: В 2 т. М., 1993; Он же. Sola fide – Только верою. Париж, 1966; Он же. Киркегард и экзистенциальная философия. М., 1992; Бердяев Н. А. Лев Шестов и Киркегард// Современные записки. Париж. 1936. № 62.

В. Л. Курабцев

БОТКИН Василий Петрович (27.12.1811 (8.01.1812), Москва -10(22). 10.1869, Петербург) – критик, публицист, один из представителей западничества. Происходил из семьи крупного московского купца и промышленника, сам некрое время являлся главой торгового дома. Был в дружеских отношениях с Белинским, Грановским, Герценом, Некрасовым, Тургеневым, Толстым, Фетом. Сотрудничал с журн. «Телескоп», «Московский наблюдатель», «Современник»,

«Русский вестник», «Отечественные записки» и др. Эволюция взглядов отмечена резкими колебаниями от романтизма и идеализма к материализму и позитивизму, а затем «от чистого общественно-политического реализма к идеалистическому мистицизму с аристократическими тенденциями» (77. Б. Струве). На формирование его мировоззрения оказали влияние идеи нем. романтиков и философов (Фихте, Гегеля и др.). Полное доверие к философии Гегеля исчезло после знакомства с работами левогегельянцев и Фейербаха; с этим связан духовный кризис сер. 40-х гг., к-рый проявился в разрушении всего прежнего миросозерцания. Преодолению кризиса способствовало знакомство с идеями позитивизма и антропологизма. Значение позитивизма он видит в его тесной связи с естествознанием, в антитеологической направленности, стремлении отыскать общественные законы. Вместе с тем Б. не согласен с Контом, к-рый, стремясь обуздать «мистические» (рационально неосмысли-ваемые) стремления человеческой природы точными законами науки, ограничивал тем самым человеческую свободу, принижал деятельную природу человека. В этот период Б. неоднократно подчеркивал значение экономических факторов в развитии об-ва: «…самым верным изображением цивилизации какой-либо страны было бы описание ее экономических отношений и учреждений». Это позволило Струве назвать Б. «провозвестником экономического материализма», тем более что Б. одним из первых в России познакомился с произв. К. Маркса и Ф. Энгельса. Ко 2-й пол. 50-х гг. относится увлечение Б. творчеством Т. Карлейля. Он утверждал, что осн. свойства человеческой природы постоянно одинаковы во все времена, причем материальные, экономические стремления и интересы не являются самыми важными в общественной жизни. Историческое развитие определяется нравственными идеями человека. Самым правдивым и сильным выражением нравственной идеи является искусство. Поэтому любовь к искусству — одно из вечных, коренных свойств человеческой природы. Б. являлся теоретиком и сторонником «эстетической критики», или теории «искусства для искусства», к-рую он предпочитал называть «теорией свободного творчества». Отстоять свободу художника, полагал он, важно с т. зр. традиционных ценностей либерализма, приверженцем к-рых он являлся. Б. считал, что слабой стороной славянофильства является забвение «принципа политико-экономического и государственного», что придает ему «характер романтических фантазий о сохранении национальных предрассудков». Будущее России Б. связывал с развитием буржуазных отношений, к-рое возможно только после уничтожения крепостного права. Одна из черт зап. пути развития, неприемлемая для России, по Б., революционность, катастрофизм. Политический радикализм и восхищение революционными героями сменилось у Б. после 1848 г. неприятием революции как неэффективного способа изменения социальной жизни. Российская история дала, по его мнению, образцы реформирования «сверху» (Петр I), поэтому своеобразие рус. пути состоит в целесообразности мирного реформирования. Б. считал, что привлечение народа к активному политическому творчеству возможно только после длительного периода просвещения, смягчения нравов, духовного развития.

Соч.: Соч. Спб., 1890–1893. Т. 1–3: Письма об Испании. Л., 1976; Литературная критика; Публицистика; Письма. М., 1984; В. П. Боткин и А. А. Фет // Литературное наследство. М., 1939. Т. 25–26; Неизданная переписка В. П. Боткина и И. С. Тургенева. М.; Л., 1930.

Л и т.: Егоров Б. Ф. В. П. Боткин — литератор и критик // Учен. зап. Тартуского ун-та. Тарту, 1963. Вып. 139; 1965. Вып. 167; 1966. Вып. 184.

Н. Г. Габидулина

БРЮСОВ Валерий Яковлевич (1(13). 12.1873, Москва -9.10.1924, Москва) — писатель, критик, историк и теоретик литературы, публицист, автор работ по истории, философии, геополитике. Один из основоположников рус. символизма. Выходец из просвещенной купеческой семьи. В 1893–1899 гг. учился на историко-филологическом отд. Московского ун-та, где большее внимание уделял занятиям философией, к-рую изучал под руководством Лопатина, слушал также лекции Троицкого, Бугаева, посещал семинар Грота. Наибольшее влияние на формирование его философских взглядов оказали Б. Спиноза, Г. В. Лейбниц, И. Кант «В. С. Соловьев. К 1897 г. относятся первые замыслы самостоятельных философских трудов Б.: „…я напишу „Философские опыты“. Содержание: I. Лейбниц. II. Эдгар По. III. Метерлинк. IV. Идеализм. V. Основание всякой метафизики. VI. Любовь (Двое). VII. Христианство“ (Дневник, 23 октября 1897). Однако попытки эклектически совместить индивидуализм с панпсихизмом Лейбница и идеями Шопенгауэра („мир есть мое представление“), а также с представлениями рус. персонализма (Козлов и др.) привели Б. к сознанию

невозможности построения собственной философской системы. Университетское зачетное соч. „Учение Лейбница о познании“ (1899, неопубл.) – единственное завершенное его теоретико-философское произв. – в целом не содержит новых идей и положений, но свидетельствует о глубоком понимании автором сути предмета, что было отмечено Лопатиным и В. И. Герье. Идеи Лейбница и Шопенгауэра оказали решающее влияние на формирование эстетики и философии творчества Б. уже в его первых программных работах „О искусстве“ (1899) и „Истины“ (1901). Б. сближается также с Толстым в трактовке искусства как средства познания мира и средства общения людей (понимаемого в свете учения Лейбница как общение монад). Вместе с тем он подчеркивал элитарность подлинного искусства („Истолкователем художника может быть только мудрец“). В ст. „Истины“, ставшей итогом теоретико-философских исканий, Б. провозглашал свободу воли, множественность истин и плюрализм как основу мировосприятия и миропознания. Идеи Б. оказали влияние на философию и эстетику рус. символизма, хотя сам он остался равнодушен и к „религиозной общественности“ и „новому религиозному сознанию“ круга Мережковского, и к „теургии“ А. Белого, и к „соборности“ В. И. Иванова, не говоря уже о таких теориях, как „соборный индивидуализм“ и „мистический анархизм“, к-рые он считал откровенно вульгаризаторскими. В дискуссии о символизме 1910 г., споря с Ивановым к А. А. Блоком, Б. подчеркивал: „Символизм хотел быть и всегда был только искусством… Символизм есть метод искусства… Этим своим методом искусство отличается от рационалистического познания мира в науке и от попыток внерассудочного проникновения в его тайны в мистике. Искусство автономно: у него свой метод и свои задачи“ („О „речи рабской“, в защиту поэзии“, 1910). Стремление Б. отделить искусство от религии связано и с его конфессиональной индифферентностью и внецерковностью. Еще в юности он писал: „Моей мечтой всегда был пантеон, храм всех богов“. С нач. 1900-х гг. Б. уделяет преимущественное внимание эстетике и теории литературы, с одной стороны, и геополитике и философии истории – с другой. В основу его эстетики положены требование свободы искусства от воздействия политических, религиозных, философских и иных факторов доктринального характера и культ мастерства, без к-рого невозможно настоящее искусство. Отрицая „искусство ради искусства“, возможность его существования без читателя, зрителя, слушателя, Б. выступал против „ненужной правды“ натурализма и идейной „тенденциозности“. Эта позиция, как и его публицистические выступления в империалистическом духе (1903–1905), послужила основой для обвинений его в консерватизме и политической реакционности. Переход к революционным настроениям в 1905 г. был обусловлен его разочарованием в результатах русско-японской войны и чисто эстетическим, индивидуалистическим неприятием „старого мира“. Концепция философии истории, окончательно сложившаяся у Б. на рубеже 1900-х и 1910-х гг., основана на представлении о „смене культур“, понимаемой как эзотерически (лемуры, атланты и т. д.), так и экзотерически („исторические“ цивилизации). В трактате „Учители учителей“ (1917) и ст. „Смена тур“ (1921–1924) Б. пытается синтезировать эзотеричес и экзотерическое знание в учении о „традиции“ („тр' ция, шедшая из отдаленного прошлого, которая утверждала гораздо большую древность человеческой цивилизации…“), следуя во многом за школой фр. оккультистов (Л. К. де Сен-Мартен, Фабр д'Оливе, Сент-Ив д'Альвейдр, Э. Шюре и др.) и предвосхищая философские построения Р Генона и его последователей. Незадолго до смерти Б. говорил: „Оккультизм есть наука с точными знаниями… Эта наука в своей истории имеет целый ряд доказательств. Я не верю в нее, а знаю, что потусторонний мир существует“. Подобный подход к изучению оккультизма, а также герметических учений и средневековой алхимии выразился в его осн. прозаическом произв. – романе „Огненный ангел“ (1908) и связанном с ним цикле статей об Агриппе Неттесгеймском (1913). Учение о „подлинной памяти человечества о своем отдаленнейшем прошлом“ (П. Н. Берков) Б. дополняет учением о „духе народа“, духе расы или цивилизации, отмечая, напр., историческую и метафизическую несовместимость арийцев и монголов, арийцев и семитов („Метерлинк-утешитель“, 1905), европейцев и мира ислама („Новая эпоха во всемирной истории“, 1913). Вместе с тем применительно к России он ратовал за объединение на платформе геополитических интересов империи как „большого пространства“ и предлагал пожертвовать ради этого разницей интересов этносов, классов, партий, конфессий („О новом русском гимне“, 1917). Именно исходя из этих соображений, Б. после долгих колебаний в начале лета 1918 г. поддержал большевиков, подчеркивая в их деятельности национальный и империалистический компонент (стих „Только русский“, 1919, и др.). Философские взгляды Б. в последние годы отмечены усилением релятивистских настроений (особенно под влиянием Потебни) и попытками облечь свой сциентизм в марксистскую терминологию. „Научная поэзия“ Б. - один из самых масштабных его философс-ко-поэтических экспериментов – отмечена идеями

относительности всего сущего, незначительности происходящего „с точки зрения вечности“, что порой приводит его к пессимизму и агностицизму. Историческим пессимизмом отмечены и нек-рые стихотворения Б. на совр. темы, написанные в результате его разочарования в революции, особенно после введения нэпа и смерти Ленина. В написанных в эти годы работах по истории Рима подчеркивается историческая закономерность победы христианства, однако все симпатии Б. как „языческого империалиста“ — на стороне римского государства, культуры и религии.

С о ч.: Собр. соч.: В 7 т. М., 1975. Т. 6, 7; Среди стихов, 1894–1924: Манифесты, статьи, рецензии. М., 1990; Смена культур // Брюсовский сборник. Ставрополь, 1977; Торжество социализма; Метерлинк-утешитель // Библиография. 1993. № 3; Дневники, 1891–1910. М., 1927; Из моей жизни: Автобиографическая и мемуарная проза. М., 1994; Новая эпоха во всемирной истории // Русская мысль. 1913. № 6.

Л и т.: Берков П. П. Проблемы истории мировой культуры в литературно-художественном и научном творчестве Валерия Брюсова // Брюсовские чтения 1962 года. Ереван, 1963; По-мирчий Р. Е. Из идейных исканий В. Я. Брюсова (Брюсов и Лейбниц)//Брюсовские чтения 1971 года. Ереван, 1973; В. Брюсов и литература конца Х1Х-ХХ вв. Ставрополь, 1979; Культе С. К. Ранний Брюсов о поэзии и философии Вл. Соловьева// Блоковский сборник VI: А. Блок и его окружение. Тарту, 1985; Молодяков В. Э. Геополитика Валерия Брюсова // Библиография. 1993. № 3; Он же. Историософия и геополитика: Валерий Брюсов о Востоке // Общественные науки и современность. 1994. № 4.

В. Э. Молодяков

БРЯНЦЕВ Андрей Михайлович (1749, Одигитриевская пустынь Вологодской губ. — 26.01(7.02).1821, Москва) — философ. Род. в семье церковного служителя. Образование получил сначала в Вологодской семинарии, затем в московской Славяно-греко-латинской академии, где в 1770 г. окончил курс богословских и философских наук. Отказавшись от духовной карьеры, Б. переходит в Московский ун-т, где изучает юриспруденцию, точные науки и иностранные языки. С 1779 г. преподавал различные дисциплины в Университетской гимназии. В 1787 г. защитил диссертацию на соискание степени магистра философии „О критерии истины“. В ун-те Б. был ближайшим учеником и помощником проф. Д. С. Аничкова и Десницкого. Дальнейшая карьера Б. также связана с Московским ун-том, где он работал ординарным проф. логики и метафизики (с 1795 и до конца жизни). В 1817–1821 гг. адъюнктом при Б. был Давыдов, занимавшийся по преимуществу преподаванием философских дисциплин. Б. не создал собственной оригинальной системы. В начале своей карьеры придерживался в основном системы Х. Вольфа, к-рую затем дополнил нек-рыми элементами кантианства, причем опирался он не на работы И. Канта, а на труды одного из его последователей — Ф. В. Д. Снелля. Из напечатанных работ заслуживают упоминания речи Б. „Слово о связи вещей во Вселенной…“ (1790), а также „Слово о всеобщих и главных законах природы…“ (1799). Первое соч. носит ярко выраженный деистический характер с оттенком механицизма. Вот как, в частности, определяет Б. Вселенную: „…мироздание в самой вещи есть неизмеримое тело, механически устроенное, и составлено из неисчислимых частей различной величины и твердости, к-рые посредством всеобщего закона взаимно сопряжены“. Здесь же Б. отстаивает теорию множества миров и бесконечного многообразия форм органической жизни. Во втором из названных соч. Б., опираясь на вольфианс-кую традицию, рассуждает об осн. законах, к числу к-рых он относит закон непрерывности, закон бережливости, кратчайшего пути, или самомалейших средств, и закон всеобщего сохранения. Б. является также автором и нескольких переводных произв. Так, в соавторстве с Дес-ницким он перевел с англ. языка „Истолкование английских законов“ У. Блэкстона (1780–1782), в 1798 г. во Владимире вышло в свет соч. Б. на лат. языке, к-рое содержит краткое описание классического периода истории Древней Греции. В 1804 г. Б. перевел и издал „Начальные основания нравственной философии“ Г. А. Фергюссона.

Соч.: Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII в. М., 1952. Т. 1.С. 363–386.

Л и т.: Снегирев И. М. Старина русской земли. Спб., 1871; Щипаное И. Я. Философия русского просвещения. Вторая половина XVIII века. М… 1971.

А. В. Панибратцев

БУГАЕВ Николай Васильевич (14(26).09.1837, Душет Тифлисской губ. – 29.05(10.06). 1903, Москва) – математик и философ, проф. математики, декан физико-математического ф-та Московского ун-та, отец А. Белого. Как математик Б. известен учением о „прерывных функциях“ (арит-мология), имеющем значение и для философии. Математику он разделяет на теорию непрерывных и теорию прерывных функций (математический анализ и аритмологию). Прерывность, по его мнению, обнаруживается там, где появляется самостоятельная индивидуальность, возникает вопрос о целесообразности, где появляется эстетическая и этическая задачи. Аритмологический подход, писал он, доказывает, что „добро и зло, красота, справедливость и свобода не суть только иллюзия, созданная воображением человека“, но что „корни их лежат в самой сущности вещей“ (Математика и научно-философское миросозерцание. М., 1899. С. 16–17). Идеи аритмоло-гии Б. развивали математики Некрасов, В. Г. Алексеев, Флоренский. Б. является автором оригинального варианта эволюционной монадологии, отличающегося, как он считал, от монадологии Лейбница и теорий совр. монизма „многими существенными особенностями“. Под монадой Б. понимал самостоятельный и самодеятельный индивидуум, как нечто неизменное, неразложимое, обладающее потенциальным психическим содержанием. Жизнь монады есть ряд причинных и целесообразных изменений в ее организации. Примерами монад различных порядков являются человек, человечество, государство (социальная монада), клетка (биологическая монада), атом (физическая монада). Порядок монад вверх и вниз простирается до бесконечности. Монады вступают во взаимные отношения друг с другом, образуя сложные монады и подчиняясь при этом двум законам: закону монадоло-гической косности (инерции) и закону монадологической солидарности. Первый из них означает, что монада не может собственной деятельностью вне отношения к др. монадам изменить всего своего психического содержания, второй выражает тот аспект, что монады развиваются нек-рыми сторонами своего бытия, только вступая в соотношения с др. монадами. Монады сохраняют и „капитализируют“ (накапливают) как свое прошлое, так и прошлое связанного с ними комплекса монад. Сложная монада распадается, но не исчезает, продолжая свое существование в центральной монаде данного комплекса. Благодаря этому закону в мире увеличивается психическое содержание и энергия. Что принадлежит одной монаде, то потенциально принадлежит и другим. Основа жизни и деятельности монады – этическая: совершенствоваться и совершенствовать др. монады. Движущая сила этого процесса – любовь. Конечная цель деятельности монады – снять различие между нею и миром как совокупностью всех монад. Человек с т. зр. эволюционной монадологии есть, с одной стороны, индивид, с другой – социальная система монад, связанная не только органическим единством, но и единством идеальных целей и идеальных задач. Его конкретный образ есть не случайное собрание атомов, а проникнутое духом художественное здание. Человек есть живой храм, в к-ром деятельно осуществляются высшие цели и главные задачи мировой жизни.

Соч.: Математика и научно-философское воззрение: Речь, прочитанная в психологическом обществе 17 октября 1898 года. М., 1899; Основные начала эволюционной монадологии // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 17; К вопросу о свободе воли // Труды Московского психологического общества. М., 1889. Т. 3.

Лит.: Некрасов П. А. Московская философско-математичес-кая школа и ее основатели. М., 1904; Лопатин 77. М. Философское мировоззрение Н. В. Бугаева // Лапатин Л. М. Философские характеристики и речи. М., 1995.

В. В. Ванчугов

БУЖИНСКИЙ Гавриил (1680, Правобережная Украина -14(25).04.1731, Москва) – церковный деятель и философ. После обучения в Киево-Могилянской академии Б. с 1706 г. по настоянию Стефана Яворского переводится в Москву. С 1709 по 1711 г. Б. преподает философию в Славяно-греко-латинской академии. Курс Б. до нашего времени полностью не сохранился. В 1714 г. Б. вызывают в Санкт-Петербург, в Александро-Невский монастырь. В 1718 г. он становится обер-иеромонахом российского флота, с 1721 г. – настоятелем монастыря в Костроме, а затем и Троице-Сергиевой лавры, с 1726 г. – епископом Рязанским и Муромским. В 1728 г. Б. обвинили в отступлении от православия и он 2 г. провел под следствием, в 1730 г. был оправдан, но из-за болезни не смог выехать ни в Петербург, ни в свое епископство. Историки философии относят

Б. к представителям раннего рус. Просвещения, группировавшимся вокруг Феофана Прокоповича. Сам Б. понимал просвещение как накопление твердых положительных знаний, не противоречивших догматам православной церкви (или христианству в целом). В отличие от таких деятелей раннего рус. Просвещения, как Феофи-лакт (Лопатинский), Б. активно поддерживал церковную реформу Петра 1 и вообще тяготел к реформаторству. Из дошедших до нас произв. Б. заслуживают упоминания проповеди и переводы. Из проповедей наиболее известны „Слово в похвалу Санкт-Петербурга“ (1717) и „Слово на день годичного поминовения государя Петра Великого, проповеданное над гробом его“ (1726; в 1729 г. вышло в Лондоне в англ. и лат. пер.). Б. переводил Эразма Роттердамского („Разговоры дружеские“, 1716) и В. Стра-темана („Феатрон и позор исторический“, 1724). Его заслугой является также ознакомление рус. читателей с трудами теоретика естественного права С. Пуффендорфа. Б. перевел его работу „Введение в историю европейскую“ (перевод этот выдержал 2 изд. в 1718 и 1724 гг.) и отредактировал перевод кн. „О должности человека и гражданина“, принадлежавший И. Кречетовскому (1726). Исследователи считают, что идеи Б., пытавшегося соединить православное учение Иоанна Дамаскина и Дионисия Псевдо-Аре пагита с достижениями совр. ему науки, оказали опосредованное влияние на таких мыслителей, как Платон (Лев-шин), А. С. Хомяков, В. С. Соловьев, Флоренский.

С о ч.: Собрание некоторых проповедей… М., 1763; Проповеди. Юрьев, 1901.

Л и т.: Словарь русских писателей XVIII в. Л., 1988. Вып. I Шкуринов П. С. Философия России XVIII века. М., 1992. С 41–65.

А. В. Панибратцев

БУЛГАКОВ Сергей Николаевич (16(28).06.1871, Ливны Орловской губ. – 13.07.1944, Париж) – экономист, философ, богослов, публицист и общественный деятель. Род. в семье священника. В 1881 г. поступил в Ливенское духовное училище, а в 1884 г. – в Орловскую духовную семинарию. В 1890 г. поступил на юридический ф-т Мо ковского ун-та, по окончании к-рого был оставлен при кафедре политической экономии и статистики для подготовки к проф. званию. В 1895 г. преподает политическую экономию в Московском техническом училище. В 1897 г. выходит его первый значительный труд „О рынках при капиталистическом производстве“, написанный с позиций т. наз. „легального марксизма“. В 1898 г. Б. сдал магистерский экзамен и был направлен в двухлетнюю за граничную командировку (Германия, Франция, Англия). Здесь он написал свою магистерскую диссертацию „Капитализм и земледелие“ (Спб., 1900. Т. 1–2), глубоко изучил нем. классическую философию, особенно Й. Канта и Ф. В. Шеллинга. В эти же годы он знакомится с ведущими германскими социал-демократами: К. Каутским, А. Бебелем, В. Адлером и др. Плеханов оценивает его как „надежду русского марксизма“. По возвращении Б. в Россию, приблизительно с 1901 г., начинается его постепенный переход к идеализму, что выразилось сначала в его участии в сб. „Проблемы идеализма“ (М., 1902; ст. „Основные проблемы теории прогресса“) и затем явно обозначилось в кн. „От марксизма к идеализму“ (Спб., 1903). С 1901 г., защитив магистерскую диссертацию, Б. живет в Киеве, где избирается ординарным проф. политической экономии Киевского политехнического ин-та и приват-доцентом Киевского ун-та. Тогда же начинается его лекторская деятельность, принесшая ему вскоре широкую известность. В августе 1903 г. он принял участие в нелегальном съезде, на к-ром было положено начало „Союзу освобождения“ (будущему ядру партии кадетов), с 1904 г. вместе с Бердяевым редактирует журн. „Новый путь“ и „Вопросы жизни“. Революция 1905 г. привела его к окончательному разочарованию в идеях марксизма и социализма (относительную правоту последнего он, впрочем, никогда не отрицал, считая социализм как бы социально-политическим „минимумом“ христианской политики). В

1906 г. Б. участвовал в создании Союза христианской политики, а в 1907 г. был избран депутатом во II Государственную думу от Орловской губ. как беспартийный „христианский социалист“. В 1906 г. Б. переезжает в Москву, где становится приват-доцентом Московского ун-та, а в

1907 г. – и проф. политической экономии Московского коммерческого ин-та. Начиная с 1907 г. в творчестве Б. заметно возрастает и затем начинает преобладать религиозно-философская проблематика. В 1909 г. он принял участие в сб. „Вехи“ (ст. „Героизм и подвижничество“), в 1911 г. в изд-ве „Путь“, в организации и работе к-рого Б. играл заметную роль, выходит его

сб. „Два града“ (в 2 т.). В 1912 г. публикуется первая монография Б. „Философия хозяйства“ (с подзаголовком „Часть первая. Мир как хозяйство“), в к-рой вся проблематика политической экономии и социальной философии марксизма подвергнута коренной переработке с позиций религиозной философии. В том же году Б. защитил ее как докторскую диссертацию. Публикуя первую часть „Философии хозяйства“, изд-во „Путь“ объявило, что готовится к печати вторая ее часть – „Оправдание хозяйства (этика и эсхатология)“, но в ходе работы замысел этот существенно изменился, и в итоге в 1917 г. Б. издал кн. „Свет невечерний. Созерцания и умозрения“, к-рую считал фактическим продолжением и завершением „Философии хозяйства“. Она является своеобразным итогом всего предыдущего периода философского развития Б., предельной точкой эволюции его мировоззрения в рамках религиозной философии. Дальнейший шаг этой эволюции – принятие сана священника летом 1918 г. (чему предшествовало активное участие Б. в работе Всероссийского Поместного собора, восстановившего патриаршество) – был для него вполне последователен и естествен. В 1918 г. Б. уехал из Москвы в Крым, где находилась его семья и откуда он в конце 1922 г. был выслан в Турцию по решению советского правительства. За 4 г. пребывания в Крыму Б. написал ряд философских трудов, изданных уже после его смерти: „Философия имени“, „Трагедия философии“ и др. На этом период собственно философского творчества Б. заканчивается. С мая 1923 до лета 1925 г. Б. был проф. церковного права и богословия на юридическом ф-те Русского научного ин-та в

Праге и затем окончательно обосновался в Париже, где был проф. богословия и деканом Православного богословского ин-та. С 1925 по 1938 г. Б. совершает ряд поездок по странам Европы и Америки. Богословское наследие о. Сергия весьма обширно: „Св. Петр и Иоанн“, „Купина неопалимая“, „Апокалипсис Иоанна“, „Православие“, трилогия – „Агнец Божий“, „Невеста Агнца“, „Утешитель“ и др. Правда, и как богослов Б. весьма философичен и даже „социологичен“, о чем свидетельствуют такие его статьи, как „Душа социализма“ (Новый град. 1931. № 1; 1932. № 3; 1933. № 7), „Нации и человечество“ (Там же. 1934. № 8), „Православие и социализм“ (Путь. 1930. № 20), небольшая брошюра „Христианская социология“ (Париж, 1927) и опубликованная посмертно кн. „Христианство и еврейский вопрос“. Значительную роль в жизни о. Сергия занимала и его экуменическая деятельность, к-рая не получила в церковно-православных кругах однозначной оценки (как, впрочем, и все его богословское творчество). Мировоззрение Б., если учесть к тому же его переход „от марксизма к идеализму“, не укладывается в единую формулу. Большинство исследователей выделяют 3 этапа его творческой эволюции: легальный марксизм (1896–1900), религиозная философия (1901–1918), богословие (с 1919). Эволюция взглядов Б. на протяжении всей его жизни была органической и никогда не содержала в себе ни малейшей доли того, что принято называть „ренегатством“. Л. А. Зандер насчитывает 4 „личностных фактора“, к-рые придают Б. облик чисто „рус. мыслителя“: 1) почвенность, 2) эсхатологичность, 3) необычайную способность к философскому и богословскому синтезу, 4) чисто рус. стремление доходить во всем до конца {Зандер Л. А. Бог и Мир. Париж, 1948. Т. 1.С. 11–12). На первом (марксистском) этапе творчества Б. эти черты сказались следующим образом. Подвергнув анализу идеи К. Маркса о конечных судьбах человечества – прежде всего идею прогресса и Zukunftstaat'a (государства будущего), – Б. пришел к убеждению о невозможности социологического обоснования глобальных закономерностей общественного развития. В самой попытке установить такого рода закономерности он усмотрел элементы утопизма и „богоборчества“, причем последнее он считал осн. движущим мотивом марксизма и вообще социализма. Что касается перспектив развития капитализма в России, то, не отрицая таковых, Б. подчеркивал, что и капиталистическая Россия должна для сохранения своей национальной специфики остаться страной по преимуществу аграрной и крестьянской. На втором этапе творческого пути в центре внимания Б. оказались все те проблемы, к-рые, по его мнению, не получили в марксизме адекватного развития. Главным соч. этого этапа следует считать „Философию хозяйства“, в к-рой помимо ответа на осн. ее вопрос, сформулированный по-кантовски: „Как возможно хозяйство?“, Б. дал свое понимание природы философского и научного знания. В этой же книге он впервые в развернутой форме изложил свой вариант софио-логии – учения, к-рое в полном объеме не осмыслено и не оценено до сих пор. Считая, что исторический материализм, в к-ром с наибольшей силой воплотился дух совр. экономизма, не может быть просто отвергнут, а должен быть „положительно превзойден“, Б. попытался построить собственную философскую систему, соединив достижения нем. классической философии (преимущественно гносеологизм) с традиционным рус. (в духе христианизированного Платона) онтологизмом. Мн. критики справедливо усматривали в „нем.“ терминологии Б. лишь своего рода философическое

„кокетство“, совершенно ему чуждое. Однако это не совсем так. Хотя синтез в целом и не получился, он помог Б. преодолеть гегелевскую и Марксову диалектику, к-рая так или иначе приводила к торжеству „историцизма“ (если воспользоваться термином К. Поппера). Крайности гносеологизма и онтологизма, по Б., преодолимы с помощью понятия Софии, к-рую в самом первом приближении можно истолковать как предвечный замысел Божий о мире и человеке. Именно понятие Софии позволяет Б. считать себя „религиозным материалистом“, избегающим гипостазирования общих понятий с „изобретением“ места обитания идей („умного места“ Платона) и того „размывания“ физической (или материальной) субстанции мира, к-рое зачастую происходит в рамках идеалистической гносеологии (особенно в ее неокантианском варианте). Кроме того, с помощью понятия Софии Б. пытается установить непрерывную иерархию сущностей от Бога до человека и тем самым преодолеть (до известной степени) разрыв между Творцом и Тварью, характерный, напр., для протестантской либеральной теологии. Следующая кн. Б. — „Свет невечерний“ — посвящена решению тех философско-богословских проблем, к-рые в „Философии хозяйства“ были лишь сформулированы и поставлены. Эту книгу вместе с „Тихими думами“ (М., 1918) можно считать последним философским произв. Б., после к-рого начинается богословский период его творчества. Еще в Крыму в 1918–1922 гг. Б. написал несколько философских произв. (изданных посмертно), в к-рых богословие и философия так тесно переплетены, что трудно однозначно решить вопрос о том, с каких именно позиций они написаны. Это „Философия имени“ (Париж, 1953), „Трагедия философии“ (М., 1993; нем. перевод: Дармштадт, 1927), философские диалоги „У стен Херсониса“ (Символ. Париж, 1993. № 25). Особый интерес представляет „Трагедия философии“, в к-рой Б. обосновывает тщетность усилий человеческого разума построить всеобъемлющую философскую систему. Начиная с 1922–1923 гг. творчество Б. носит преимущественно богословский характер. Его софиологические идеи были оценены с т. зр. православной ортодоксии как еретический уклон и попытка ввести четвертую ипостась. Экуменическая деятельность о. Сергия, к-рой он уделял много сил во время своего пастырского служения, в нек-рых ее аспектах расценивается как „либеральная“. К своеобразным чертам Б.-мыслителя на всех этапах его творческой эволюции можно отнести „социологизм“ его мышления (несмотря на то что в его „Философии хозяйства“ имеется довольно острая критика „социологического разума“). Проект „христианской социологии“, вынашиваемый Б. всю жизнь, в полном объеме не был реализован, но принес свои плоды в разработках конкретных социальных проблем, к-рыми он занимался на протяжении всей жизни. К числу таких проблем относится „национальный вопрос“, природа об-ва (Б. вплотную подошел к проблеме „социального тела“, активно обсуждаемой в XX в.). Значительное место в философском наследии Б. занимают статьи, посвященные анализу творчества рус. мыслителей и писателей В. С. Соловьева, Федорова, Достоевского, Толстого, Пушкина и др.

Соч.: Неотложная задача (О союзе христианской политики). М., 1906; Два града: В 2 т. М., 1911; Философия хозяйства. М., 1912; Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917; М., 1994; Тихие думы. М., 1918; М., 1996; Св. Петр и Иоанн. Париж, 1926; Друг Жениха. Париж, 1927; Купина неопалимая. Париж, 1927; Лествица Иаковля. Париж, 1929; Православие. Париж, 1965; М., 1991; Апокалипсис Иоанна. Париж, 1948; М., 1991; Автобиографические заметки. Париж, 1949; Орел, 1998; Соч.: В 2 т. М., 1993; Труды по социологии и теологии: В 2 т. / Подгот. Сапов В. В. М., 1997; Философия имени. М., 1997.

Л и т.: Зандер Л. А. Бог и мир. Миросозерцание отца Сергия Булгакова. Париж, 1948. Т. 1–2; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 198–226;Хоружий С. С. София — космос — материя. Устои философской мысли Булгакова // Вопросы философии. 1989. № 12; С. Н. Булгаков: pro et contra: В 2 т. М., 2003; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 417-^26.

В. В. Сапов

БУТАШЕВИЧ-ПЕТРАШЕВСКИЙ Михаил Васильевич (1 (13). 11.1821, Петербург — 7(19). 12.1866, Вельское Енисейского окр.) — организатор кружка молодежи („пятниц“) во 2-й пол. 40-х гг. XIX в. в Петербурге (Петрашевцы). Дворянин, сын хирурга. Окончил Александровский лицей, служил переводчиком в департаменте внутренних сношений Министерства иностранных дел. Был вольнослушателем юридического ф-та Петербургского ун-та. Мечтал о социальных преобразованиях России, об уничтожении крепостного права и самодержавия, о политических свободах и гласности. Для философского журнала, к-рый предполагал создать, подготовил статьи о значении здравого

смысла и критического направления в философии, о христианстве в России. Собрал большую библиотеку рус. и зарубежных писателей, экономистов и запрещенных цензурой социалистов. В 1848 г. составил и распространял литографированную записку по крестьянскому вопросу, проект освобождения крестьян. Человек обширных знаний и талантливый организатор, Б.-П. к зиме 1848/49 гг. превратил „пятницы“ в политический клуб, где открыто обсуждались политические проблемы России и Запада, вопросы политэкономии и философии. Считая крестьянскую революцию неизбежной, изучал движение декабристов. Был вдохновителем идеи подготовки кадров пропагандистов во всех слоях населения. Особое значение придавал работе среди студенчества. Участвовал в подготовке создания тайной типографии. Был членом законспирированной группы, обсуждавшей пути создания тайного революционного об-Выступал на обеде в честь Ш. Фурье со словами: „осудили на смерть настоящий быт общественный, надо приговор наш исполнить“. Б.-П. - идейный руководител составитель, редактор и автор важнейших статей колле тивного соч. петрашевцев — „Карманного словаря иное ранных слов, вошедших в состав русского языка“. Е принадлежит идея обойти цензуру, дать в завуалированной форме понятное для читателей обличение крепостного права и самодержавия, представить идеи социализма и материализма. Сторонник антропологического материализма, главным „жизненным принципом“ Б.-П. считал развитие, „неологию“, охватывающую все сферы природы, промышленность, политику, социальную и духовную жизнь. Осуждал неспособность славянофилов „следовать за современным развитием человечества“. Написал серию статей „Неология“, „Новация“, „Новатор“, „Новаторство“, доказывая, что „нововводительство“ — принцип, к-рый „новейшая наука признала истинным и положила в основу своего миросозерцания“. Примерами „смелого новаторства“ считал системы социалистов — Р. Оуэна, К. А. Сен-Симона, Ш. Фурье. Различал „новацию“ (реформу) и революцию. Считал, что хотя реформа „менее касается основных, существенных начал какого-либо общественного учреждения“, все же революция менее желательна для России, поскольку связана с кровопролитием. Б.-П. решительно возражал склонным к авантюризму К. И. Тимковскому, В. А. Головинскому, Спешневу. Призывал к тщательной подготовке людей, способных стать во главе народных масс, чтобы не допустить новый „Пугачевский бунт“. Основу будущего об-ва Б.-П. видел в социализме как в извечном стремлении людей „сойтись в общество“. Первым социалистом считал Иисуса Христа. Осуждал стремление церкви отнести христианский идеал на небо и отказаться от попыток строительства на земле быта общественного, при к-ром „блаженство человека было бы возможно“. Идеи Иисуса Христа у Б.-П. - это идеи социализма, ставшего насущной потребностью человечества. Социализму противопоставлялся либерализм — идеология буржуазного об-ва, „где мы видим совершенную нищету, отсутствие стремления удовлетворить первым нуждам при совершенном обилии средств к этому“, т. е. социальное неравенство. Считая социализм „доктриною космополитическою“, будущее Родины видел в крестьянской общине — „догме христианской, внедренной в жизнь практическую“. Высоко чтил науку, осуждал различного рода предрассудки. Его статья „Обскурантизм“, обличающая последний как „неотъемлемый элемент во всяком религиозном или теократическом властительстве“, была запрещена цензурой. Пропагандист по призванию, Б.-П. высоко чтил ораторов, способных в часы великих потрясений, „переворотов“ стать глашатаями „истин и нужд общественных“. Прославлял знаменитых ораторов античности и нового времени. В „Карманном словаре“ писал: „Мы постараемся представить характеристику знаменитейших из общественных двигателей, которые силою бессмертной своей речи побудили миллионы дремавших и подавленных умов […], неутомимо ратовали и стояли за свои убеждения, смело шли на смерть и горделиво умирали за общее дело равенства и свободы…“ Называя себя „философом-пропагатором“, Б.-П. предвидел, что рано или поздно его „обвинят в проповеди безбожия, проклянут всенародно как атеиста и причтут в заключение к сонму святых Антихриста“. Он не во многом ошибся. Арестованный в ночь на 24 апреля 1849 г., был приговорен к смерти. Прошел обряд инсценированной казни на Семеновском плацу. Был приговорен к пожизненной каторге. Отправлен в Сибирь закованным в кандалы сразу же после объявления окончательного приговора. Находился на Шилкин-ском заводе Нерчинского округа, позднее в Акатуе. В 1856 г. вышел на поселение в Иркутск, где продолжал борьбу против царской администрации. Писал многочисленные просьбы-обличения императору, застревавшие в канцелярии. Печатался в газ. „Иркутские ведомости“ и „Амур“. Пытался организовать кружок прогрессивно мыслящей местной интеллигенции. За неповиновение начальству высылался из Иркутска, попал в тюрьму, был отправлен на поселение в отдаленные села. Писал в Петербург протесты по поводу приговора петрашевцам, часть к-рых была опубликована Герценом в „Колоколе“, а остальные находятся в архиве.

С о ч.: Дело петрашевцев. М.;Л., 1937. Т. 1. С. 5–196; 513–577; Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953. С. 113–473.

Л и т.: Сеиевский В. И. М. В. Буташевич-Петрашевский и петрашевцы. М., 1922; Никитина Ф. Г. Общественно-политические и философские взгляды М. В. Буташевича-Петрашевс-кого // Из истории русской философии XVIII–XIX веков. М., 1952. С. 166–188; Прокофьев В. А. Петрашевский (1821–1866). М., 1962; Петрашевцы в Сибири: Документальный исторический сборник. Иркутск, 2005. Evans J. The Petrasevskij circle, 1845–1849. The Hague; P., 1974; Alexander M. Der Petrasevskij Prozess. Wiesbaden, 1979.

Ф. Г. Никитина

БУХАРЕВ Александр Матвеевич (архимандрит Феодор) (1824, с. Федоровское Корчевского у. Тверской губ. -2(14).04.1871, Переславль-Залесский) – религиозный писатель, критик, богослов. Из семьи дьякона. В 1846 г. закончил Московскую духовную академию, незадолго до выпуска по настоянию ректора был пострижен в монахи и рукоположен во священство. Преподавал в академии по кафедрам древн. языков и Священного писания. В 1853 г. рукоположен в сан архимандрита. Учился у Голубинско-го, через к-рого познакомился с нем. философией и теософией. Испытал влияние Белинского, из статей к-рого извлекал философские идеи и переводил их „на иное основание“, т. е. ко Христу. На „Выбранные места из переписки с друзьями“ Гоголя ответил „Тремя письмами к Н. В. Гоголю, писанными в 1848 г.“ (1860), в к-рых прослеживал внутреннюю связь этого последнего произв. Гоголя с его предшествующим творчеством, усматривая в „Мертвых душах“ „прозревание радости из воскресения“ и разбирая противоречия и догматические неточности в гоголевской „Переписке“. В Москве Б. начал писать свой многолетний труд „Исследование Апокалипсиса“, первоначально одобренный митрополитом Филаретом, но в 1862 г., по его же инициативе, запрещенный к печатанию Синодом (опубл.: Сергиев Посад, 1916). С 1854 по 1858 г. Б.-ординарный проф. Казанской духовной академии. С 1858 по 1861 г. – цензор Санкт-Петербургского Комитета для цензуры духовных книг. За это время выходят его кн. „Несколько статей о св. апостоле Павле“ (Спб., 1860), „О православии в отношении к современности“ (Спб., 1860). Последняя послужила поводом для нападок редактора „Домашней беседы“ (цензором к-рой был Б.) православного публициста В. И. Аскоченского (1813–1879), обвинившего Б. в уклонении от руководства церкви и гегельянстве. После этого Б. пришлось оставить пост цензора и переехать в Никитский Переславльский монастырь, а после запрещения „Исследования Апокалипсиса“ (1862) он подает прошение о выходе из монашества, в 1863 г. оно было удовлетворено с лишением сана и богословского звания. Б. поселился в Переславле, женился и жил в супружестве вплоть до смерти в крайней бедности. Духовные журналы отказывались печатать его статьи, и он издавал их отдельными книгами или в журн. „Сын Отечества“ (большая часть статей вошла в сб. „О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской“. М., 1865). В центре системы Б. - представление об искупительной любви Сына Божьего, принимавшего на себя своим воче-ловеченьем и страданиями все, в т. ч. и будущие, грехи мира и рода человеческого. Он настаивает на том, что главное – жертва Христа за мир и человека, а не жертва человека и мира для Бога. Рассуждая о тайне Боговоплощения, Б. пытается приложить к ней философские приемы исследования. Говоря о человеческом мышлении Спасителя, он находит, что Богочеловек познавал во внешних предметах свои же собственные творческие мысли, которые лежат в основе всего сущего, и что, т. обр., субъективное и объективное бытие выступают в нем как тождественные. С другой стороны, взяв на себя вину за все заблуждения нашего духа, истощившись до смерти, Он, будучи основанием всякого бытия, явил нек-рое тождество бытия и небытия. Это предчувствовала, по мнению Б., философская мысль, но отнесла эту идею прямо к человеку и произвела системы Фихте, Шеллинга, Гегеля. По Б., человеческий ум, философия, науки, искусства должны быть возвращены Христу, найти всестороннее развитие в нем; в этой связи мир, современность, подлежат воплощению в них духа Христова. Тогда „сам Господь… покажет Себя самого воспринявшим человеческую мысль, сердце, фантазию и вообще все человеческое естество с волею и действием человеческим, притом вземляющим на себя вины всех человеческих грехов во всех этих отношениях или силах человеческих“. Идея Б. об искуплении Христом всех, в т. ч. философских, умственных, грехов вызвала особые нарекания со стороны Аскоченского. Богословской позицией Б. объясняется и его интерес к светской культуре: он посвящает свои статьи разбору романов „Что делать?“ Чернышевского, „Отцы и дети“ И. С. Тургенева, „Преступление и наказание“

Достоевского, картины А. А. Иванова „Явление Христа народу“, светских и духовных журналов. По оценке Флоровского, осн. в мировоззрении Б. было „очень яркое переживание свершившегося спасения“, ощущение возможности скорого преодоления греха, что влекло за собой „несдержанный оптимизм, радость примирения“. Флоров-ский считал Б. запоздалым мыслителем, выразившим мистицизм александровской эпохи. Оправдание Б. мира и светского творчества оказалось созвучно религиозно-философской мысли нач. XX в. (Розанов, Бердяев, Флоренский).

С оч.: О духовных потребностях жизни. М., 1991.

Лит.: Бердяев Н. А. Русская идея. Гл. 8 // О России и русской философской культуре. М., 1990; Знаменский П. В. Богословская полемика 1860-х гг. об отношении православия к современной жизни. Казань, 1902; Он же. История Казанской духовной академии. Казань, 1891–1892. Вып. 1. С. 124–136; Вып. 2.

С. 205–221; Лаврский В. Мои воспоминания об архимандрите Феодоре // Богословский вестник. 1905. № 7,8; 1906, № 5,7–9, 11; Розанов В. В. Аскоченский и архим. Феод. Бухарев // Розанов В. В. Около церковных стен. М., 1995. С. 241–262; Флорое-ский Г. Пути русского богословия. 2-е изд. Париж, 1981. С, 344–349; Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra: Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология / Сост. Б. Ф. Егоров. Спб., 1997.

А. П. Козырев

БУХАРИН Николай Иванович (27.09(9.10). 1888, Москва -15.03.1938) – политический деятель, экономист, философ, Учился в Московском ун-те на экономическом отд. юридического ф-та. В 1911 г. был арестован и сослан. В эмиграции, разделяя позиции большевиков, принимал активное участие в революционном движении. После Февральской революции 1917 г. вернулся на родину. С кон. 1917 по 1929 г. – ответственный редактор газ. „Правда“. В 1924 г. избран членом Политбюро, занимал руководящие посты в ЦК, ЦИК СССР, Исполкоме Коминтерна, став в 1926 г. его председателем. Работал в Ин-те красной профессуры, Коммунистической академии, Ин-те К. Маркса и Ф. Энгельса. С 1929 г. – академик АН СССР. В 1934–1936 гг. в ВСНХ, возглавлял Ин-т истории естественных наук и техники, участвовал в издании журн. „Сорена“ („Социалистическая реконструкция и наука“), созданного по его инициативе. Был обвинен в контрреволюционной деятельности, исключен из ВКП(б). В 1937 г. арестован, в марте 1938 г. приговорен к расстрелу. В 1988 г. реабилитирован. Мировоззренческие ориентир Б. сформировались уже в гимназические годы. О увлечения идеями Писарева он переходит к марксизму, привлекавшему его „необычайной логической строй ностью“ концепции (см.: Бухарин Н. И. Избр. труды. Л., 1988. С. 9). Первые теоретические работы посвящены экономической проблематике („Политическая эконом рантье“ (1914); „Мировое хозяйство и империализм (1915); „К теории империалистического государств (1915) и др.), в к-рых представлена концепция империализма и его политики, рассматриваются перспектив социалистической революции. После революции 1917 г. разделяя представления об экономической и политиче“ кой отсталости России, он апеллировал к идее миров“ социалистической революции. Идеология „военно коммунизма“ нашла свое воплощение в написанной с. вместно с Е. Преображенским кн. „Азбука коммунизма“ (1920). В „Экономике переходного периода“ (1920), в вопросе о возможном построении социализма, Б. отошел от традиционного марксистского понятия о социализме, вырастающем в недрах капитализма, и, т. обр приспособил теорию Маркса к условиям отсталой Р сии; основу такого построения он видел в процессе пл номерной и организованной работы пролетариата, а ром этой работы в тот период считал революционн насилие, принуждение как метод выработки коммунистического человечества из человеческого материал совр. эпохи. Наиболее известной социально-филосовкой работой Б. является „Теория исторического матер ализма“ (1921). Исторический материализм рассматривался им как научная теория, продуцирующая социальное знание. Систематизируя его осн. категории, Б. ввел новые для ортодоксального марксизма трактовки отношения между природой и об-вом как главной детерминанте общественной эволюции в целом, производительных сил, экономического базиса, надстройки и их взаимовлияния. Он разграничивает понятия „надстройка“ и „идеология“, отождествлявшиеся большинством марксистов тех лет; исследовал многообразие опосредовании базисных отношений надстроечными; ввел понятие материальной культуры. Мн. положения труда Б. (понимание „механического“ и „органического“, характеристика диалектического метода на основе теории равновесия и др.)

стали предметом философских дискуссий 20-х гг. После 1917 г. возрос интерес Б. к философским основаниям поднимаемых им экономических, политических, организационных проблем. Во многом это было связано с выявлением теоретической самобытности ленинизма, марксизма в целом. Б. не принял распространившихся в 20-е гг. версий ни об исключительно политической ориентации ленинского творчества, противопоставлявших Ленина – теоретика Ленину – практику, ни об отождествлении ленинизма и марксизма. Для него Ленин был мыслителем, но „значение Ленина как своеобразного мыслителя крупнейшей интеллектуальной силы, и притом интеллектуальной силы нового типа, только еще появляющегося в истории, далеко не ясно“ (Бухарин И. И. Ленин как тип мыслителя // Правда. 1926. 23 апр.). Политические и идеологические симпатии Б. определяли и его теоретическую эволюцию. В партийной публицистике сер. 20-х гг. Б. формулирует альтернативу курсу социалистического строительства, предложенного Троцким, выступая против тотального политического принуждения к социализму. Он подчеркивал значение экономических методов в управлении хозяйственными процессами, рассматривал кооперацию как прообраз социалистической экономики, отмечал роль научно-технического прогресса в укреплении социалистических форм хозяйствования. Б. не снимал лозунга классовой борьбы, но требовал уходить от военно-политических ее форм, переходить к мирно-хозяйственным. В последние годы интерес Б. сосредоточился на вопросах организации науки, истории науки, на технике и культуре. Оценка философского творчества Б. неоднозначна. Одни исследователи, начиная с Д. Лукача, К. Корша, А. Грамши, рассматривают его социально-философскую концепцию как апологетику объективизма, механицизма, экономического детерминизма марксистского толка. Другие (С. Коэн, А. Майер, К. Тарбак, У. Штер) характеризуют ее как теоретическое развитие, вклад большевизма, одно из последних проявлений плюрализма рус. марксистской мысли. Формулируя свое отношение к марксизму, Б. исходил из того, что „марксизм есть классовая идеология“, „революционное учение“ (Учение Маркса и его историческое значение // Избр. труды. Л., 1988. С. 120, 121). В социологическом плане марксизм есть идеология революционного пролетариата эпохи капитализма; логически марксизм есть научная система, „научное мировоззрение, научная практика“ (Там же. С. 126). Применительно к анализу об-ва важнейшим научным его принципом Б. считал принцип равновесия, системности, целостности. Осн. общая закономерность – это стремление систем к равновесию, под к-рым понималось, во-первых, соответствие элементов системы друг другу, во-вторых, соответствие системы окружающей внешней среде. Нарушение внутреннего или внешнего равновесия восстанавливается на прежнем уровне (достигается „устойчивое равновесие“) или на новом уровне, выше или ниже предыдущего (прогресс или регресс), тогда речь идет о „подвижном равновесии“. Об-во – это открытая развивающаяся система, обменивающаяся материей и энергией с внешней средой – природой и, следовательно, находящаяся в подвижном равновесии. „Оно устанавливается и тотчас нарушается, вновь устанавливается на новой основе и снова нарушается и т. д.“ (Теория исторического материализма. М., 1921. С. 75). Об-во прогрессирует, когда обмен с природой осуществляется в его пользу, оно как бы „всасывает“ энергию, накопленную в природе. Этот неэквивалентный обмен, идущий через нарушение и восстановление равновесия между об-вом и природой, есть не что иное, как развитие производительных сил, лежащее в основе об-ва в целом. С помощью нек-рых общенаучных категорий (причинность, система, равновесие) Б. стремился, с одной стороны, обосновать собственно материалистическую сторону истмата (первичность экономики, общественного производства, производительных сил), с другой – прояснить его динамические механизмы, показать характер общественной эволюции. Понятие равновесия в смысле соответствия, пропорциональности первично, с его т. зр., по отношению к понятию противоречия, поскольку противоречие – это нарушение равновесия внутри или вне системы. Б. рассматривал исторический материализм как тождественный социологической теории. В его обосновании структуры об-ва, социального детерминизма, соотношения материальных и идеальных факторов общественной эволюции присутствует аргументация ведущих немарксистских социологов – Э. Дюркгейма, М. Вебера, Р. Михельса, Э. Парето (см.: Сорокин о Бухарине // Социологические исследования. 1988. № 6). Это и позволило ему дать анализ об-ва, по сути дела, с позиций системно-функционального анализа. Об-во „есть наиболее широкая система взаимодействующих людей, обнимающая все длительные их взаимодействия и опирающаяся на их трудовую связь“. Основная „общественная связь – связь людей в производстве. Самой широкой общностью людей является мировое хозяйство“ (Теория исторического материализма. С. 95, 100). Понятие „общественно-экономическая формация“ Б. не употребляет. Он говорит о социальных системах, общественных формах. Развитие общественных форм – капитализма, феодализма и др. он рассматривает

как „ряд звеньев в общей цепочке, задетых и с одного, и с другого конца“ (Там же. С. 72). Существующий тогда в стране строй представлялся ему самостоятельной общественной формой, занимающей положение звена между капитализмом и социализмом. Отсюда и возникает идея „врастания“ этого строя в будущую общественную систему – социализм. Структуру об-ва Б. рассматривал как отношение людей к природе (производительные силы), отношения их друг к другу (производственные отношения и др. общественные связи), общественное сознание. „Общество не могло бы существовать, если бы строй вещей, строй людей и строй идей не соответствовали друг другу“ (Там же. С. 148). Нарушение равновесия между этими компонентами определяет в конечном счете движение любой общественной системы. Одной из главных проблем творчества Б. являлась проблема науки как рационального знания объективных законов. Такой характер науки проистекал из понимания им причинности. В плане причинного объяснения наука об об-ве не отличается принципиально от наук о природе. Идея всеобщности исторической необходимости доминирует в социально-философском творчестве Б., сближая его взгляды со сторонниками экономического детерминизма. Но примат практики являлся исходным в его миросозерцании. Для него „проблема внешнего мира“ являлась „проблемой его преобразования“ (Теория и практика исторического материализма. М.; Л., 1931. С. 8), тогда как проблема познания выступает как интегральная часть проблемы преобразования мира. Б. выступал против абсолютизации логического мышления, он считал совершенно „неверным рассечение, абсолютное, механическое, так называемой духовной жизни на замкнутые сферы чувств и интеллекта, или сознательного и бессознательного, или непосредственно чувственного и логического. Это не отдельные моменты абстрактных категорий. Это – диалектические величины, составляющие единство“ (Поэзия, поэтика и задачи поэтического творчества в СССР. М., 1934. С. 11). Мышление в образах – необходимый компонент духовного познания мира. Результатом является не „научное отражение действительности, а чувственно-обобщенная картина феноменологического ряда, не сущности, а явления“ (Там же. С. 12). Говоря о вкладе Б. в социальную теорию, называют своеобразную „нэповскую философию“ (Коэн С. Бухарин: политическая биография. М., 1989. С. 385), основанием к-рой явилась теория равновесия. Равновесие предполагает социальную гармонию, стабильность, гражданский мир в отличие от ортодоксального большевизма, ориентированного якобы на обострение классовых антагонизмов, на ликвидацию непролетарских слоев. Теория равновесия создала основу для концептуального осмысления социальных изменений в мире 20-30-х гг. XX в. На ее основе разработаны бухарин-ские версии теории империализма, теории революции и теории модернизации об-ва. Она стала бухаринской платформой в спорах Б. с левой оппозицией, а затем со Сталиным по вопросам возможности сбалансированного, пропорционального экономического развития советского об-ва.

С о ч.: Теория исторического материализма. М., 1921; Енч-мениада (К вопросу об идеологическом вырождении) // Красная новь. 1923. № 6; К постановке проблем теории исторического материализма//Вестник Социалистической академии. 1923. Кн. 3; Атака: Сб. теоретических статей. М., 1924; Судьбы русской интеллигенции // Печать и революция. 1925. Кн. 3; Три речи (к вопросу о наших разногласиях). М.; Л., 1926; Ленинизм и проблема культурной революции. М.; Л., 1928; Гейне и коммунизм // Большевик. 1931. № 9; Борьба двух миров и задача науки. М.; Л., 1931; Гёте и его историческое значение//Социалистическая реконструкция и наука. 1932. Вып. 4; Дарвинизм и марксизм. Л., 1932; Учение Маркса и его историческое значение // Социалистическая реконструкция и наука. 1933. № 3–6; Избранные труды. Л., 1988; Избр. произв. М., 1990; Этюды. М., 1988; Тюремные тетради: В 2 кн. М., 1996.

Лит.: Леман Н., Покровский И. Идейные истоки правого уклона: об ошибках и уклонах тов. Бухарина. Л., 1930; Валентинов Н. Доктрина правого коммунизма. Мюнхен, 1960; Николаевский Б. Проблема десталинизации и дело Бухарина I, Социалистический вестник. 1965; Горелов И. Е. Николай Буха рин. М., 1988; Емельянов Ю. В. Заметки о Бухарине: револю ция, история, личность. М., 1989; Коэн С. Бухарин: политичес кая биография, 1888–1938. М… 1989; Н. И. Бухарин. Челове политик, ученый. М., 1989; Шевченко В. П. Н. И. Бухарин к теоретик исторического материализма. М., 1990; Negt O. Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus // Bucharin N. Theorie des historischen Materialismus. Hannover, 1969;Stehr U. Vom Kapitalismus zum Kommunismus: Bucharins Beitrag zur Entwicklung einer sozialistischen Theorie und Gesellschaft. Dusseldorf, 1973; Haynes M. Nikolai Bukharin and the transiti from capitalism to socialism. L., 1985; Tarbuch K. Bukharin's the of equilibrium. L., 1989.

Е. Л. Петре

„БЫЛОЕ И ДУМЫ“ — художественное произв. Герц на, к-рое является одновременно и его автобиографией и описанием быта и идейной жизни России 40-х гг. XIX и западноевропейских стран сер. века, а также философскими раздумьями, навеянными историческими событиями, свидетелем к-рых он был, и его встречами с мн. представителями духовной элиты Зап. Европы. Эта работа создавалась в течение 16 лет — с 1852 по 1868 г. и публиковалась отдельными гл. в альманахе „Полярная звезда“, частью в мемуарах Герцена „Тюрьма и ссылка“, частью в газ. „Колокол“. Отдельным изд. кн. вышла в 4 т. в 1861,1862 и 1867 гг., однако в это издание вошли не все главы, написанные Герценом, ибо внезапная смерть оборвала работу над подготовкой к изданию еще двух томов. Впервые полностью „Б. и д.“ опубликованы в Поли. собр. соч. и писем Герцена под ред. М. К. Лемке 1919–1920 гг. Начав с описания своих детских впечатлений, юношеских привязанностей и мыслей, студенче кой жизни Московского ун-та и того места, к-рое занимали в те годы лекции страстного пропагандиста шеллингианства проф. М. Г. Павлова, Герцен дает затем чрезвычайно яркое описание идейных споров меж зарождавшимися философскими течениями „славянофилов“ и „западников“, к-рое сопровождает колоритными портретами их участников: Белинского и М. Бакунина, А. С. Хомякова и К. С. Аксакова, братьев ' реевских, Чаадаева, Грановского и др. Описания эт споров, а также характеристики их участников много кратно становились объектом изучения. Ни один серьезный исследователь интеллектуальной истории России XIX в. не мог обойти молчанием герценовские оценки событий тех лет. Представляют интерес высказанные этом произв. мысли Герцена по вопросам литературы культуры, о народности искусства, о творчестве Шиллера, Гёте, Шекспира и др. Не повторяя своих впечатлений о событиях 1848 г., нашедших отражение в его работах „Письма из Франции и Италии“, „С того берега“, Герцен в „Б. и д.“ уделяет много места философским раздумьям над уроками революционных событий 1848 г. Размышления при описании событий семейной жизни и исторических обстоятельств занимают в „Б. и д.“ довольно значительное место. После поражения революций 1848–1849 гг. мн. их участники вынуждены были эмигрировать в Англию и Швейцарию, где и Герцен долгие годы находил приют. Среди собеседников Герцена — большая группа фр. общественных деятелей, и среди них философ и теоретик анархизма П. Ж. Прудон, историк Ж. Мишле, писатель В. Гюго, социалисты-утописты Л. Блан, О. Бланки, П. Леру; участники итал. освободительного движения Дж. Гарибальди, Дж. Маццини, Ф. Орси-ни. Дж. Медичи; польские эмигранты С. Ворцель (к-рый помог Герцену организовать Вольную рус. типографию в Лондоне), поэт А. Мицкевич, С. Тхоржевский, К. Хоец-кий; нем. демократы А. Руге, Г. Гервег, естествоиспытатель К. Фогт (у к-рого учился сын Герцена Александр); вождь венгерского национально-освободительного движения Л. Кошут и мн. др. ученые и общественные деятели. Среди англ. собеседников Герцена следует выделить историка и философа Т. Карлейля, поэта-чартиста В. Лин-тона и социалиста-утописта Р. Оуэна. В разговорах затрагивались и проблемы исторического развития, и вопросы революционного движения, к-рые не могли не вызывать мыслей о роли личности в истории, о значении научного осмысления исторических перспектив. При этом Герцен много внимания уделял размышлениям о роли и месте России в европейской истории, о ее будущем предназначении. Глава, посвященная встрече с Оуэном, является наиболее насыщенной философскими размышлениями. В этой гл. Герцен дает толкование своего понимания исторического развития и роли в нем человека и науки. Он отмечает, что исторический процесс не имеет цели, а направление его развития и характер складывающегося общественного устройства зависят от деятельности людей, если, конечно, человек не игнорирует исторических реальностей и учитывает „приливы и отливы волн, его несущих“, изучает „ритм их колебаний“ и тем самым становится творцом своего будущего. Здесь же Герцен высказывает мысль, что Европа, скорее всего, успокоилась в мещанском устройстве, к-рое, конечно, „представляет огромный успех в сравнении с олигархически-военным“, но движение дальше в совершенствовании общественных отношений следует ожидать от стран, к-рые содержат „в себе очень мало мещанских элементов“. Влияние человека и науки, подчеркивает Герцен, имеет решающее значение в историческом процессе, а потому будущность людей, народов зависит от каждого человека, принимающего активное участие в общественной борьбе. При этом он выражает согласие с т. зр. Оуэна на то, что „главный путь водворения нового порядка — воспитание“. „Б. и д.“ Герцена — своего рода энциклопедическое описание европейской жизни сер. XIX в.

С о ч.: Былое и думы // Поли. собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1966. Т. 8–11.

А. Т. Павлов

„В МИРЕ НЕЯСНОГО И НЕРЕШЕННОГО“ — книга Розанова (1901, 2-е изд., доп. — 1904). Тема книги — пол как некая космическая величина, в к-рой берут свое начало религия, семья, человеческая история. „В м. н. и н.“ составлена гл. обр. из статей, написанных в 1898 г. и опубликованных в газ. „Новое время“, „Биржевые ведомости“, „Санкт-Петербургские ведомости“, „Русский труд“: „Из загадок человеческой природы“, „Иродова легенда“, „Истинный „Fin de siecle““, „Номинализм в христианстве“, „Семья как религия“, „Брак и христианство“, „Хорошо ли знаете, „какого вы духа“?“, „С. Ф. Шарапову, напомнившему слова: „Могий вместити — да вместит““. Кроме того, сюда вошла статья, к-рая в первом издании называлась „В мире неясного и нерешенного“, во втором — в значительно расширенном виде — „Нечто из тумана „образов“ и „подобий““. В первоначальном виде фрагмент этой работы под названием „Заметки на статью Рцы „Бессмертные вопросы“ был опубликован в сб. „Сущность брака“ (сост. С. Шарапов. М., 1901). Книга включает также многочисленные „Полемические материалы“, ранее печатавшиеся в 1899 г. на стр. „Русского труда“, раздел „Из писем о материнстве и супружестве“. Среди опубликованных Розановым фрагментов чужих писем и рукописей особенно часто используются материалы И. Ф. Романова (в книге он присутствует под псевдонимом „Гатчинский отшельник“, хотя большая часть этих материалов первоначально появлялась в печати под наиболее известным псевдонимом Романова „Рцы“), С. Ф. Шарапова и протоиерея А. П. Устьинского. Предваряет „В м. н. и н.“ „Предисловие к первому изданию“. Несмотря на то что книгу составили статьи и материалы, ранее опубликованные на стр. самых различных изданий, она обладает внутренней цельностью, что объясняется не только тематическим единством, но и тщательно продуманной композицией. Помимо собственных суждений по затронутым вопросам Розанов намеренно приводит мнения приверженцев и оппонентов, среди к-рых есть и простые читатели. Даже излишние на первый взгляд подробности из публикуемых автором писем находят объяснение: „У меня — знойная привязанность не к одному делу, а и к поэзии вокруг дела, не к кафедре, а к дому; и неубранные завесы домашней жизни просто я не в силах отделить от строк, иногда немногих, важных для темы“ (Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. М, 1995. С. 181). В примечаниях Розанова есть и др. пояснение к публикуемым чужим текстам: „А как брак есть сама жизнь, то и взгляды на него всегда надо оценивать, внося поправку или соображения о личности и возрасте и даже семейных обстоятельствах высказывающегося, о его темпераменте и проч.“ (С. 188). Розанов особое внимание уделял именно многоголосию чужих мнений, о чем говорит значительное расширение „Полемических материалов“ во 2-м издании книги. Признание Розанова: „Я собираю здесь с величайшей любовью взгляды pro и сопгха“ (Там же) показывает, насколько важен был для него сам дух полемики. Ценно и другое признание — о том, как добывались эти материалы. Дабы вызвать более резкие и отчетливые в своей непримиримости возражения, дабы сделать явным у оппонентов дух „а н т и-"сватовской", анти "сближающий", соединяющий, сводящий двух в плоть единую", Розанов "употреблял в полемике рискованные выражения, сильные мысли". В итоге, отмечает он, "путем своей полемики я добыл нужные документы: и в этой книге их собрал и перепечатываю" (С. 257). "В м. н. и н." стала первой в серии розановских книг с обильным включением полемических материалов (см. также "Около церковных стен", "В темных религиозных лучах", "Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови" и др.). Но соотношение "своего" и "чужого" голоса в "В м. н. и н." отличается особой сложностью. Многие полемические материалы, ранее нашедшие место на стр. газ. С. Ф. Шарапова "Русский труд", сопровождались примечаниями редактора. Розанов перенес в свою книгу и эти примечания, поэтому его собственные комментарии сопровождают не только чужие материалы, но и примечания к ним Шарапова. Позже Г. В. Адамович точно обозначит эту манеру подачи материала Розановым, способным любой человеческий документ окружить "сетью тончайших догадок, пояснений, вскриков, намеков". О том же даровании Розанова комментировать чужие письма сказал в рец. на кн. "Около церковных стен" Белый: "Розанов, хватаясь за любую неинтересную тему, незаметно свертывает в излюбленную сторону. Тогда он бережно прибирает свою тему: тут вставит совершенно бесцветное письмо какого-то священника, наставит восклицательных знаков, снабдит сверкающим примечанием, и вдруг от совершенно обыденных слов протянутся всюду указательные пальцы в одну точку; тут спрячется сам и точно нежной акварелью пройдется, изобразив беседу живых лиц, натравив их друг на друга, запутает; и потом вдруг выскочит из засады, подмигнуть:

"Видите, господа: я прав"…" (Весы. 1906. № 1. С. 69). Др. заметной чертой книги стало обильное цитирование рус. и зарубежных поэтов: Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. А. Некрасова, 79

Жуковского, Тютчева, А. Кольцова, А. К.Толстого, Фета, В. Я. Полонского, А. И. Полежаева, А. С. Хомякова, а также У. Шекспира, П. Беранже, Ф. Шиллера, Г. Гейне, Р. Бер-нса. Свои выводы Розанов склонен подтверждать не силой логики, но силой поэтического слова. Ту же роль выполняет в книге и "поэтическая" сторона собственного розановского стиля. Центральная тема "В м. н. и н." – мистика пола – главная тема всей метафизики Розанова. Ключом к открытию тайны пола, семьи, рождения стало изучение древн. религий – от египетской до эллинской и иудейской. Живой мир – пронизан полом. Даже простейший "элемент" организма, клетка, – "есть "образ и подобие" забеременевшей матки – т. е. пустого мешка с привившимся к стенке его "ядрышком"…", причем, в каждой клетке есть "оба пола" в состоянии "половой слеп-ленности" (С. 293), беспола только смерть. С усложнением организма пол находит все более отчетливое и яркое выражение. У человека пол – это начало личности, он и проявляется более всего в тех частях тела, где отчетливее выражено личностное начало: ладонь ("эмбрион лица"), ступня (неповторимость походки), наконец, само лицо и та "точка пола", к-рая определяет все. "Фигура человека, "по образу Божию, по подобию", имеет в себе как бы внутреннюю ввернутость и внешнюю вывернутость – в двух расходящихся направлениях. Одна образует в ней феноменальное лицо, обращенное по сю сторону, в мир "явлений"; другая образует лицо ноуменальное, уходящее в "тот" мир…", "мир владычественных ноуменов" (С. 38). Симметрия верха и низа в строении человеческого тела – раскрывает сущность "точки пола" в ее отношении к человеческой голове: "Там – мышление, здесь – созидание; там как бы мир проектов, здесь – вещь, выполненная или, точнее – мир непрерывного выполнения. Тело мозга создает мысли, пустоты пола создают мыслящие тела" (С. 294). Семя – это тоже своего рода Слово. "Осмысленность рожденного слишком твердо говорит о мысли в зачатии: но не нашей мысли, а такой, для которой тела наши суть орудия, как мясистый язык есть орудие нашего слова" (С. 303). Результат же этого акта, дитя, "есть ноуменальный глагол" (С.304). И потому пол – духовен, и соитие "есть озарение пола, минута его гениальности" (С. 295). Пол, т. обр., это изначальная и извечная связь (religio), – связь людей, связь тела и духа, связь человека с мирозданием, исток жизни, творчества: сам акт зачатия есть акт творящий, т. е. акт "по образу и подобию". И потому: "нет чувства пола – нет чувства Бога!" (С. 37), поскольку "рождающие глубины человека действительно имеют трансцендентную, мистическую, религиозную природу" (Там же). Так же космогоничен и религиозен брак, поскольку зачатие и рождение человека происходит при "Божием соучастии". Более того, брак – это и религиозное спасение, поскольку падение человека – не в факте соития, но в том, что он начал чувствовать стыд: "стыд и грех – идентичны; первый есть кожура второго" (С. 310). Каждый ребенок – безгрешен, не знает стыда. И каждый человек проходит через переломный момент в жизни, когда начинает связывать пол со стыдом, "…именно в поле – и состоит наследственность греха. "Стыд своего пола" есть какой-то надлом в нем, перелом в нашем к нему отношении; что-то затенилось в его истине…"

(С. 308). В браке же этот "надлом", "совершившийся в секунду грехопадения", исправляется: "в направлении именно к мужу у жены и у мужа к жене "одежда из листьев" спадает: но стыда не появляется! Главный симптом падения (в Библии – единственный!) – исчез!" (С. 310). Т. обр., супружество есть "восстание человека из грехопадения!" Отпадая в браке от греха, человек – через рождение детей – отпадает и от смерти, "проклятие коей так таинственно связано с грехом" (Там же). И, если следовать Библии, "брак сейчас же реализуется по грехопадении и изгнании из рая, как начало искупительного устроения (через "детеныша жены, стирающего главу Змию") человека" (С. 311). Неудивительно, что и человеческая история берет свое начало в семье и сочетании полов. Так, "миг сочетания Авраама и Сарры, из какового произошел Исаак, – определил всемирную историю, насколько последняя вообще связана с еврейством, библией. Какого могущества был глагол его зачатия (Исаака)!!"(С. 303). По видимости многие утверждения Розанова напоминают суждения по аналогии и, тем самым, не являются доказательными. Но, по его собственному ощущению, истина не доказывается, а прозревается. Он готов повторить слова героя Достоевского из "Сна смешного человека": "Я видел Истину, я ощущал ее!" "В м. н. и н." произвела на современников огромное впечатление и своей тематикой, и литературным мастерством автора. Большинство рецензентов стремилось отклик на книгу (и на 1-е, и на 2-е изд.) превратить в статью, развивающую собственные идеи по

затронутым Розановым вопросам. Эта "хаотическая, полная гениальных прозрений книга Розанова – явление глубоко культурное и как таковая выходит за пределы литературной критики", это "святое дело скромного, бескорыстного собирания камней для фундамента будущей культуры", – писал Д. В. Философов (Мир искусства. 1901. № 5. Хроника. С. 285). По словам З. Гиппиус, ее автор – "великий "плотовидец" (как бывают духовидцы) – пишет полусловами-полузнаками, из звуков творя небывалые слова и небывалые их сочетания" (Антон Крайний. Влюбленность // Новый путь. 1904. № 3. С. 181). Розанов "выдвинул и осветил такие стороны нашего бытия, которые до него пребывали в темноте" (Мережковский Д. С. Новый Вавилон // Там же. С. 179). Наиболее подробную характеристику стиля книги дал Инфолио, сравнив Розанова с Ницше: "Тот же своеобразный, цветистый и образный язык, стремление говорить афоризмами, следование какой-то особой логике внутреннего самоопределения и выявление чего-то нарождающегося из сердца, из всего устремленного к истине существа писателя, болеющего и бременеющего некоей тайной, быть может не знающего, что скажет он через строку, и с трепетом радостного страха ждущего, что вот родится, вот само с пера сорвется нужное слово, порывы ввысь, упадок сил, туман, мгла, бормотание, почти эпилепсия слова и вдруг – ослепительно ясная, простая, прекрасная и глубокая мысль" (От Вифлеема до Голгофы // Новое время. 1901. 28 марта). На книгу откликнулись также Д. Шестаков (Мир искусства. 1901. № 5. Хроника), А. Б. Богданович (Мир Божий. 1901. № 9), Б. Б. Глинский (Исторический вестник. 1906. № 6), Луначарский (В мире неясного, где хаос шевелится // Правда. 1905. № 7). Позже Андрей Белый вспоминал "огонь, оплеснувший нас из книги "В мире неясного и нерешенного"…" (Весы. 1906. № 1.С.69). На основе "В м. н. и н." был написан и один из лучших прижизненных очерков о творчестве Розанова: Волжский. Мистический пантеизм В. В. Розанова // Из мира литературных исканий. Спб., 1906).

С о ч.: В мире неясного и нерешенного. М., 1995.

С. Р. Федякин

"В ЧЕМ МОЯ ВЕРА?" – главный религиозно-философский трактат Толстого. Написан в 1883–1884 гг. Впервые опубликован в России отдельным изданием в 1884 г. тиражом 50 экз. и тут же был запрещен. Несколько раз выходил за границей на фр., нем., англ. языках. В этом произв. Толстой изложил свое понимание христианства, роли церкви в жизни об-ва, учение о ненасилии. Если в его работе "Царство Божие внутри вас" дается анализ различных форм насилия государства над личностью, то здесь рассматриваются метафизические и нравственно-религиозные истоки ненасилия. К идее ненасилия, пишет Толстой, он пришел в результате своего рода озарения, поняв, что это закон, заложенный в природу самим Богом. Люди же до сих пор живут по другому закону: "око за око, зуб за зуб", поддерживаемому всей системой государственных и общественных учреждений, повседневной моралью, официальной религией, искусством. Истинность идеи ненасилия Толстой обосновывает с помощью Евангелия. Обращаясь к греческому, наименее искаженному переписчиками тексту Евангелия, он приходит к выводу, что выражение "Не судите и не судимы будете" имеет два значения: 1) не злословьте; 2) не подвергайте суду, т. е. не привлекайте к суду, не делайте насилия над личностью. По мнению Толстого, первое значение возобладало в христианстве где-то в V в., а второе было утрачено, когда прекратились гонения на первых христиан. Злом нельзя пресечь зла, считает Толстой. "Как огонь не тушит огня, так зло не может потушить зла. Только добро, встречая зло и не заражаясь им, побеждает зло". Для него это не отвлеченная идея, а закон нравственной жизни людей, более непреложный, чем закон Галилея. Главный вывод, сделанный Толстым из нового прочтения Евангелия: Христос учит не доктрине, а новому образу жизни, т. е. жизни без насилия и вражды. Как же практически реализовать закон ненасилия в жизни? Предвидя многочисленные возражения, Толстой призывает к соблюдению заповедей Христа, среди к-рых он выделяет пять осн.: 1) Не враждуй с людьми, чтобы избежать зла; 2) Не оставляй свою жену, чтобы не было повода для прелюбодеяния; 3) Не присягай никогда никому ни в чем; всякая присяга вымогается от людей для зла; 4) Не противься злому, будь терпелив и милостив к обижающим тебя; 5) Люби людей вражеского народа, как своих; отсюда патриотизм есть отступление от закона Христа. Для исполнения этих заповедей Толстой предлагает людям заключить своего рода общественный договор, к-рый сделает всех счастливыми. "Стоит людям поверить учению Христа и исполнять его, и мир будет на земле, и мир не такой, какой устраивается людьми, временный, случайный, но мир общий, ненарушимый, вечный". Ненасилие должно стать образом жизни, к-рый

люди призваны реализовать для себя на практике. Идея ненасилия нужна Толстому и для того, чтобы показать ложность церковного учения и ложь деятельности государства по отношению к людям, к-рая состоит как в допущении насилия, так и в оправдании его. Но она имеет и метафизическую основу: по церковному учению и по идеологическим стереотипам государства "благо достигается чем-то внешним" (т. е. через рай, новые технологии и т. п.). Между тем, считает Толстой, не нужно ждать помощи ни с небес, ни с земли. Надо самим перестать губить себя и перейти к новому образу жизни, при к-ром слово не будет расходиться с делом. Это единство слова и дела Толстой предлагает соблюдать в двух осн. областях: в нравственно-религиозной – здесь люди должны вернуться к правильно понятому христианству с его принципом "возлюби ближнего своего, как самого себя"; в труде на благо всех – здесь люди обязаны трудиться, помня о благах, созданных для них предыдущими поколениями, и думая о том, что они создадут для последу-ющих поколений. Следование принципам, провозглашенным Христом, возможно только на добровольной основе, с помощью убеждения в необходимости его как единственного пути к спасению от зла и насилия в об-ве. В этом произв. ярче всего выражен нравственно-духовный переворот в мировоззрении Толстого. От эстетического восприятия человека и об-ва, характерного для начального этапа творчества, он переходит к нравственно-религиозному и общественно-политическому осмыслению истории и человеческой жизни. Этот переворот включал два момента: смелую и беспощадную критику официальных религиозных ценностей и государственной идеологии, а также различение ложного и истинного учения о мире и человеке. Ложное учение о мире, защищаемое церковью и государством, состоит, по мнению Толстого, в следующем: признавай церковное учение и государственную идеологию, уважай начальников и правителей и не разрушай ни церковную, ни государственную власть, имей собственность и трудись в поте лица для ее умножения, участвуй во зле и насилии государства и церкви – в войнах, преследовании инакомыслящих, налогообложении и т. п. С т. зр. Толстого, девять десятых страданий людей происходит из-за этого ложного учения о мирских ценностях. В погоне за собственностью и красивой жизнью люди взваливают на себя непосильное бремя и умирают, так и не узнав счастья. Истинное учение о мире, сформулированное Толстым, утверждает иного рода ценности: надо жить по учению Христа, без собственности смиренной жизнью; не следует руководствоваться прин ципом, что наша жизнь может быть обеспечена борьбой с др. людьми; нужно отказаться от ложных потребностей и не губить свою жизнь; труд – не заслуга жизни человека и не бремя, а условие жизни, поэтому трудящийся человек достоин пропитания – для продолжения жизни; учение Христа необходимо для людей, оно не зовет к лишениям и страданиям, а избавляет от них. Между тем православная церковь, по мнению Толстого, перетолковала учение Христа т. обр., что из него не вытекало никаких требований для жизни и оно не мешало людям жить прежней неистинной жизнью. Не успевая за изменяющимся и стремящимся ко злу миром, церковь стала объяснять не настоящую жизнь, а прошлую. Произошла подмена истинной, Христовой, веры ложной, к-рая включает в себя: 1) веру в объяснение веры (т. е. в церковь); 2) веру в самую веру (т. е. в государство). Теперь же, считает Толстой, настало время для не искаженного церковью христианского учения о мире. Суть его – в привнесении любви и ненасилия в жизнь людей через веру в подлинное учение Христа, с помощью к-рого и достижимо избавление мира от ложных идеалов и насилия. Учение Толстого о ненасилии, изложенное в этом произв., имело большой общественный резонанс. Его критиковали церковные иерархи, политические деятели разных общественных направлений, представители интеллигенции.

Л и т.: Асмус В. Ф. Мировоззрение Толстого//Асмус В. Ф. Избр. философские труды. М, 1969.Т. 1.С. 40–10\;Гусев А. Ф. О непротивлении злому. Казань, 1902; Ильин И. А. О сопротивлении злу силою//Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 6–132; Иоанн Кронштадтский. Против графа Л. Н. Толстого, других еретиков и сектантов нашего времени и раскольников. Спб., 1902; Козлов А. А. Религия графа Л. Н. Толстого, его учение о жизни и любви. Спб., 1895; Полтавцев А. С. Философское мировоззрение Л. Н. Толстого. Харьков, 1974; Плеханов Г. В. Статьи о Толстом. М., 1924; Позойский С. И. К истории отлучения Льва Толстого от церкви. М., 1979; Рачин Е. И. Философские искания Льва Толстого. М, 1993; Он же. Судьба идеи ненасилия в истории // Материалы 1-й Международной конференции "Диалог цивилизаций: Восток – Запад". М., 1994; Толстой и ненасилие: Материалы Всероссийской конференции в Институте философии РАН. М., 1995; Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше/ЛЛестов Л. Избр. соч. М., 1993. С. 39–157; Немировскаял. 3. Религия в духовном поиске Толстого. М., 1992; Л. Н. Толстой: pro et contra. Спб., 2000.

Е. И. Рачин

В

ВАВИЛОВ Николай Иванович (13(25). 11.1887, Москва -26.01.1943, Саратов) — биолог, один из создателей совр. теории генетики. После окончания коммерческого училища поступил в Московский сельскохозяйственный ин-т, к-рый окончил в 1911 г., и был оставлен на кафедре частного земледелия для подготовки к проф. званию. В 1917 г. он был избран проф. генетики, селекции и частного земледелия Воронежского сельскохозяйственного ин-та и в то же время проф. агрономического ф-та Саратовского ун-та. С 1924 г. возглавил Всесоюзный ин-т прикладной ботаники и новых культур, преобразованный в 1930 г. во Всесоюзный ин-т растениеводства. Одновременно с 1930 г. был директором генетической лаборатории, преобразованной в 1933 г. в Ин-т генетики АН СССР. С 1929 г. — действительный член АН СССР, а также АН УССР, в 1929–1935 гг. — президент, а в 1935–1940 гг. — вице-президент ВАСХНИЛ. С 1931 г. — президент Всесоюзного географического об-ва. В. состоял членом и почетным членом многих зарубежных академий: Аргентинской, Всеиндийской, Шотландской, членом Лондонского королевского об-ва, членом-корр. Чехословацкой академии сельскохозяйственных наук и Академии наук в Галле, почетным членом Американского ботанического об-ва, Линнеевского об-ва в Лондоне и др. В результате кампании против приверженцев генетики, развернутой Т. Д. Лысенко и поддержанной на самом высоком уровне, осенью 1940 г. В. был арестован; скончался В. в Саратовской тюрьме и похоронен в общей могиле. В 1920–1940 гг.

В. организовал экспедиции почти на все континенты земного шара, под его руководством была создана коллекция культурных растений, насчитывающая более 300 тыс. образцов и ставшая основой для выведения новых сортов. Опираясь на обширную селекционную деятельность, В. создал учение о наследственной изменчивости, центральным звеном к-рого является сформулированный им закон гомологических рядов. Этот закон устанавливает, что близкие виды благодаря большому сходству их генотипов обладают сходной потенциальной наследственной изменчивостью, по мере усиления генотипических различий параллелизм наследственной изменчивости становится менее полным. Закон гомологических рядов отражает всеобщее и фундаментальное явление в живой природе. Пользуясь этим законом, по ряду морфологических признаков и свойств одного вида или рода организмов можно предвидеть существование соответствующих форм у др. вида или рода. Закон облегчает целенаправленный поиск нужных признаков, а тем самым и выведение новых видов. Важным вкладом в науку, имеющим существенное прикладное значение, было и учение В. об осн. географических центрах происхождения культурных растений. Вопреки существовавшей т. зр. о том, что такие центры располагаются в долинах крупных рек, В. установил, что родиной культурных растений являются горные районы тропиков, субтропиков и умеренного пояса. Научное наследие В. насчитывает более 350 монографий и статей.

С о ч.: Избр. труды. М.; Л., 1956–1965. Т. 1–5; Избр. произв. Л., 1967. Т. 1–2; Научное наследие в письмах: Международная переписка. М., 1994–2003. Т. 1–6.

Л и т.: Мир идей Вавилова: Сб. статей. М., 1968; Ревенкова А. И. Николай Иванович Вавилов, 1887–1943. М., \962;Резник

С. Е. Николай Иванович Вавилов. М., 1968; Николай Вавилов и страницы истории советской генетики. М., 2000.

А. Т. Павлов

ВАВИЛОВ Сергей Иванович (12(24).03.1891, Москва -25.01.1951, Москва) — физик и историк науки. Брат Я. И. Вавилова. В 1914 г. окончил физико-математический ф-т Московского ун-та. В 1918–1932 гг. В. преподавал физику в ун-те и одновременно заведовал отделением физической оптики в Ин-те физики и биофизики Наркомздрава. С 1932 г. — директор Физического ин-та АН СССР. В 1945 г. избран президентом АН СССР (член-корр. АН СССР с 1931, академик с 1932). Начало научной деятельности В. совпало с открытиями М. Планком и Н. Бором квантовой природы света и вещества. Исследуя природу люминесценции, он дал общую систематику явлений люминесценции, разработал теорию миграции энергии, т. е. самопроизвольного перехода энергии с одной частицы на другую. Исследовал вопрос о поляризации света люминесценции,

благодаря чему удалось подойти к вопросу о природе элементарных излучателей. В. ввел термин "нелинейная оптика" для обозначения явлений распространения мощных световых пучков в твердых телах, жидкостях и газах и их взаимодействия с веществом. Сильное световое поле изменяет оптические характеристики среды (преломление, поглощение света и т. п.), причем изменяется и сам характер явления. Создание лазеров открыло широкое поле изучения нелинейных оптических явлений. В. был создан ряд работ по истории науки и философским вопросам естествознания. Ему принадлежат глубокие исследования по истории атомистики, о вкладе Ломоносова в мировую науку, о значении научных открытий И. Ньютона. Большое внимание уделял проблемам энергии и массы, не соглашался с толкованием их взаимодействия как превращения массы в энергию и наоборот. Анализировал проблемы электромагнитного поля, к-рое он рассматривал как особый вид материи. В. был организатором и первым зав. сектором философии естествознания Института философии АН СССР. Возглавлял комиссию по изданию научно-популярной литературы, был одним из инициаторов создания Всесоюзного об-ва по распространению политических и научных знаний и первым его председателем, членом редколлегии 1-го издания Большой Советской Энциклопедии и главным редактором ее 2-го издания.

С о ч.: Собр. соч. ML, 1952–1956. Т. 1–3.

Л и т.: Памяти С. И. Вавилова. М., 1952;ЛевшинЛ. В. С. И. Вавилов. М., 1977; Сергей Иванович Вавилов: Очерки и воспоминания. М., 1991; Болотовский Б. М. Сергей Иванович Вавилов – ученый и человек: взгляд с порога XXI века. М, 1998.

А. Т. Павлов

ВАЛЕНТИНОВ (наст, имя и фам. Николай Владиславович Вольский) (7(19).05.1879, Моршанск Тамбовской губ. -26.08.1964, Плесси-Робинсон, под Парижем) – философ, журналист. Участник с.-д. движения, после II съезда РСДРП нек-рое время примыкал к большевикам; с 1904 г. – меньшевик; после Октября 1917 г. – зам. редактора "Торгово-промышленной газеты ВСНХ", работал в торгпредстве СССР в Париже; с 1930 г. – эмигрант. Своеобразие идейно-философской позиции В. в дооктябрьский период состояло в том, что, будучи меньшевиком, он с позитивистских позиций, близких к махизму, резко критически относился к философии Плеханова и его единомышленников и с не меньшей энергией критиковал философские взгляды рус. с.-д. философа-махиста Богданова, квалифицируя его концепцию как перелицовку на позитивистский лад старых идеалистических систем или как "разновидность спиритуализма". Исходя из тезиса о том, что марксизм существует лишь в виде "элементов", "научного материала", из к-рого должна быть построена "новая теория социализма", а также "новая философия марксизма" (у Маркса и Энгельса философия намечена, по его мысли, лишь "общими штрихами" в виде "афоризмов" и отдельных "пунктов"), В. пытался соединить принципы марксистской социологии с "ценными сторонами" философских принципов (гл. обр. гносеологических) "критического реализма" Р. Авенариуса и Э. Маха. При этом он биологизировал социологические законы в духе социал-дарвинизма; его не удовлетворяла, в частности, "социологическая постановка вопроса" в марксизме о классовом сознании, напр., о классовых т. зр. и т. д.; в его глазах – это лишь "внешняя закономерность", "физика" исторического прогресса; его же интересовал "внутренний", "психофизический процесс" выработки классовых идеологий, "химия" этого процесса, к-рую как раз и дает, по В., эмпириокритицизм. В. стремился также доказать необходимость и желательность включения в марксизм эстетической теории и этики как совокупности норм повседневной жизни и практического поведения для обоснования конечной цели социалистического движения. В годы эмиграции В. - активный противник Советской власти. В 1953 г. он опубликовал в Нью-Йорке кн. "Встречи с В. И. Лениным", к-рая продолжила наметившуюся у В. еще до Октября тенденцию связать "типично русскую фигуру" Ленина (как, впрочем, и таких мыслителей, как Герцен и Чернышевский) гл. обр. с "национальной русской мыслью", приписать ему "восточный мессианизм".

Соч.: Философские построения марксизма. Диалектический материализм, эмпириомонизм и эмпириокритическая философия. М, 1908; Э. Мах и махизм. М" 1908; Мы еще придем! О современной литературе, "Жизни человека" и "Царь-голоде" Л. Андреева. М., 1908; Рец. на кн. К. Форлендера "Кант и Маркс: Очерки этического социализма"//Образование. 1909. № 2.

Л и т.: История философии в СССР. М., 1971. Т. 4.

В. Ф. Пустарнаков

ВАСЕЦКИЙ Григорий Степанович (1904–1983) – историк рус. философии, д-р философских наук, проф. В 1927 г. окончил Херсонский педагогический ин-т. Занимался преподавательской деятельностью, работал в аппарате ЦК КПСС. В 1946–1947 гг. – директор Ин-та философии АН СССР. С 1946 г. – проф. АОН при ЦК КПСС. В 1964–1972 гг. – зав. кафедрой истории марксистско-ленинской философии филос. ф-та МГУ. Осн. исследования В. посвящены творчеству Ломоносова, к-рого он рассматривал как основоположника естественно-научного материализма в России.

С о ч.: М. В. Ломоносов. Его философские и социально-политические взгляды. М., 1940; Белинский – великий мыслитель и революционный демократ. М., 1948; Философские взгляды Д. И. Менделеева // Из истории русской философии. М., 1951; Философские взгляды А. Тимирязева // Там же; Ленинская критика ревизионизма и ее значение для современности. М., 1958; Мировоззрение М. В. Ломоносова. М., 1961.

Г. В. Жданова

ВАСИЛЬЕВ Василий Павлович (20.02(4.03).1818-20.04(1.05). 1900) – востоковед, историк буддийской философии, проф. Казанского ун-та, академик (с 1886). Главный труд В. ("Буддизм, его догматы, история, литература") был задуман как 3-томный, вышли в свет 2 т. – первое на рус. языке капитальное исследование в области истории философских систем Востока. Осн. внимание в этой кн. В. уделяет связи между философской и религиозной сторонами буддийского учения, реконструкции категориального аппарата, выработанного буддийской мыслью для целей проповеди, образования, толкования истин учения о просветлении. В. предпринимает попытку систематического изложения истории развития буддийской мысли от ее древн. форм, хинаяны, до махаянических философских систем и "мистических" – прикладных – построений ваджраяны (в пер. В. – "яны волхвований") – третьей из важнейших ветвей буддизма, распространенной в Тибете, а также среди буддистов на территории России. В. впервые в отечественной науке поставил вопрос о выработке адекватного языка описания буддийского духовного опыта, о критериях выбора аналогов для перевода категорий буддийского учения на европейские языки, в частности о возможности применения таких понятий, как "спасение", "подвижничество", "святость", "божественное", "духовное", "плотское", "грех", к буддийским реалиям. В. стоит у истоков отечественной востоковедческой школы, ряд его идей развивали в своих работах Розенберг, Щербатской и др.

С о ч.: Буддизм, его догматы, история, литература. Ч. 1. Общее обозрение. Спб., 1857; Ч. 3. История буддизма в Индии: Соч. Дарант'ы. Спб., 1869; Религии Востока: Конфуцианство, буддизм и даосизм. Спб., 1873.

Лит.: Ольденбург С. Ф. Памяти В. П. Васильева и о его трудах по буддизму, 1818–1918 // Изв. Рос. АН. 1918; Завадская Е. В. В. П. Васильев – родоначальник буддологии в России // История и культура Китая. М., 1974.

Н. Н. Трубникова

ВАСИЛЬЕВ Николай Александрович (29.06(11.07). 1880, Казань-31.12.1940, Казань) – логик, представитель университетской философии, психолог, литературовед и поэт-символист. Сын А. В. Васильева, известного математика и общественного деятеля, внук В. П. Васильева, видного востоковеда, академика Петербургской АН. Окончил медицинский (1904) и историко-филологический (1906) ф-ты Казанского ун-та. Приват-доцент (1910), проф. (1918) того же ун-та. Создал "воображаемую" логику (1910), предвосхитив в ней нек-рые идеи и принципы неклассических логик. Впервые идея и способ построения новой логики были изложены В. 18 мая 1910 г. в лекции "О частных суждениях, о треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого", изданной в том же году. В своих исследованиях он пришел к заключению о неуниверсальности осн. законов аристотелевской логики. Применяя, по словам В., метод Лобачевского, он построил семейство логик без законов исключенного третьего и (не)противоречия, имеющих место в пределах нек-рых "воображаемых" миров. В. высказал мысль, что в аристотелевской логике слиты воедино различные уровни знания (эмпирический – "материальный" и теоретический – "формальный"), а законы исключенного

третьего и (не)противоречия являются эмпирическими обобщениями, связанными с устройством "нашего" мира и природой чувственного восприятия человека. Реализуя своеобразный психологический подход к логике, В. ввел понятие "металогика", к к-рой он относил минимум законов, необходимых для рассуждения в любом "воображаемом" мире (законы тождества и несамопротиворечия — закон абсолютного различия истины и лжи). В воображаемой логике В. ввел новые классы суждений (и соответственно значения истинности, в т. ч. отражающие противоречивые ситуации), новые виды отрицания, специфические законы, необходимые для логики "измерений". Он был первым, кто высказал и реализовал путем построения полуформальных систем идею множественности логических систем. Его принято считать родоначальником паранепротиво-речивой (Н. да Коста, А. Арруда), многозначной (А. И. Мальцев, Дж. Клайн, Н. Решер), многомерной (В. А.

Смирнов) логик, а также идейным союзником интуиционистской логики (Н. Н. Лузин). В. - автор оригинальных трудов по психологии, этике, философии истории, литературоведению. Он входил в группу поэтов-символистов, занимался переводами поэзии Э. Верхарна, О. Суинберна. В области литературоведения анализировал творчество этих поэтов, а также Гоголя.

С о ч.: Воображаемая логика: Избр. труды. М., 1989 (имеется подробный перечень работ ученого).

Лит.: Смирнов В. А. Логические взгляды Н. А. Васильева // Очерки по истории логики в России. М., 1962; Бажанов В. А. Николай Александрович Васильев (1880–1940). М., 1988; Bazhanov V. A. The fate of forgotten idea: N. A. Vasiliev and his imaginary logic // Studies in Soviet Thought. 1990. V. 39. N 4,Idem. Charles Peiree's influence logical ideas of N. A. Vasiliev // Modern Logic. 1992. V. 3. N 1; Arruda A. I. The survey of paraconsistent logic // Mathematical logic in Latin America. Amst.; N. Y.; Oxf., 1980; Smirnov V. A. The logical ideas of N. A. Vasiliev and modern logic // Logic, Methodology and Philosophy of Science (Studies in Logic and Foundations of Mathematics. Vol. 126). Amst., 1989. P. 625–640; Da Costa N. C A., BeziauJ.-Y., Bueno O. Paraconsistent logic in a historical perspective // Logique et Analyse. 1995. V. 150, 151, 152.

В. А. Бажанов

"ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ ПРАВА.Об общественном идеале" — одно из главных обобщающих произв. Новгородцева. Работа публиковалась частями в журн. "Вопросы философии и психологии" с 1911 по 1917 г., 1-е отдельное изд. вышло в 1917 г. (Москва),2-е-в 1919 г. (Киев) и наиболее полное, содержащее дополнительный материал об отношении социализма к государству, — в 1921 г. (Берлин). Книга состоит из введения, двух глав (1 — "Общественный идеал в свете бесконечности"; 2 — "Крушение утопий земного рая") и заключения. Новгородцев разрабатывал проблематику общественного идеала в русле того направления, к-рое было представлено уже в сб. "Проблемы идеализма" и "Вехи" и к-рому был органически присущ историософский характер, а категория социального идеала являлась в определенном смысле системообразующей Концепции Бердяева, Булгакова, Е. Н. Трубецкого, Франка, Кистяковского, Петражицкого и др. включали в себя систему принципов идеального общественного устройства и составили идеологическую и философско-теоретическую среду, в к-рой создавался труд Новгородцева, представляющий собой оригинальный синтез идей кантовского морального трансцендентализма, ценностей правового государства с православными началами рус. философского миросозерцания. Во введении автор дает критический анализ "утопического рационализма" (социалистические, анархистские, народнические теории, а также формально понятая концепция правового государства). По его мнению, рационалистические утопии существуют в рамках идеи "земного рая", основанной на устранении общественных противоречий и установлении совершенной гармонии личности и об-ва. Утопическому сознанию, считает Новгородцев, присущ религиозный эсхатологизм, смешение абсолютного и относительного, что приводит, с одной стороны, к абсолютизации общественного начала и социальных форм, с другой — к умалению значения действительной жизни. Социальная утопия ставит разум на место Бога, в связи с чем возникает вера во всемогущую силу социальных ин-тов, прежде всего государства, якобы способных чисто внешними средствами искоренить зло. Но рационально-безрелигиозная деятельность не может преодолеть зло как явление трансцендентное и поэтому неизбежно терпит крах. 1-я глава книги содержит собственно теоретическое обоснование и детальную

разработку понятия абсолютного социального идеала. Развивая отдельные положения моральной философии Канта, Новгородцев предлагает отказаться от эсхатологических теорий "земного рая", заменив их концепцией нескончаемости развития нравственной идеи. Он выводит понятие абсолютного идеала из таких категорий, как нравственный закон личности и естественное право. Все три понятия как идеальные и априорные являются одно-порядковыми. Различия касаются их внешней выраженности и метафизического статуса. Если нравственный закон в большей степени направлен на самоорганизацию личности и выражает ее трансценденцию как индивидуального существа, то абсолютный идеал указывает на трансцендентное состояние об-ва как спроецированное вовне объективно-личностное сознание и призван наметить принцип социального устройства. По Новго-родцеву, триада "нравственный закон – естественное право – абсолютный идеал" есть развивающаяся нравственная идея, эволюция представлений личности от осознания ею своей нравственной природы к формулированию требований нравственной организации об-ва, на основе чего вырабатывается степень возможного сочетания личности и об-ва. Сосуществование на принципах свободы, равенства и солидарности об-ва и личности, при ее направленности к абсолютной свободе и общественному признанию, устанавливает неизбежную дистанцию между нею и об-вом, обусловливает их несводимость друг к другу и вместе с тем взаимозависимость. Абсолютный идеал предполагает существование всеобщего свободного универсума, в пределах и по законам к-рого осуществляется моральное сотворчество индивидов и поиск ими необходимого социального компромисса. Новгородцев включает в свою теорию общественного идеала значительный историософский компонент, навеянный идеями славянофильства, В. С. Соловьева, Достоевского, С. Н. Трубецкого ("соборное сознание", "единая морально-религиозная ответственность") и знаменующий переход мыслителя от светского философско-правового идеализма к православию и либеральному консерватизму. По Новгородцеву, история проявляется в рациональном (общественные формы бытия личности) и иррациональном (связь личности с Абсолютом) аспектах. Нравственно-религиозное сознание личности является подлинной основой истории. Абсолютный идеал, иррационально связанный с личностью, указывает направление истории и наполняет ее смыслом. В любой исторической эпохе проявляется стремление к абсолютному, но каждый раз оно заканчивается лишь относительным приближением к идеалу. Поскольку содержанием исторического процесса является нравственный прогресс, обусловливающий в конечном счете общественный прогресс, последний предстает не как закон исторического развития, а как нравственная задача. Однако требование бесконечного нравственного совершенствования делает невозможным, по Новгородцеву, адекватное соответствие между принципами абсолютного идеала и реальной действительности. Поскольку такое соответствие предполагается в рамках православной догматики, воплощение абсолютного идеала выносится за пределы человеческой истории в сферу сверхисторического. Новгородцев полагает, что абсолютный идеал как вневременной и иррациональный образ уже существует, но еще не осуществлен, что социальный универсум построен на его принципах, развивается по его законам по направлению к полному воплощению его требований. Вселенское единство, как общечеловеческое единство народов и цивилизаций, осуществляется и проявляется в процессе исторического восхождения к Абсолюту, и, наоборот, земная человеческая история воплощает в себе развитие вселенского единения на пути к идеалу. Т. обр., история находит свой смысл в трансцендентном единстве абсолютного идеала с человечеством, в одинаковом стремлении всех к этому идеалу. Во 2-й главе Новгородцев рассматривает социалистические и отчасти анархистские учения, относя их к одним из самых древних и влиятельных утопических построений и считая полюсами социально-философской мысли, отражающими реальный антагонизм объективного и субъективного, целого и части, об-ва и личности. Однако, по его мнению, указанные системы, ставя своей задачей построение совершенного об-ва, возводят себя в своего рода религию, доходят до самого крайнего предела, чем повергают общественное сознание и само об-во в глубокий кризис. Он приходит к выводу, что в революционном социализме (марксизме) теория классовой борьбы противостоит "идее общего народного дела", "принципу сотрудничества и солидарности классов", т. е. тем идеалам, к-рые отстаивает такой фундаментальный ин-т цивилизационного об-ва, как правовое государство, а значит, противоречит и организованному в соответствии с нормами и ценностями последнего об-ву. Реформистское направление в социализме, с его т. зр., объективно сближается с либерализмом, дополняя "узкое и отвлеченно-формальное понимание начала свободы" требованием социально-экономических гарантий удовлетворительной жизни всех членов об-ва и выступая за поэтапные преобразования, сохраняющие морально-правовую субстанцию социального устройства как основу дальнейшего прогресса. В

анархизме, как полагает Новгородцев, абсолютизация свободы, взятая в отрыве от др. составляющих нравственного начала личности (стремление к равенству и общественной солидарности), превращает ее в отвлеченную, замкнутую на себя рациональную идею, что делает теорию анархизма типичной утопией. По своему же содержанию анархизм глубоко иррационален. Лежащая в его основе идея абсолютной свободы личности ведет к отрицанию к.-л. регулирования общественных отношений, норм и принципов, связывающих лиц между собою, и на практике означает уничтожение основ общественного устройства, а тем самым гибель "дела свободы".

Л и т.: Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Париж, 1948–1950. Т. 2. С. 351–364; Лосский Н. О. История русской философии. М, 1991.С. 386–387; Исаев И. А. Политико-правовая утопия в России (кон. XIX – нач. XX в.). М., 1991.

В. Н. Жуков

ВВЕДЕНСКИЙ Александр Иванович (19(31).03.1856, Тамбов – 7.03.1925, Ленинград) – философ, психолог, логик. По окончании в 1881 г. историко-филологического ф-та Петербургского ун-та был оставлен для подготовки к проф. званию по кафедре философии. В 1884–1886 гг. находился в научной командировке в Германии (Берлин, Лейпциг, Гейдельберг), где работал у К. Фишера. С 1887 г. – приват-доцент Петербургского ун-та. Защитив в 1888 г. магистерскую диссертацию "Опыт построения теории материи на принципах критической философии", становится зав. кафедрой философии. Преподавал в ряде др. высших учебных заведений С.-Петербурга, читая курсы логики, психологии, истории философии, ведя семинары по философии Канта, Аристотеля, Платона. Среди его слушателей были известные впоследствии философы Жаков, Лапшин, Н. О. Лосский, С. И. Поварнин. В. был редактором мн. переводов и изданий европейской философской литературы (в частности, лекций по истории философии В. Виндельбанда), одним из организаторов Санкт-Петербургского философского об-ва, начавшего свою работу в январе 1898 г. с его выступления "Судьбы философии в России", в к-ром он выражал надежду на ближайший расцвет рус. философии. Главные работы В.: "Опыт построения теории материи на принципах критической философии" (1888), "Логика как часть теории познания" (1909, затем еще 3 издания), "Психология без всякой метафизики" (1914, 3 издания). В 1922 г. В. был уволен из ун-та. В. не создавал своей системы и, по общему признанию, в историю философии внес сравнительно мало нового. Он был прежде всего преподавателем философии, организатором философской жизни, воспитателем философской культуры рус. об-ва. Считая различные мировоззрения ступенями самопознания человечества, В. в рамках такой общей постановки задачи разрабатывал 3 группы вопросов: натурфилософии, гносеологии и метафизики. Их решение он ищет в кантовском научно-критическом агностицизме, отвергая возможность научной метафизики, т. е. познания бытия, как оно существует само по себе, вне восприятия его. Однако в целях личной и общественной нравственности В. признает метафизику как дело веры. Его натурфилософские исследования основываются на признании субъективной природы познавательного опыта и его категориального аппарата. Поэтому он утверждает, что мы знаем только продукты нашего сознания "по поводу вещей". Что касается их собственного существования, то суждения об этом возможны в силу действия закона объективирования, в соответствии с к-рым "продукты душевной жизни мы сознаем уже объективированными" (Психология без всякой метафизики. Пг., 1917. С. 131–132). Последнее обусловлено структурой самосознания, раскрытой И. Кантом и И. Г. Фихте: осознание нашего Я невозможно без сознания ч.-л., что нашим Я не является. Возникающий в таком случае вопрос о соотношении объективированного предмета и объективирующего его сознания выводится на проблему причинной связи между ними. Последняя рассматривается В. как "примышляемая к опыту" априорная форма нашего рассудка. Тела, по его мнению, состоят из комплексов закономерно связанных ощущений, к-рые в силу законов сознания с роковой необходимостью объективируются нами, т. е., несмотря на свой субъективный характер, неизбежно понимаются нами как отдельно и независимо от нас существующие: "…что скрывается за этими объективированными ощущениями, остается неизвестным в той же мере, в какой неизвестно, что именно скрыто сзади сознания, душа ли или порождающая его недуховная сущность" (К вопросу о строении материи//Оттиск из "Журн. Министерства народного просвещения". 1890. С. 76). В. исходит из наличного знания, представляемого им в виде позитивистски истолкованного опыта, к-рый включает в себя ощущения и их логическую обработку при помощи априорных идей двух видов – понятий (причинность и действие, субстанция, Я и др.) и

представлений (пространство и время). Собственно знанием, т. обр., являются данные опыта в чистом виде, логические законы, посредством к-рых при помощи силлогизмов "приращивается" опытное знание, и, наконец, априорные предпосылки познания. Из объекта научного знания, каким его представляет В., изъяты гипотезы и теории на том основании, что они переходят за границы чистого опыта и оказываются потенциально метафизичными. Гносеологию В. считает главной философской дисциплиной, поскольку она выясняет условия существования бесспорного знания (математики и естествознания) и устанавливает границу между знанием и верой или между миром явлений и миром вещей в себе. В. предлагает свое собственное доказательство критицизма или установления упомянутой границы только при помощи логики. Свое учение поэтому он именует логицизмом или рус. вариантом критицизма, суть к-рого он излагает следующим образом: "Вследствие неизвестности, подчинено ли истинное бытие закону противоречия, метафизическое знание неосуществимо до такой степени, что нельзя даже узнать, транс-цендентно ли истинное бытие, или же оно имманентно. Одинаково допустимо и то и другое, если математика и естествознание считаются знанием" (Логика как часть теории познания. 3-е изд. Пг., 1922. С. 315). В любом случае для В. характерна субъективно-идеалистическая позиция, согласно к-рой предметы математики и естествознания являются не самим истинным бытием, а "нашими невольными представлениями о вещах". Этим, считает он, не отрицается их бытие, как таковое, но установление данного факта есть дело не науки, а метафизики веры, причем такой метафизикой может быть и материализм, и спиритуализм, атеизм и теизм. В рамки критицизма В. вписывается его "психология без всякой метафизики", т. е. утверждение, что чужая душевная жизнь не является предметом опыта, ни одно физиологическое явление, включая и речь, нельзя принимать за достоверное свидетельство чужой душевной жизни. Это утверждение вызвало возражение со стороны Грота, Лопатина, Радло-ва, С. Н. Трубецкого и др. Осознание границ знания не мешает, по В., раздвинуть границы мировоззрения за счет суждений веры. Невозможность научной метафизики не исключает метафизику как реализацию нравственного сознания. Последняя прямо включается в научное мировоззрение, к-рое, чтобы оправдать свою общеобязательность, должно выявлять мотивы исповедания того или иного нравственного кредо и оценивать его. Не выходя за свои пределы, наука не может объяснить самого существования мира, допуская тем самым акт творения. Однако сам В. выбирает религию из соображений нравственно-практических: "…вера в личное бессмертие есть условие и логической и нравственной позволительности веры в смысл жизни" (Философские очерки. Спб., 1901. Вып. 1. С. 129). По его мнению, сама совесть оправдывает религиозное чувство. Распространенность атеизма в рус. об-ве объясняется им его низкой культурой и засилием материализма и позитивизма. Сменивший их марксизм, считал он, предложил привлекательный социально-экономический идеал, нелогично воздвигнув его на материалистическом и атеистическом фундаменте. Защита В. религии вызвала ряд резких обвинений его в советской прессе (В. А. Вага-нян, И. А. Боричевский, В. А. Быстрянский).

С о ч.: К вопросу о строении материи. Спб., 1890; О пределах и признаках одушевления. Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. Спб., 1892; Судьбы философии в России. М., 1898; Философские очерки. Спб., 1901. Вып. 1; Новое и легкое доказательство философского критицизма. Спб., 1909; Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 1922; Статьи по философии. Спб., 1996.

Лит.: Менделеев И. От критицизма к этической гносеологии. Опровержение критицизма проф. А. И. Введенского. Введение в этическую гносеологию. Клин, 1914; Водзинский Е.И. Русское неокантианство конца XIX – начала XX в.: марксистско-ленинская критика онтологии и гносеологии. Л., 1966; Филиппов Л. И. Неокантианство в России //Кант и кантианцы: Критические очерки одной философской традиции. М., 1978; Кант и философия в России. М., 1994.

А. А. Ермичев

ВВЕДЕНСКИЙ Алексей Иванович (14(26).05.1861, Серпухов -23.02(8.03). 1913, Москва) – религиозный философ. Окончил Московскую духовную академию, где затем работал преподавателем. В 1891 г. командируется академией для изучения философии в ун-ты Германии и Франции. В журн. "Богословский вестник" публикуется цикл его писем с оценкой "социально-бытовой, умственной и религиозно-нравственной жизни современного Запада с точки зрения русских идеалов" (отд. изд.: Западная действительность и русские

идеалы. Сергиев Посад, 1894). Запад, несмотря на его внешнее благополучие, предвещает "социальные землетрясения", отличается религиозным и нравственным равнодушием. Рус. действительность по сравнению с зап. – "серая". Однако знающие рус. душу верят в Россию, в ее высокое предназначение быть носительницей истинного учения и духа Христова. "Русские идеалы" – вот наше спасение и преимущество в сравнении с Западом, считает В. В 1893 г. в журн. "Вопросы философии и психологии" (кн. 20) он публикует статью "О задачах современной философии, в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно-русской (pia desideria)". В доказательство нашей национальной неспособности к философии, пишет В., обычно ссылаются на нашу прошлую "философскую бесплодность". Мы действительно не создали ни одной грандиозной философской системы, к-рая, бы заявила о себе, но мы проявили большой и глубокий интерес к философии и подготовили материал для ее создания. Причина прошлой "философской бесплодности" заключается не в наших природных психических свойствах: "умственной вялости", "узкопрактическом реализме", обусловливающем скептическое отношение к вопросам бытия, знания, как обычно считают, а в том, что история нашей сознательной жизни началась сравнительно недавно, а в пору выхода из состояния исторической юности народ отличается большей рецептивностью – восприятием и усвоением различных знаний, лишь потом наступает время синтеза, творчества, построения собственных концепций. Главная проблема, на к-рой сосредоточивается рус. философское миросозерцание, считает В., - это вопрос о жизни, ее смысле и ценности, исходя из него рассматриваются все остальные философские вопросы. При этом, если мыслители в др. странах решали указанную проблему в смысле либо оптимизма, либо пессимизма, рус. ум нашел третью возможность. Покорный воле Божьей, он терпит зло, но не мирится с ним, не возводит его в принцип и не оправдывает, а, напротив, энергично осуждает его, постоянно с ним борется и хочет его исправить, одушевленный верой в идеал грядущего Царства Небесного. Он не пессимист и не оптимист, он "мелиорист", т. е. склонен к улучшению и преобразованию жизни. Второй вопрос, к-рый волнует его: закрыт или открыт наш несовершенный мир для влияния идеального мира, высшей действительности для воздействия со стороны Божества? Рус. человеку нужно чудо, и его миросозерцание должно быть таким, чтобы в нем оставалось место свободе и Провидению. Запад в этом вопросе пошел двояким путем. Одни мыслители понимают мир как сплошной механизм ("панфизизм"), другие – как систему одушевленных атомов ("панпсихизм"). Рус. мысль уже осознала односторонность обоих типов решения проблемы и считает необходимым придерживаться "дуализма материи и духа", понимаемого как продукт дифференциации и поляризации Высшей Силы и потому разрешаемого в "трансцендентальный монизм" (Кудрявцев-Платонов) или "монодуализм" (Грот). Третий вопрос, затрагивающий рус. мышление, – это вопрос о достоверности знания и, в частности, о его философской концепции (в связи с отношением к вере). Здесь также есть много путей – эмпиризм, метафизика, релятивизм. Рус. философия обращается к началу, включающему в себя не только религиозные, исторические, народно-бытовые, но и глубокие психологические и даже биологические стихии. Т. к. преобладающей и направляющей стихией в данном случае все же остается религиозно-церковная, то вслед за нек-рыми мыслителями это начало следует назвать "соборностью сознания" (С.Н. Трубецкой). Возводя его в верховное начало знания, рус. мышление, во-первых, признает, что истина открывается не единоличным усилием, не индивидуальным умом, но совокупными усилиями – общением в истине всех или по крайней мере многих; во-вторых, что разумение истины и сама степень разумения зависят от нашей жизни, создающей возможность единодушной и согласной коллективной работы. Разработка философии в указанных направлениях, по мнению В., "для нас поставлена и как бы именно оставлена самой историей всемирной философии".

С о ч.: О целях изучения истории философии (вступительная лекция в курс истории философии) //Православное обозрение. 1887. Кн. 12. С. 713–728; Вера в Бога, ее происхождение и основание: Опыт положительного решения вопроса в связи с историко-критическим изучением главных направлений его в текущем (XIX) столетии (Магистерская дис.) //Православное обозрение. 1890. Кн. 4-12; 1891. Кн. 1–3; Фурье и метафизика будущего//Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 8 (С. 1-30). Кн. 9 (С. 127–145); Демонизм Сократа//Вера и разум. 1891. Кн. 1. С. 483–516; Основные гносеологические принципы послекантовской философии // Там же. 1891. Кн. 2. С. 305–326; Основатель системы трансцендентального монизма // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 14. С. 1–28; Кн. 15. С. 7; Сократ (характеристика) // Вера и разум. 1892. Кн. 2. С. 175–192; Об условиях возникновения греческой философии: (Очерк культурно-исторический) // Там же. 1894. № 12. С.

525–553; Протоиерей Ф. А. Голубинский как профессор философии // Богословский вестник. 1897. С. 463–507; На современные темы: Сб. популярно-философских статей. М., 1900; Из итогов века: Литературно-философская характеристика XIX столетия //Богословский вестник. 1901. Кн. 1. С. 1–22; Закон причинности и реальность внешнего мира. Харьков, 1901; Религиозное сознание язычества: Опыт философской истории естественных религий: (Докт. дис). М., 1902. Т. 1; Мировая трагедия знания: (Вступительная лекция в курс истории философии)//Богословский вестник. 1908. Кн. 1. С. 146–189.

В. В. Ванчугов

ВЕЙДЛЕ Владимир Васильевич (1(13).03.1895, Петербург -5.08.1979. Париж) – критик, историк искусства, публицист, культуролог. Окончил (1916) историко-филологический ф-т Петербургского ун-та. В 1918–1920 гг. проф. Пермского ун-та, в 1920–1924 гг. – преподаватель истории искусств в Петрограде. Эмигрировал в 1924 г. С 1925 г. – преподаватель, 1932–1952 гг. – проф. христианского искусства в Богословском ин-те в Париже. В 30-е гг. интересовался экуменизмом. Пришел к церкви под влиянием Булгакова. Печатался в журн. "Числа", "Круг", "Встречи", "Новый град", "Современные записки", газ. "Возрождение" и др.; вместе с Мочульским В. сотрудничал в отделе критики журн. "Звено". С 1929 г. В. - активный участник рус. – фр. литературного об-ва, в к-рое наряду с фр. писателями входили философы католической ориентации: Г. Марсель, Ж. Маритен и др. В 30-е гг. сблизился с участниками издаваемого И. И. Бунаковым-Фондаминским альманаха "Круг" (Степун, Г. В. Иванов, В. В. Набоков, мать Мария и др.), стал отчасти разделять взгляды христиан-западников. После 2-й мировой войны печатался в "Новом журнале", "Новом русском слове", "Мостах", "Вестнике РСХД", в 50-е гг. в публицистике В. наметились славянофильские симпатии. Характеризуя творчество В. в целом. Полторацкий считал возможным отнести его к категории "любомудров" в "старой" эмиграции (Л. А. Зандер, Д. И. Чижевский, Арсеньев, Левицкий, В. Н. Ильин). В. тонко разбирался в литературе и искусстве Запада. По мнению Г. II. Струве, В. явился самым ценным приобретением зарубежной литературной критики после 1925 г. Для В. рус. начало связано с Петербургом и его всемирно-историческим смыслом: петербургская Россия завершила единство Европы, подвела итог развитию Запада из одного "южного" корня. Следствием этого стало рождение в России гибкого литературного языка и стихосложения, а также появление Г. Р. Державина – первого рус. поэта общеевропейского масштаба. Чем больше Россия знакомилась с Западом, рассуждает В. в кн. "Задачи России" (Нью-Йорк, 1956), тем она становилась самобытнее, проявляя заложенный еще в ее византийско-киевско-московский фундамент смысл. Корень рус. своеобразия – гуманизм, суть к-рого в литературе раскрыт Пушкиным и Достоевский и основан на милосердии, вытекающем из христианского чувства греха, из духовного понимания красоты страдания. В. солидарен с Розановым, что европейский гуманизм под влиянием Ж. Ж. Руссо и протестантизма проникся идеей "лже-сострадательности", основанной на рассудочной утопической мысли о социальном уничтожении страдания, "что может быть преодолено в обращении Запада к еще неосознанному им богатству российской духовности". В свою очередь Россия должна заново осознать себя и Россией и Европой. "Это будет для всех русских, где бы они ни жили, где бы ни умерли они, возвращением на родину" (Безымянная страна. Париж, 1968. С. 29). Главная тема творчества В. - судьбы христианского искусства. Лучшее из написанного им в этом жанре – исследование "Умирание искусства: Размышления о судьбе литературного и художественного творчества" (Париж, 1937). Всякое искусство, считает В., обусловлено верой в бытие творимого. "Живые лица" в высоком искусстве – это не "типы", "собирательные гомункулы", не "техника", а постепенное проявление иррационально явившегося художнику образа. Замена "лица" на "тип" в культуре XIX–XX вв. превращает роман в социологический трактат, отвлеченность метода к-рого делает его лишенным чувства жизни. Как только онтологическая очевидность искусства ослабевает, человек начинает изображаться "не таким, как он есть, а лишь таким, как он является рассказчику". Стремление к "чистому искусству" отрицает органическую целостность художественного произв., внимание художника направлено не на результат, а на самый состав творческого акта, что является знаком гордого безразличия к миру и нарциссического "идолопоклонства". Происходит подавление творчества личностью художника, что рождает самоубийственное чувство покинутости в "чуждом" для автора и "косном" мире. Отстаиванию "звукосмысла" и полемике с тезисом структурализма о том, что искусство не только не дает информацию о фактах, но и не имеет отношения к смыслу,

посвящена кн. "Эмбриология поэзии" (Париж, 1980).

С о ч.: Три предсмертья: Стендаль, Гейне, Бодлер // Новый журнал. Нью-Йорк, 1952. № 28; Вечерний день. Нью-Йорк, 1952; Les icones byzantines et Hisses. Milan, 1962; Зимнее солнце: Из ранних воспоминаний. Вашингтон, 1976; Критические заметки: Об истолковании стихотворений, по преимуществу касающиеся трудов Р. О. Якобсона, Ю. М. Лотмана, К. Ф. Тара-новского // Вопросы литературы. М., 1992. № 1; Россия. Революция. Религия // Рус. литература. 1996. № 1; Умирание искусства. М., 2001.

Л и т.: Шмелшн А. Памяти В. В. Вейдле // Вестник РСХД. Париж. 1979. № 129; Иваск Ю. В. В. Вейдле // Новый журнал. Нью-Йорк, 1979. № 136; Толмачев В. М. Петербургская эстетика // Вейдле В. В. Умирание искусства. М., 2001.

В. М. Толмачев

ВЕЛЛАНСКИЙ (наст. фам. Кавунник) Данило Михайлович (11(22).12.1774, г. Борзна Черниговской губ. -15(27).03.1847, Петербург) – философ. Обучался сначала в Киевской духовной академии, а с 1796 г. – в Медико-хирургической академии в Петербурге, по окончании к-рой Получает звание кандидата медицины и лекаря. В 1802 г. В. отправляется в Германию для усовершенствования в медицинских и естественных науках, где слушает лекции Шеллинга. По возвращении в Россию после защиты докторской диссертации в 1808 г. становится доктором медицины и хирургии. В. является первым значительным рус. натурфилософом. Осн. его внимание занимают различные натурфилософские, а также естественно-научные вопросы, пропаганда идей Шеллинга, к-рый, по его мнению, достиг абсолютного понимания природы, осознав ее абсолютное начало. Это первоначало В. именует и "идеальным духом", и "абсолютной идеей", и "абсолютной сущностью". Объясняя переход этого всеобщего принципа во множественный мир, В. опирается на платоновскую теорию идей. "Общее в природе, – считал он, – существует не только как идея, как таковая, но и как связь вещей, как их закон". Природа для него – это произв. всеобщей абсолютной жизни. Такие категории, как время, пространство, вещество, он рассматривает как явления вечного и беспредельного начала. В конце концов и наш разум – это отражение абсолютного Ума, составляющего сущность всеобщей жизни. Процесс образования мира В. так же, как и Шеллинг, представляет в виде "динамического процесса", т. е. восхождения от более простых материальных форм к более сложным. Гносеология В. в своей основе рационалистична. Критикуя эмпиризм, он видит задачу науки не в опытном постижении отдельных предметов, а в поисках общего единства в природе. Вместе с тем он не отрицал необходимости для философии синтеза умозрения с опытом, считая вместе с тем характерной для нее спекулятивную тенденцию. Философию он определяет как "науку ума", предметом к-рой является "сущность всеобщей жизни". Все др. науки, исследующие лишь "явления всеобщей жизни", должны иметь свои основания в философии. Непосредственное влияние В. на рус. философскую мысль его времени было невелико, но общее его место в рус. историко-философском процессе достаточно заметно. Будучи натурфилософом, он многое сделал для распространения философии Шеллинга (см. Шеллинг в России).

Соч.: Опытная, наблюдательная и умозрительная физика. Спб., 1831; Философическое определение природы и человека // Саку-лин П. Н. Из истории русского идеализма. М., 1913. Т. 1, ч. 1.

Л и т.: Веселовский К. Русский философ Д. М. Веллавский // Русская старина. 1901. № 1; Каменский З. А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М., 1980; Философия Шеллинга в России. Спб., 1998. С. 221–241.

В. И. Приленский

ВЕНЕВИТИНОВ Дмитрий Владимирович (14(26).09.1805, Москва- 15(27).03.1827, Петербург, похоронен в Москве) – философ, поэт. Род. в родовитой дворянской семье, в 17 лет был готов к поступлению в Московский ун-т, но предпочел быть вольнослушателем, сдав выпускные экзамены через год. В это время сближается с М. Г. Павловым и не без его влияния увлекается философией Шеллинга. В. был одним из основателей и руководителей "общества любомудров", члены к-рого проявляли особый интерес к идеям нем. философов-классиков. Вслед за Шеллингом В. утверждал, что в основе мира лежит идея мира (абсолют), благодаря к-рой все существующее выступает как

единое органическое целое. Отсюда цель познания, цель философии как науки о познании самого познания – достижение гармонии между миром и человеком (между идеальным и реальным). На этой завершающей ступени познания философия упраздняется, и ее место занимает "всеведение". Единство реального и идеального – это и идеал человека, равно как и всего человечества, осуществляемый на путях самопознания, ступени к-рого являются и ступенями исторического развития человечества. Первоначально его состояние – "золотой век", время единения человека и природы. Последующий период – время разлада с природой и вместе с тем расцвета творчества, мыслительной деятельности человечества. И наконец, последняя ступень – установление совершенной полной гармонии между человеком и миром. Целью отдельного человека, индивида, В. объявляет содействие общему благу. "Обязанность каждого мыслящего гражданина, – пишет он, – определенно содействовать для пользы народа, которому он принадлежит". Само понятие "народ" выступает у него существенным элементом в общей связи человек-общество (человечество), опосредствующим отношения между человеком и общечеловеческим. Рассуждая о роли России в истории, В. (как и позже Чаадаев) подчеркивает тот факт, что в отличие от "самостоятельных" народов, у к-рых просвещение развивалось из отечественного начала и входило в состав всемирных приобретений ума, не теряя отличительного характера, Россия "все получила извне; оттуда это чувство подражательности… раболепство; оттуда совершенное отсутствие всякой свободы и истинной деятельности". Будущее России он связывал с развитием своей самобытной культуры, с нравственной свободой, осознать к-рые должна помочь ей философия. Тем самым сама философия призвана была приобрести национальный характер, стать именно рус. философией. Правда, это "замыкание России на себе самой" и отрыв от Запада представлялись В. лишь временными явлениями. Общечеловеческое у него явно преобладало над любой народной, национальной идеей. В эстетических взглядах В. явно выражены идеи романтизма. Эстетика представлялась ему связующим звеном между философией и искусством. Последнее понималось им как выражение мысли в материале и в своем развитии проходит три этапа: эпическая поэзия, лирическая поэзия и некий высший тип гармонии, к-рый оформится в будущем. В. развил понятие народности в применении к художественному творчеству, считая, что она должна выражаться в самых чувствах поэта, напитанного духом того или иного народа, и что ее нельзя сводить к изображению народных обычаев. Следует отметить, что примат эстетического начала, характерный для воззрений В. (и др. рус. романтиков), имеет свое основание в конечном счете в философии Шеллинга. С о ч.: Поли. собр. соч. М.; Л.,1934.

Лит.: Гинзбург Л. Опыт философской лирики (Веневитинов) // Поэтика. Л… 1929. Т. 5; Золотарев С. А. Расцвет и смерть Веневитинова. М., 1924; Кайенский З. А. Московский кружок любомудров. М., 1980; Котляревский Н. А. Старинные портреты. Спб… 1907; Аронсон М… Рейсер С. Литературные кружки и салоны. М… 2001.

В И. Приленский

ВЕРА – понятие, широко использующееся в философии и богословии на всем протяжении их исторического развития, причем в рус. богословской и религиозно-философской мысли оно одно из центральных. Исторически сформировалось большое число различных истолкований В., определяемых, с одной стороны, многообразием видов В., а с др. – разнообразием мировоззренческих, общефилософских позиций, образующих основу того или иного истолкования содержания и смысла этого понятия. Понятие В. имеет долгую историю, хотя вплоть до XIX в. трудно найти сколько-нибудь развернутое и специальное учение о В. Однако указания на характер переживаний и состояний, покрываемых понятием В., обнаруживаются уже в философских произв., стоящих у истоков отечественной философии (Сковорода, Ломоносов, Радищев). Более глубокая разработка содержания понятия В. встречается у славянофилов – А. С. Хомякова и Киреевского. Хомяков рассматривал В. как исключительно широкое понятие, являющееся концентрированным выражением жизненного духа народа. Он называл В. движущим началом истории, лежащим в основе всякой цивилизации и всякой философии. Высшим пределом развития В. он считал В. религиозную; она заключает в себе весь мир помыслов и чувств человеческих. Поэтому все понятия, все страхи, вся жизнь получают от нее особенный характер. В понимании религиозной В. Хомяков исходил прежде всего из того, что она в своем адекватном виде существует только в пределах церкви, к-рая является единой и соборной. Соборность церкви для Хомякова не есть механическая совокупность людей и ин-тов, это есть качество церкви, сообщаемое ей Святым Духом. Входящие в

нее знают об этом внутренним знанием В., невходящие отделены от этого знания и воспринимают все относящееся к церкви исключительно внешним, несовершенным образом. Познавательный процесс в В. имеет совершенно иной характер, нежели отвлеченное рациональное знание, поскольку через В. человек ставится в такое отношение к миру, в к-ром он оказывается существенной частью мира во всей совокупности своих нравственных, умственных и волевых качеств. "Вера не только мыслится или чувствуется, но и мыслится и чувствуется вместе; словом, — она не одно познание, но сразу познание и жизнь". Комплекс установок и идей, выдвинутых Хомяковым и Киреевским, был в целом воспринят и получил дальнейшее развитие в работе мн. представителей рус. религиозно-философской мысли, но не всегда адекватно. Прежде всего была воспринята сама установка на выделение особого православного типа В. и само понимание В. как источника и условия всякого отдельного знания, связующего в одно целое всю наличную систему знания и культуры. Тем самым явно или неявно подразумевалось, что именно в России, в отличие от Зап. Европы, существует почва для того особого типа отношения к жизни, к-рый называется В. В то же время постепенно формировалось критическое отношение к конкретно-эмпирической действительности православной В. и церкви в России в качестве неподлинных, к-рым необходимо противопоставить теоретически сконструированное в рамках философии представление о подлинном характере В. как непроявленной основы рус. духовной традиции. Это со всей отчетливостью обнаружилось уже в творчестве В. С. Соловьева, унаследовавшего от славянофилов убеждение в том, что историческая инициатива и решающее влияние в процессе восстановления подлинной христианской В. перешли от Запада к России, к-рая должна стать всемирной христианской монархией, где осуществится универсальная христианская культура и свободная теократия. Но во многом иначе ставился вопрос о месте разума и мышления в совокупной культуре. Соловьев считал, что главной причиной отступления от христианства было то, что оно являлось миру в ложной форме, отрицающей разум. Его собственная философия стремилась быть исповеданием христианской В. с помощью творческого разума. Религиозной истине, считал Соловьев, нужно придать форму разумного мышления, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и т. обр. организовать все истинное знание в систему свободной и научной теософии. Эта идея получила продолжение в творчестве Флоренского и Булгакова, к-рые также стремились к выработке универсального миросозерцания, связующего в единое целое Бога, человека и мир на основе единства религии, философии и науки. В., согласно Булгакову, есть особый вид знания — знание о трансцендентном, проявляющемся через откровение Бога человеку. Он рассматривал религиозную В. как осн. понятие гносеологии религии, а анализ природы В. как своего рода "критику религиозного разума". Осн. идею религиозной гносеологии, по его мнению, можно свести к следующей максиме: все, что может стать предметом познания, должно быть познаваемо. В. в этом смысле есть антиципация знания, хотя сейчас и не опирающаяся на достаточные основания. Поэтому В. не противоречит философствующему разуму, но ставит перед ним особые задачи. Разум в своем теоретическом самосознании устанавливает свои собственные границы, за к-рыми начинается сфера В. И философия в конце концов приходит к догматам В. как к своим необходимым основам, но в то же время сохраняет за собой право исследовать содержание догматов своими собственными средствами. Глубокий анализ проблемы В. дан в работах представителей интуитивизма Н. О. Лосского, Франка и др. Именно они положили в основу осмысления природы и познавательного статуса религиозной В. концепцию радикального эмпиризма, исходившего из необходимости дать более широкую и разностороннюю трактовку самого опыта, к-рая не сводила бы его только к одному виду опыта — чувственному опыту, но включала бы в него и все др. виды опыта, и прежде всего религиозный опыт. Религиозная В. стала рассматриваться ими как порождение и кристаллизация религиозного опыта. И хотя само понятие "религиозный опыт" было введено в философский обиход амер. философом У. Джеймсом, вся плодотворность и значимость этого понятия для исследования природы и познавательных возможностей религиозной В. была впервые осознана и продемонстрирована именно в русле идей рус. интуитивизма, причем случилось это примерно на два десятилетия ранее, чем в зап. философской и богословской мысли. Немало оригинальных идей о сущности религиозной В. было высказано и в творчестве Бердяева и Шестова. Центральной для подавляющего большинства светских (не религиозных) направлений философской мысли долгое время оставалась проблема познавательного статуса В. в сопоставлении с различными видами знания, прежде всего с научным. При этом под В. имелась в виду В. религиозная, а также В. в ее обыденном, житейском понимании, и та и др. резко противопоставлялись знанию, хотя терминологически это противопоставление не всегда выдерживалось, поскольку В., как правило, отождествлялась с одним из

видов знания – гипотетическим или вероятностным знанием, и потому сама эта концепция чаще всего называлась гносеологической или гипотетической концепцией. Наиболее последовательно и систематично она обосновывалась в рамках философского материализма; ее осн. идеи разделялись и сторонниками позитивизма. Согласно этой концепции В. есть гипотетическое предположение, рассматриваемое в качестве несомненного и истинного, но сама эта уверенность не имеет под собою ни прочных эмпирических оснований, ни надежного логического или теоретического обоснования. В. возникает и существует вследствие слабого развития знания, его простого недостатка; В. есть восполнение этого недостатка – по мере обогащения знания будет происходить постепенное и неуклонное вытеснение В. Герцен связывает знание с обдумыванием, расчленением общего положения; В. же есть "проглатывание", присвоение его целиком. По его мнению, В. есть вероятностное суждение о предметах, о коих нельзя получить вполне достоверное знание. И в этом принципиальное отличие В. от знания, в к-ром дано непосредственное соединение с предметом знания. Сходных взглядов придерживались Белинский и Писарев. Они также полагали, что В. есть нек-рое своеобразное душевное состояние человека, заключающееся в склонности признавать, утверждать как истинное нечто, что само по себе не очевидно, не может быть удостоверено, подтверждено. Такая душевная установка опирается, во-1-х, на нек-рую повторяемость, регулярность природных событий и явлений, во-2-х, на определенные нужды и запросы повседневной жизни человека в общении с др. людьми – устойчивость тех или иных правил поведения, исторически сформировавшихся обычаев и традиций и т. д. Важную роль играют также психологические особенности людей, в т. ч. склонность мн. к упрямству, игнорированию фактов, противоречащих сложившемуся у них мнению, сила воли. В еще большей степени акцент на антропологические компоненты В. сделан Чернышевским. Следуя принципам антропологической философии Л. Фейербаха, Чернышевский пытался осмыслить социально-историческую обусловленность христианства и соответственно культурно-историческую обусловленность и относительность религиозных истин. Точно так же, как в свое время христианство потеснило языческие религии, так же через нек-рое время христианство как В. в объективное существование и активное воздействие на ход человеческой жизни нек-рого сверхъестественного и надчеловеческого существа будет вытеснено В. во всемогущество человека. Гораздо более решительный шаг в сторону выхода за рамки преимущественно гносеологической трактовки происхождения, сущности и функций религиозной В. был сделан Лениным. Опираясь на идеи Маркса и Энгельса, Ленин акцентировал внимание на том, что у религии есть не только гносеологические, но и социальные корни и основания, без учета к-рых нельзя правильно понять и познавательный смысл, и назначение религиозной В. В качестве важнейших из социальных источников религиозной В. он указывал, во-1-х, на классовую неоднородность об-ва, на раскол об-ва на большие группы людей, резко различающихся между собою по своим коренным, социально-экономическим, политическим интересам и запросам; во-2-х, на общественное разделение труда, и прежде всего на труд физический и умственный; и, наконец, на порожденный первыми двумя факторами всесторонний и углубляющийся процесс отчуждения человека от продуктов его собственной деятельности. Эти глубинные социальные факторы определяют и социальную роль религии и религиозной В. в общественной жизни: они выполняют прежде всего иллюзорно компенсаторную функцию, затрудняя человеку поиск правильных путей разрешения стоящих перед ним проблем. И потому задача состоит в том, чтобы максимально ослабить их силу и влиятельность и с этой целью развернуть решительную наступательную кампанию против религии. С кон. 50-х гг. XX в. более пристальное внимание к освоению творческого наследия Маркса во всем его многообразии позволило существенно обогатить понимание природы, происхождения и социальной функции религии и религиозной В. Делаются попытки преодолеть господствовавшее ранее абсолютное противопоставление материалистического – и шире рационалистического – истолкования сущности, познавательного статуса религиозной В. всем др. подходам к постановке и осмыслению этой проблематики; все активнее утверждается мировоззренческий и идеологический плюрализм, а отечественные разработки в области философии религии все более органично вписываются в общемировое русло развития философской мысли (Аверинцев, Митрохин, В. И. Гараджа, Ю. А. Кимелев, И. Н. Яблоков и др.). Появились работы, в к-рых предпринята попытка выявления позитивного содержания статуса В. как особого вида знания по сравнению со всеми др. его видами (С. С. Хоружий, И. Т. Касавин, А. В. Кура-ев, Л. А. Маркова, Е. В. Степанова и др.). Углубилась разработка своеобразия психологической В., закономерностей ее функционирования, взаимоотношения с др. душевными способностями, такими, как память, мышление, воля, воображение, речь (Выготский, С. Л. Рубинштейн,

Лурия, А. Н. Леонтьев и др.) – См. Теория познания, Цельность.

Л и т.: Митрохин Л. Н. Философия религии. М., 1993; Кураге А. В. О вере и знании // Иное: Об альтернативных путях развития России: В 4 кн. М., 1998. Кн. 3; Степанова Е. В. Оправдание веры. Екатеринбург, 1998; Маркова Л. А. Наука и религия: проблема границы. М., 1999; Аверинцев С. С. Вера// Новая философская энциклопедия. М., 2000. Т. \\Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005.

В. И. Кураев

ВЕРНАДСКИЙ Владимир Иванович (28.02(12.03). 1863, Петербург – 6.01.1945, Москва) – естествоиспытатель и мыслитель, основатель учения о биосфере и ноосфере, генетической минералогии, радиологии, биогеохимии и др. научных направлений. В 1885 г. окончил естественное отд. физико-математического ф-та Петербургского ун-та и был назначен хранителем Минералогического кабинета ун-та. С 1890 по 1911 г. работал в Московском ун-те, откуда ушел в знак протеста против репрессивных мер правительства в отношении ун-та. С 1906 г. работал в Академии наук, в 1912 г. избран академиком. Был инициатором создания и руководителем Радиевой комиссии (1910), Радиевого ин-та (1921), Комиссии по изотопам (1939), Комиссии по урану (1940), Комиссии по изучению производительных сил России (1915), Комиссии по истории науки, философии и техники (1921), организовал в Академии наук отдел живого вещества (1927), преобразованный в 1929 г. в Биогеохимическую лабораторию. В. -организатор и первый президент Украинской академии наук (1919), член Чехословацкой (1926) и Парижской (1928) академий наук. Трижды В. избирался в Государственный Совет, был членом ЦК кадетской партии. На поприще государственной и общественной деятельности отстаивал идеалы гуманизма и просвещения народа. В. является одним из выразителей многопланового течения рус. духовной жизни кон. XIX и нач. XX в., известного как рус. космизм. Вершина научного творчества В. - учение о биосфере и ноосфере, к-рое играет огромную роль в совр. научной картине мира. Оно стало свидетельством перехода естествознания от аналитического этапа развития, ознаменовавшегося появлением фундаментальных наук (механика, физика, химия, биология, геология и т. д.), к синтетическому этапу. В создании учения о биосфере важное значение имела не только способность В. к синтезу теоретических достижений различных областей естествознания, но и огромный практический опыт, накопленный им в многочисленных геолого-минералогических, почвенных и радиологических экспедициях. Биосфера, по В., - это целостная биогеохимическая оболочка нашей планеты, развивающаяся по своим внутренним законам. Главным фактором, осн. геологической силой, формирующей биосферу и ее системы, выступает живое вещество, осуществляющее многообразные геохимические и планетарно-космические функции. Сущность нового подхода к построению научной картины мира В. сформулировал в двух фундаментальных обобщениях. В первом из них (1917) говорится о сосуществовании в науке "двух синтезов Космоса" – физического и "натуралистического" (биосферного по совр. терминологии) типов

мировоззрения или научных картин мира. В физической картине мира живое практически не принимается во внимание или рассматривается как более сложное проявление физико-химических закономерностей. В биосферной же картине мира живое вещество понимается как основополагающая планетарно-космическая сила, способствующая организованности природных процессов. Второе обобщение, сформулированное В. в ходе разработки учения о ноосфере, указывает на существование трех раздельных пластов реальности: 1) космических просторов, 2) атомных явлений и 3) жизни человека, природных явлений ноосферы и нашей планеты, взятой как целое. Эти три пласта резко отличны по свойствам пространства-времени. Они проникают друг в друга, но вместе с тем отграничиваются друг от друга в содержании и методике изучаемых в них явлений (Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 52, 74). В. показал, что развиваемые им понятия биосферы и ноосферы являются главным связующим звеном в построении многоплановой, многопластовой картины мира. "Логика естествознания в своих основах теснейшим образом связана с геологической оболочкой, где проявляется разум человека, т. е. глубоко и неразрывно связана с биосферой" (Вернадский В. И. Проблемы биогеохимии // Труды биогеохимической лаборатории. М., 1980. Вып. 16. С. 102). Из этого вытекает и трактовка В. природы человеческого знания. Духовное творчество человечества, считает он, развивалось в русле трех осн. потоков – науки, философии и религии. Все они взаимосвязаны, и каждое из

них стремится достигнуть общеобязательности провозглашаемых ими истин. Однако только научная мысль достигает данной цели. При этом истины науки не являются самоочевидными и должны постоянно проверяться путем их сравнения с реальностью. Еще одна особенность научной мысли – ее вселенскость, она охватывает всю биосферу, все человечество и на совр. этапе выявляется как сила, создающая ноосферу. Наука, отмечает В., есть проявление действия в человеческом об-ве совокупности человеческой мысли. В охвате наукой всего человечества как единого целого обнаруживается такое ее качество, как демократичность. Нач. XX в. совпало со взрывом научного творчества. В то же время философская и религиозная мысль оказалась в состоянии застоя и даже кризиса. Философская мысль по своей природе не способна создать, по мнению В., единство человечества, ибо в основе ее всегда лежит сомнение и рационалистическое осмысление существующего. Она основана на разуме и вместе с тем теснейшим образом связана с личностью, от к-рой зависят различные типы философствования. Для науки разум не есть максимальная форма проявления жизни, а человек не является "венцом творения". Философский анализ разума едва ли может дать понятие о возможностях познания на нашей планете в ее геологическом будущем. Научный аппарат знания, охватывающий будущее ноосферы, имеет в этом отношении более мощную и прочную базу, чем философия, ориентирующаяся на проявления человеческого разума. Анализируя особенности научного знания, В. выделяет три его осн. элемента: 1) логику, 2) математику и 3) научный аппарат эмпирических фактов и эмпирических обобщений. В науке,

по его мнению, следует воздерживаться от умозрительных построений. Реальность биосферы, в отличие от реальности космоса и реальности микромира, может быть целиком охвачена эмпирическими исследованиями и потому представляет собой область, в отношении к-рой наиболее полно реализуется осн. качество науки – общеобязательность и бесспорность ее истин. Вместе с тем наука, подчеркивает В., неотделима от философии и не может развиваться в ее отсутствие. Граница между ними определяется объектами исследования и исчезает, когда речь идет об общих вопросах естествознания. Они оказываются взаимосвязанными, когда руководствуются гуманистическими целями. "Мы часто говорим о значении успехов техники, об увеличении утилизации сил природы, об улучшении жизни человечества, но мы, – писал В., - недостаточно сознаем, что в основе этих успехов лежит сознательная деятельность, лежат идеалы и понимание тех лиц, работой мысли которых достигаются эти результаты. С самого начала своего развития научное мировоззрение всюду и на каждом шагу проводило эти гуманитарные взгляды, уважение к человеческой личности, чувство взаимной солидарности и тесной связи всех людей. В этом оно шло в тесной связи с философией и некоторыми религиозными учениями" (Философские мысли натуралиста. С. 392–393).

С о ч.: Биосфера. М., 1967; Живое вещество. М., 1978; Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М., 1987; Философские мысли натуралиста. М., 1988; Труды по всеобщей истории науки. М., 1988; Труды по истории науки в России. М., 1988; Начало и вечность жизни. М., 1989; О науке. Т. 1: Научное знание; научное творчество; научная мысль. М., 1997.

Лит.: Владимир Иванович Вернадский: Материалы к биографии // Прометей. М., 1988. Т. 15; В. И. Вернадский и современность. М., 1986; Гегамян Г. ВО биосферологии В. И. Вернадского // Журнал общей биологии. 1980. Т. 41. № 4; Казначеев В. П. Учение В. И. Вернадского о биосфере и ноосфере. Новосибирск, 1989; Мочалов И. И. Владимир Иванович Вернадский. М., 1982; Научное и социальное значение деятельности В. И. Вернадского. Л., 1989; Яншина Ф. Т. Эволюция взглядов В. И. Вернадского на биосферу и развитие учения о ноосфере. М., 1996; В. И. Вернадский: pro et contra. Спб., 2000.

В. М. Федоров

ВЕРНАДСКИЙ Георгий Владимирович (20.08.1887, Петербург – 12.06.1973, Нью-Хевен, США) – историк, активный участник евразийства. Сын В. И. Вернадского. В 1906–1910 гт. обучался в Московском ун-те. В 1914–1917 гг. – приват-доцент Петроградского ун-та, в 1917–1918 гг. – проф. Пермского, в 1918–1920 гг. – Таврического ун-та (Симферополь), в 1922–1927 гг. – Русского юридического ф-та в Праге. В 1927–1956 гг. занимался исследовательской и преподавательской работой в Йельском ун-те (США). В центре научных интересов В. - рус. исторический процесс. Выдвигая на первый план пространственно-географические условия, В. рассматривал территорию Евразии как фактор, обусловивший единство исторических судеб проживающих

здесь народов. В работах "Начертание русской истории" (1927) и "Опыт истории Евразии" (1934) он выделил историю Евразии как ряд попыток создания единого государства и собственно рус. историю как процесс постепенного освоения рус. народом евразийской территории. Для В., как и для др. представителей евразийства, было характерно представление об упорядоченном и ритмическом развитии культурно-исторического процесса. В свете этой установки история Евразии с VI по нач. XX в. разделялась В. на семь эпох, основой выделения к-рых стали события, имевшие значение для всей Евразии или для большинства ее частей. Первая рус. революция (1905–1907), персидская (1906), турецкая (1908) и китайская (1911) оценивались В. как признаки коренного перелома в судьбе Евразии, а рус. революция 1917 г. – как полный крах старого порядка и одновременно начало новой эпохи. Вывод об историческом единстве России-Евразии, по мнению В., подтверждал и тот факт, что, несмотря на революционные потрясения, связь центра и вост. регионов сохранилась, хотя зап. области оказались связанными менее тесно. Именно благодаря естественным связям советская власть смогла в течение нескольких лет в основном восстановить страну в прежних границах. Собственно рус. историю В. также делил на периоды, главным содержанием к-рых была борьба "леса" и "степи", закончившаяся к кон. XVI в. полной победой "леса" и началом европеизации, к-рая привела к первым потрясениям в рус. общественной жизни. К кон. XIX – нач. XX в. рус. государство заняло почти все географическое пространство Евразии, история Евразийского континента слилась с рус. историей. Но при этом продолжились разрушительные процессы в духовной жизни, связанные с усиленным развитием европейских форм культуры. Как и мн. евразийцы, В. подчеркивал важную роль в формировании рус. – евразийской самобытной культуры вост. влияния, видел в татаро-монгольском иге фактор политической консолидации рус. народа и силу, мешавшую распространению на Русь латинского влияния. В этом же ракурсе рассматривалась реформаторская деятельность Петра I и особенно его наследников, культурные и династические интересы к-рых были связаны с Западом. Исторические взгляды В. оказали влияние на формирование совр. зап. концепций истории России, в к-рых истоки своеобразия национальной государственной традиции усматриваются в том, что Русское государство, занимая срединную географическую позицию, соединило в себе вост. деспотизм, туземную патриархальность и византийский цезаризм, поддерживаемый православной церковью.

С о ч.: Начертание русской истории. Прага, 1927; Опыт истории Евразии с половины VI века до настоящего времени. Берлин, 1934; Звенья русской культуры. Ч. 1, вып. 1. Древняя Русь (до половины XV века). Берлин, 1938.

Л и т.: Сухотина Л. Г. Проблемы русской революционной демократии в англо-американской буржуазной историографии. Томск, 1983. С. 26–29; Halperin Ch. Y. Russia and stepp: George Vernadsky and eurasianism // Forschungen zur osteuropeischen Geschichte. Wiesbaden, 1985. Bd. 36. S. 55-194.

В. П. Кошарный

"ВЕХИ. Сборник статей о русской интеллигенции" – книга, посвященная оценке своеобразия миросозерцания рус. интеллигенции, ее отношения к религии, философии, политике, культуре, праву, этике. Вышла в марте 1909 г.

Ее авторами выступили: Бердяев, Булгаков, Гершензон, А. С. Изгоев, Кистяковский, П. Б. Струве, Франк. Инициатором-составителем, автором предисловия был Гершензон, разославший в нач. октября 1908 г. письма-приглашения (авторский состав окончательно определился в ноябре 1908 г.). Он взял на себя также переписку с авторами по теоретическим и организационным вопросам. Лишь в течение года вышло 5 изданий; в печати с марта 1909 по февраль 1910 г. появилось 219 откликов (данные библиографии к 4-му изданию). В 1909–1910 гг. опубликованы 5 сборников, в к-рых дебатировалась проблематика "В.": "В защиту интеллигенции", "Вехи" как знамение времени", "Интеллигенция в России", "По Вехам. Сборник статей об интеллигенции и "национальном лице", "Из истории новейшей русской литературы". В России и за границей устраивались обсуждения сборника, а Милюков предпринял лекционное турне против "В." (см.: К истории создания "Вех" // Минувшее. Исторический альманах. М.; Спб., 1992). "В." были восприняты как вызов важнейшим понятиям рус. образованного об-ва. Отсюда всплеск откликов из всех политических слоев: консерваторов (Розанов, архиепископ Антоний), левых демократов (Антонович, Н. Валентинов),

либералов (Милюков, Иванов-Разумник), революционеров (Ленин, Плеханов, Чернов). Откликнулись писатели и поэты (Толстой, А. Белый, Мережковский, П. Д. Боборыкин), философы и социологи (Ковалевский, Е. Н. Трубецкой), журналисты и литературные критики. Реакции были многообразными: от острых и двусмысленных выпадов (Мережковский) до сочувственных и доброжелательных оценок (Е. Н. Трубецкой). Отрицательные оценки преобладали. Идеи "В." отождествляли с "православием, самодержавием, народностью", называли "кощунством", "мемуарами унтер-офицерской вдовы", "Цусимой литературы, аферизма и фарисейства", приравнивали к черносотенству, с одной стороны, к "национальному отщепенству" – с другой. "В." были поняты гл. обр. политически, а не философски. Ленин представлял их суть как реакцию и контрреволюционность и не анализировал их философские идеи ("О "Вехах" // Поли. собр. соч. Т. 19). Милюков также счел веховцев реакционерами. Погружение в мир религиозно-философских ценностей, неприятие либеральных политических игр в условиях реакции воспринималось им как измена либеральному идеалу. Струве в противоположность либеральному оптимизму Милюкова, основанному на вере в прогресс и торжество реформ, выдвинул в "В." идею пересмотра традиционной либеральной политики. Опасаясь крайностей "охлократии", непредвиденных разрушительных последствий социальной революции в условиях самодержавия. "В." высказались за такую политику, в основу к-рой "ляжет идея не внешнего устройства общественной жизни, а внутреннего совершенствования человека". Мн. проблемы, поднятые в сборнике, имеют самостоятельное философское значение и должны рассматриваться в общем контексте рус. философии XX в. Философская линия "В." была продолжением первого коллективного манифеста рус. идеализма – кн. "Проблемы идеализма" (1902), в к-рой участвовали четыре "веховца" (Булгаков. Бердяев, Струве, Франк). Не случайна также попытка как бы повторения "В." в новой форме в сб. "Из глубины" (1918–1921). Уже в "Проблемах идеализма" была выражена мысль о неперспективности трансформации об-ва, не затрагивающей сферу морали и др. духовных ценностей. "В." также переносят акцент на анализ внутреннего духовного строя личности и ее религиозно-нравственных ориентиров. Однако специфика "В." состояла в том, что они наметили отход от обозначенного в "Проблемах идеализма" синтеза индивидуальных и социально значимых ценностей, считая последние второстепенными, временными. В качестве вечных идеалов были приняты метафизически и религиозно понятые категории красоты, святости, истины и добра. Взамен социально окрашенной интерпретации этих понятий "веховцы" выдвинули их трактовку с позиции личности, вместо концепции социальной приверженности интеллигенции предложили концепцию самоценности ее высших интеллектуальных достижений. В предисловии было подчеркнуто, что общей платформой авторов является "признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития". Понятие культуры в книге, по существу, противостоит понятию цивилизации. Культура понимается прежде всего как совокупность высших духовных ценностей (религиозных, философских, эстетических, моральных), к-рые не могут быть отождествлены с ценностями индустриальной цивилизации, комфортом, материальным благополучием. Не отрицая важности и полезности для России правовой культуры (Кистяковский), "повышения производительности материальной и духовной" (Франк), "В." подчеркивали высшую значимость для нации и государства фундаментальных духовных ориентиров, непреходящих ценностей. С этих позиций было подвергнуто критике утилитарное понимание культуры, разумеющее "или железные дороги, канализацию и мостовые, или развитие народного образования, или совершенствование политического механизма" (Франк). С этих же позиций осуждались революционность и нигилизм, пустившие глубокие корни в России, за их "жажду преобразований" и якобы пренебрежение к национальной духовной культуре. Фундаментальным элементом культуры "В." считали христианскую религию. Их понимание христианства, однако, выходит за узкоконфессиональные рамки, поскольку сфера его действия охватывает философию, искусство, мораль, право, политику. Бердяев, Булгаков, Струве, Франк на многочисленных примерах раскрыли феномен секуляризированной религии, показали функционирование превращенных и искаженных религиозных форм в идеях и действиях рус. социалистов. В отношении к религии у "веховцев", однако, существовали и нек-рые различия. Так, у Булгакова "героизм" (как негативное в интеллигенции) противопоставлен христианскому подвижничеству (черте, достойной подражания и развития); у Гершензона, напротив, говорится о том, что лишь среди активных революционеров в России можно было встретить настоящих подвижников. Если для Булгакова церковь и христианские добродетели выступают в качестве воспитателя лучших черт интеллигенции, то более свободно относившийся к православию Франк, сопоставляя интеллигенцию в целом и священников как ее часть, считает, что как раз самые несимпатичные интеллигентские черты отдают монашеством, ибо

интеллигенция жила в России в атмосфере "всероссийского духовного монастыря". Авторам "В." принадлежала инициатива формирования нового взгляда на историю рус. философии. Они выступили провозвестниками религиозного возрождения XX в., поставив во главу угла ориентацию интеллигенции на обновленное православие, усматривая в нем основу будущего социального и культурного развития России. Критикуя материалистические и позитивистские учения

XIX в. как не отвечавшие духовным запросам и реалиям

XX в., они обращали внимание на особую ценность идей славянофилов, Чаадаева, Тютчева, В. С. Соловьева, Достоевского, С. Н. Трубецкого – всего того, что Гершен-зон назвал "элементами национальной самобытности" в рус. философии. Наиболее ярко тема национального своеобразия рус. мысли высвечена Булгаковым. Он считал, что в своей массе интеллигенция прошла мимо тех примеров глубокого проникновения в историческую жизнь, к-рые были даны Пушкиным, М. Ю. Лермонтовым, Толстым. Вместо этого "в интеллигентской палитре" остались лишь две краски – "черная для прошлого и розовая для будущего". Историей чаще всего интересуются как "материалом для применения исторических схем" или в целях "публицистическиих и агитационных". Вслед за Соловьевым и Достоевским Булгаков вкладывал в понятие национальной идеи не только религиозное, историческое, но и нравственное, гражданское содержание. Основой совр. цивилизации, по его мнению, должна стать глубоко продуманная идея братства сознающих свое национальное и нравственное достоинство народов, а не совокупность безнациональных, "безнародных граждан". Секретом шокирующего общественного воздействия "В." была, в частности, попытка проникновения в психологию "среднего интеллигента". Этот слой дал России массу культурных деятелей, но он же породил людей хвастливых, амбициозных с корпоративным сознанием, беспочвенных и безнациональных, питающих свою же собственную притеснительницу – бюрократию, к-рая есть "плоть от плоти русской интеллигенции" (Гершензон). "В." призывали образованное об-во обратить осн. внимание на сохранение и приумножение духовной культуры и преодолеть с этой целью партийную непримиримость и идеологический фанатизм, выработанные в интеллигентской среде. При этом были подмечены оттенки интеллигентского образа мышления, с его любовью к крайностям, нетерпимостью, пристрастием к уравнительности, жаждой целостного тоталитарного мировоззрения и т. п. Однако, призывая осудить "интеллигентщину", авторы "В." сосредоточились гл. обр. на критике, а не на позитивных разработках, и потому их призыв оказался непоследовательным. Выступая за глубокое осмысление рус. философии и одновременно осуждая национальную замкнутость, они тем не менее объективно оказывались сторонниками "русской исключительности", поскольку не рассматривали рус. мысль в общеевропейском контексте. Они соотносили идеалы рус. и зап. философии, как правило, лишь в полемических целях, стремясь подчеркнуть не сходство, а различие исторических путей России и Запада. Значение сборника видится прежде всего в том, что его авторы были первыми из рус. мыслителей, сумевшими предвидеть ужасные последствия тотальной идейной борьбы, к-рые неизбежно должны были наступить в случае разделения, разложения интеллигенции изнутри. Трудная историческая судьба "В." подтвердила важность их предостережений, нек-рые из них сохраняют свою актуальность и в наст. вр.

Лит.: Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 200–206. Алфавитный указатель книг, статей и заметок о "Вехах"; КеллиА. Полемика вокруг "Вех" // Там же. С. 548–553; Вокруг "Вех". Полемика 1909–1910 гг. Публ. В. В. Сапова // Вопросы литературы. 1994. Вып. 4–6; Полторацкий Н. П. Лев Толстой и "Вехи" // На темы русские и общие: Сб. статей и материалов в честь проф. Н. С. Тимашева. Нью-Йорк, 1965; Кувакин В. А. Религиозная философия в России. Начало XX века. М., 1980. С. 16–54;Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 409–436; "Вехи".: pro et contra. М., 1998; Shapiro L. The "Vekhi" Group and the Mystique of Revolution // Slavonic and East European Review. 1955. Vol. XXXIV. N 82. December; Oberlander G. Die Vechi – Diskussion. 1909–1912. Koln, 1965; Levin A. M. O. Gershenzon and "Vekhi" // Canadian Slavic Studies. Vol. V. N 1. Spring, 1970.

М. А. Маслин

ВИЗАНТИЗМ – понятие, введенное К. П. Леонтьевым, к-рый определяет его следующим образом: ".. византизм в государстве значит самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от

западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире… византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом…" (Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С. 94). Самодержавный принцип предполагает иерархическую структуру об-ва, и прежде всего наличие аристократии, к-рая играет главную роль в развитии культуры. Для России абсолютная монархия является также "единственным организующим началом, главным орудием дисциплины". Византийское христианство, т. е. православие, формирует почтительность к властям, смирение перед "внешними обстоятельствами жизни"; с этим связана важнейшая черта рус. народа — отсутствие стремления к политической власти, желание "как можно менее мешаться в общегосударственные дела". Православная церковь, проявляя "здоровый консерватизм", на протяжении веков "сохраняет свои идеи и формы". В силу этого она благотворно влияет на рус. национальное сознание, устанавливая твердые критерии православности, святости, русско-сти. Не случайно важнейшие события российской истории, борьба с иноземцами проходят под "православным знаменем". Итак, хотя православие создано не русскими, а византийцами, но "оно до того усвоено нами, что мы и как нация, и как государство без него жить не можем". Наконец, В. связан с определенной ценностной ориентацией, а именно приоритетом духовного над материальным. Отсюда особое значение придается эстетическому отношению к миру, противостоящему западноевропейскому утилитаризму. Господство вещных интересов на Западе неизбежно вырождается в эгалитарный прогресс, к-рый приводит к "крайнему однообразию людей", господству среднего класса, бездуховности, кризису культуры "во всех 95 ее проявлениях". Леонтьев считал, что техническое развитие, нацеленное на удовлетворение все возрастающих материальных потребностей людей, неминуемо приведет об-во "к непредвиденным физическим катастрофам". В. есть "сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовер-шенства и вседовольства". В. - это своеобразный культурно-исторический тип, ошибочно пропущенный, по мнению Леонтьева, Данилевским в его классификации самобытных цивилизаций. Европейская экспансия в России неизбежно вызывает размывание черт, характерных для В., а значит, и увлекает рус. народ на путь кризиса, на путь разложения "своеобразных черт своей национальности". В этой связи Россию необходимо "подморозить", т. е. законсервировать свойственные ей черты. Поэтому В. связывается Леонтьевым не только с консервативностью, но даже с реакционностью как с сознательной деятельностью, противостоящей "упрощению и смешению", идущему от Запада.

Лит.: Леонтьев К. Н. Избранное. М., 1993; К. Леонтьев, наш современник. Спб., 1994; Корольков А. А. Пророчества Константина Леонтьева. Спб., 1991; Пушкин С. Н. Историософия русского консерватизма XIX века. Н. Новгород, 1998.

Л. Е. Шапошников

ВИППЕР Роберт Юрьевич (2(14).07.1859, Москва -30.12.1954, Москва) — историк, академик (с 1943), проявлял интерес к методологическим проблемам исторического познания. Его университетские курсы и учебники по всеобщей истории пользовались в России большой популярностью. От традиционных они резко отличались оригинальностью идей, стилем, приближенностью к совр. исканиям в исторической науке. В области мировоззренческой для него характерна повышенная чувствительность к "веяниям времени". Как историк считал себя учеником В. И. Герье, А. А. Шахова, Ключевского. Его работы разных жанров кон. XIX в. носят отчетливые следы влияния Конта и его рус. последователей. Это идея "консенсуса", дополненная теорией факторов, равнозначности последних (плюрализм); эволюционизм и связанное с ним чрезмерное внимание к детализации, непрерывным сдвигам; стирание границ между эпохами; взгляд на исторических героев прежде всего как на продукт среды с недооценкой значимости их самостоятельного вклада в ход общественного развития и, наконец, слияние социологии с конкретной историей. "Едва ли есть необходимость, — писал он, — различать две особые науки — абстрактную социологию и конкретную собственно историю". Сходную позицию в этом вопросе занимали большинство рус. историков-позитивистов (Н. А. Рожков, Ключевский, Д. М. Петрушевский, П. Г. Виноградов и др.). Следы перечисленных идей проявляются в его конкретно-исторических трудах и философско-исторических работах. К последним относятся: предисловие к рус. переводу кн. О. Тьерри "Опыт истории происхождения третьего сословия" (1899); "Общественные учения и исторические теории XVIII–XIX вв. в связи с

общественными движениями на Западе" (1899); "Общество, государство, культура XVI в. на Западе" (1897); "Школьное преподавание древней истории и новая историческая наука" (1898). Второй период эволюции исторического мировоззрения В. падает на нач. XX в. (1900–1923), до его эмиграции в Латвию. Подавляющее большинство работ этого времени связано не с конкретной историей, а с ее теоретическими проблемами: "Новые направления в философии общественной науки" (Мир Божий. 19.03. № 11), "Два типа интеллигенции" (1912), "Заметки историка о современных религиозных исканиях" (1916), "Кризис исторической науки" (1921), "Судьбы религии" (1921), "Круговорот истории" (1923), "Очерки теории исторического познания" (1911), сб. "Гибель европейской культуры" (1923). Доминирующим настроением той поры было сознание кризиса, катастрофы, хаоса, гибели. Сознание это возникло у В. еще до 1-й мировой войны. В теории В. переходит на позиции эмпириокритицизма. Причем он оказался одним из самых ревностных защитников этой концепции в сфере исторической науки. Главные ее приверженцы Богданов, И. Петцольд, Ф. Адлер почти не касались специфики исторического познания. Наиболее полно и рельефно эмпириокритицизм В. отразился в его курсе лекций 1908–1909 гг., превращенных сначала в цикл статей, а потом в кн. "Очерки теории исторического познания". Здесь он критиковал позитивизм за недооценку им гносеологии, и в частности методологии. Однако при этом впадал в др. крайность, растворяя онтологию в гносеологии, а последнюю в психологии. Если в 90-е гг. психология его интересовала как факт объективного социального процесса, то теперь психологические процессы становились единственным источником, с к-рым имеет дело историк. Т. обр., историческая реальность, по сути, подменялась психологической реальностью. Махистская философия характеризуется В. как "новый реализм", а свою социальную систему он обозначает как "исторический реализм". В фокусе его внимания теперь оказывается не социально-экономическая проблематика, как прежде, а явления прагматически-психологического порядка, возврат к более архаической историографии, что и было отмечено его рецензентами. В. ставит перед собой задачу пересмотреть с позиций психологизма все традиционное понимание социологических категорий, причинности, закономерности, прогресса и т. д. Прогресс мыслится не как объективное явление, а как продукт творчества историка. Теорию факторов сменяет теперь теория "умственных разрезов". Материальное и идеальное интерпретируются как два проявления некой нейтральной, а по сути все же психической среды. Причинность и закономерность трактуются как чисто духовные феномены. Общий вывод В. о природе исторических категорий таков: "В популярном сознании все эти названия отвечают твердым фактам… которые предполагаются существующими вне нас… В популярном сознании едва ли есть подозрение, что эти факты, группы и ряды составляют наши умственные разрезы". Поскольку т. наз. исторический факт по своей природе существует лишь в сознании, то он рассматривается только как феномен науки истории, а не объективного исторического процесса. Его выделение и его интерпретация – дело историка. По той же формуле В. решает др. исторические проблемы.

Лит.: Сафронов Б. Г. Историческое мировоззрение Р. Ю. Виппера и его время. М., 1976.

Б. Г. Сафронов

ВЛАДИМИР МОНОМАХ(1053–1125) – государственный деятель, великий князь Киевский (с 1113), писатель, законодатель, мыслитель. При нем на короткий период в стране утихли распри, упрочились границы и установился мир. Творчество В. М. обнаруживает глубокие книжные знания и широкий кругозор. Три соч. В. М. (философско-политический трактат, известный под названием "Поучение", автобиографическое "Повествование", письма к князю Олегу Святославичу) входят в состав Лаврентьевской летописи как самостоятельные произведения. "Поучение" – ключевое произв. В. М., характеризующее автора как мыслителя, глубокого аналитика, тонкого политика и большого мастера слова. Оно создавалось в несколько приемов. Ядро его было написано, скорее всего, к съезду князей в Витичеве как программа, на основе к-рой должны были сплотиться враждующие князья. В последние годы жизни В. М. это соч. было дополнено вставками и завещанием, завершенным между 1117 и 1125 гг. В "Поучении" обосновывается необходимость единства, гарантирующего могущество страны. Подробно прорисован идеальный образ правителя, руководствующегося принципом справедливости. Он предполагает ответственность как рядовой личности, так и государственных мужей, что можно оценить как намерение установить прочный общественный порядок и примирить противоречия не только между враждующими князьями, но и между общественными группами.

"Повествование" – мудрая заповедь, основанная на христианских принципах, возводящих в абсолют не только справедливость, но и сострадание, уклонение от зла. Покаяние, молитва, усердие, попечение о слабых, милосердие и упование на Бога объявляются теми малыми делами, к-рые посильны всем. Они представляются достаточным условием спасения и в этом смысле противопоставлены многотрудному пути монашеской аскезы. Требование сохранения благочестия и уважительного отношения к служителям культа, а также возвышенный лирический гимн Творцу соседствуют с рекомендациями сугубо прикладного, хозяйственно-бытового характера. В философско-мировоззренческом плане В. М. - фаталист, что наиболее ярко проявилось в письме к его противнику и убийце его сына Изяслава князю Олегу. Он снимает с него вину за убийство и всецело приписывает случившееся воле Бога. В письме апология бесстрашия в минуту опасности так же основана на провиденциализме. Касаясь проблемы власти, он в своих соч. не следует византийскому принципу происхождения ее от Бога. Власть у него не от Бога, не по праву, а по заслугам, последние же – в руках рока. В. М. ратовал за установление справедливого общественного устройства, утверждение гуманных и нравственных начал в делах домашних и государственных, прекращение розни и примирение во имя создания единого государства.

Соч.: Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Т. 1.С. 153–167.

Лит.: Орлов А. С. Владимир Мономах. М.; Л., 1946; Протопопов С. Поучение Владимира Мономаха как памятник религиозно-нравственных воззрений и жизни на Руси в дотатарскую эпоху // Журнал Министерства народного просвещения. 1874. Февраль. С. 231–292; Воскресенский В. А. Поучение детям Владимира Мономаха. Спб., 1893; Ивакин И. М. Князь Владимир Мономах и его Поучение. Ч. 1: Поучение детям; Письмо к Олегу и отрывки. М., 1901; Комарович В. Л. Поучение Владимира Мономаха // История русской литературы. М.; Л., 1941. Т. 1. С. 289–297; Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XV1I веков. М., 1990. С. 80–82; Златоструй. Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 163–170; Кузьмин А. Г. Владимир Мономах // Великие государственные деятели России. М., 19 %; Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. Спб., 2001. С. 153–154.

В. В. Мильков

ВЛАДИСЛАВЛЕВ Михаил Иванович 9(21). 11.1840, Старорусский у. Новгородской губ. – 24.04(8.05). 1890, Петербург) – философ, логик, психолог. Учился сначала в Новгородской семинарии, а затем в течение 2 лет в Санкт-Петербургской духовной академии. В 1862–1864 гг. находился за границей, где слушал лекции К. Фишера, Р. Г. Лотце, сыгравшего заметную роль в формировании его мировоззрения. По возвращении в Петербург представляет магистерскую диссертацию "Современные направления в науке о душе" (1866) и становится доцентом философии в ун-те. Впоследствии он занимает кафедру философии на историко-филологическом ф-те. В 1868 г. В. присуждается степень доктора философии за диссертацию "Философия Плотина". С 1885 г. – декан историко-филологического ф-та, а с 1887 г. – ректор Петербургского ун-та. Будучи проф. ун-та, В. читал лекции то логике, психологии, истории философии, метафизике, этике и философии духа. Как явный и последовательный противник материализма, он подчеркивал в них роль спиритуалистического фактора, склоняясь к неоплатонической традиции. Известен он и как публицист и переводчик. Ему принадлежит перевод "Критики чистого разума" Канта (1867). В 1872 г. выходит в свет "Логика" для своего времени одно из лучших учебных пособий в этой области, причем автор попытался дать в нем и историю логики. В 1881 г. публикуются 2 т. "Психологии". В своей психологической теории он выделяет две "гаммы" чувствований: положительную и отрицательную. К первой относятся различные степени уважения, удивления, величия, а ко второй – различные степени пренебрежения и презрения. Осн. мерилом чувствования, по В., является материальное богатство. Др. словами, пропорционально богатству растут положительные чувствования субъекта, и наоборот. Учеником В. был философ А-р И. Введенский.

Соч.: Современные направления в науке о душе. Спб., 1866; Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы. Спб., 1868; Логика. Обозрение индуктивных и дедуктивных приемов мышления. Спб., 1872; Психология: В 2 т. Спб., 1881.

Лит.: Введенский А. И. Научная деятельность М. И. Владис-лавлева // Журнал

Министерства народного просвещения. 1890. Июнь.

В. И. Пршенсш

ВОЛОДИН Александр Иванович (3.11.1933, Москва-12.08.2004, Москва) — историк рус. философии и общественной мысли, д-р философских наук, проф. Окончил филос. ф-т МГУ (1956). С 1965 г. — преподаватель, доцент, — проф. (с 1975) кафедры философии Академии общественных наук. С 1991 г. — проф. кафедры философии Рос-1 сийской академии управления, с 1994 г. до конца жизни проф. кафедры философии Российской академии государственной службы при Президенте РФ. В 1974 г. защитил докторскую диссертацию "Восприятие, истолкование и критика философии Гегеля в русской утопически-социалистической мысли XIX в.". Исследуя творчество Герцена, В. особо выделял в нем собственно философские идеи мыслителя. В дальнейшем темами его работ стали философские идеи рус. просветителей, народников, социал-демократов XIX — нач. XX в. (Лавров, Писарев, Ленин и др.) в контексте общего развития духовной культуры, социальной мысли и политического движения в России и Зап. Европе. Анализировал идейно-философские связи рус. и зап. мыслителей, проблемы "нравственность и революция", "идеал и действительность", соотношение объективного и субъективного в историческом процессе, теоретические и методологические вопросы истории общественной мысли. Характерной чертой позиции В. как исследователя было неприятие тенденциозности в освещении отечественной философии, преувеличения достоинств одних ее представителей и умаления значения др. Созданная им в 1988 г. проблемно-исследовательская группа по истории отечественной философии выпустила 20 сб. в серии "Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования". В. был членом редакционных коллегий журн. "Вопросы философии", книжных серий "Философское наследие", "Историко-философский ежегодник", членом редсовета сер. "Из истории отечественной философской мысли". Под редакцией В., с его вступ. ст. и ком-мент, выпущены составленные им издания "А. И. Герцен. Соч. в 2 т." (М., 1985. Т. 1; серия "Философское наследие"), "Утопический социализм в России. Хрестоматия" (в соавт.; М., 1985), "П. Л. Лавров. О религии" (М., 1989), "Д. И. Писарев. Исторические эскизы: Избр. статьи" (М., 1989) и др.

Со ч.: В поисках революционной теории (А. И. Герцен). М., 1962; Начало социалистической мысли в России. М" 1966; Герцен. М., 1970; Гегель и русская социалистическая мысль XIX века. М., 1973; Утопия и история. Некоторые проблемы изучения домарксистского социализма, М., 1976; Декабристские традиции и формирование социально-философских идей русской революционной демократии. М, 1976; "Анти-Дюринг" Ф.Энгельса и общественная мысль России XIX века. М., 1978; Лавров. М., 1981 (в соавт.); "Бой абсолютно неизбежен": Историко-философские очерки о книге В. И. Ленина "Материализм и эмпириокритицизм". М., 1982 (2-е изд. — М., 1985); Герцен и Запад. Идейное творчество русского мыслителя и социально-политический опыт Западной Европы // Литературное наследство. Т. 96. М., 1985; Три "П", или о современных версиях истории философии советского периода // Вопросы философии. 1997. № 11; Философия в СССР: от версий к проблемам // Мысль и власть в эпоху моноидеологизма: (Материалы дискуссии). М., 1997; История общественной мысли в России: проблемы исследования и преподавания // Общественная мысль России: (Материалы дискуссии). М., 1998; что значит "Вперед, к Соловьеву!"? // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие. М, 2002; История отечественной философии с субъективной точки зрения: Критико-публицистические выступления (1962–2002). М., 2003.

С. Б. Роцинский

ВОЛХВЫ — представители жреческого сословия славяно-рус, об-ва, идеологи язычества, носители дохристианских представлений о божественном, природе и человеке. Сведения о В. датируются X-ХШ вв. Сообщение Новгородской первой летописи о казни в северно-рус. вечевом центре четырех кудесников, занимавшихся "по-творами" (1227), — последнее датированное известие о деятельности В. Правда, на протяжении всего средневекового периода продолжали бытовать отдельные магические действия: врачевание, предсказание, сглаз и т. д. Существует также не лишенное основания мнение, что по мере отмирания чисто жреческих функций обрядов В. постепенно превратились в скоморохов, в чью обязанность входила организация зрелищной, чисто эстетической стороны десакрализованной обрядности. На обширных пространствах Древней Руси В. чаще появлялись в землях финно-угров, поэтому

правомернее говорить о славяно-финской принадлежности древнерус. жречества. Скорее всего В. не представляли собой единую, организованную и массовую силу Неразвитость жреческой касты на Руси можно объяснить отсутствием условий, способствовавших обособлению сакральной сферы. Согласно общинным устоям в отправлении ритуала участвовали все члены коллектива. Отсутствие религиозной вражды племен и медленная иерархизация внутри общинного коллектива также не способствовали выделению особой жреческой касты. Вероятнее всего, В., как и позднейшие ведуны, рекрутировались из лиц, выделявшихся сво-ими способностями, включая способности организаторские, равно как и умение хранить знания и тайны племени. В "Повести временных лет" сведения о В. восходят к единому рассказу – т. наз. "Повествованию о волхвах", резко полемическому антиязыческому соч., к-рое было создано в 70-х гг. XI в. как реакция на восстания, возглавляемые В. Оно содержит ценную информацию о воззрениях древн. кудесников. Ядром "Повествования" является переданный в апокрифической форме древн. миф, согласно к-рому человек создан дьяволом из "ветоши", сброшенной Богом на землю после мытья в небесной "мовнице" (бане). Происхождение дьявола здесь объясняется низвержением с небес ангельского чина Сатаны. На Руси спустя столетия этой легендой продолжали объяснять происхождение многочисленных языческих божеств, отождествлявшихся с бесами. Могущественным небесным божеством, согласно древн. представлениям, был Род, к-рый представал творцом жизни: он мечет на землю "груды", из к-рых рождаются дети. Если учесть, что "грудами" называли дождь, а вместе с ветошью на землю падает божественная влага, то мы имеем дело со своеобразным выражением мифологической идеи космического брака, где влажность выступает символом оплодотворенности. Характерно, что в ряде космологических легенд и народных сказаний в создании мира и человека обязательно участвует исходная творческая пара: Бог-дьявол, либо Бог-гоголь (утка), либо, что чаще всего, две водоплавающие птицы. Все это свидетельствует о том, что дающие жизнь начала бытия в онтологии язычества не воспринимались как антиподы, наоборот, они мыслились как две взаимодополняющие друг друга части, образующие органическое единство исходных созидающих многообразие мира сил. С одной стороны, в природе была выделена сфера, олицетворявшая небесное, активное мужское, производящее начало, а с другой – женское пассивное, рождающее начало бытия. Не случайно, что языческие боги парны: Яриле соответствует Лада, совокупному образу обожествленного неба (Дажбог, Хоре, Перун) – богиня земли (Мокошь). В ряду тождественных пар оказываются и птицы гоголи языческой космогонии и их апокрифические соответствия: Бог-Сатана. Из содержания "Повествования о волхвах" следует, что идеологи древ-нерус. язычества представляли мир обоготворенным живым организмом, к-рому по аналогии с человеком приписывались антропоморфные черты. На представлениях о живой, реагирующей на сакральные воздействия, природе строился весь комплекс магических манипуляций язычников. По логике антропорморфного уподобления можно было вступать в диалог с природой, что являлось мировоззренческой основой веры В. в сверхчеловеческие способности управлять стихиями. Причина порождаемости мира мыслилась по аналогии с производящими функциями живого организма. За множественностью внешне броских форм жизни выявлялся некий единый источник изменений вечно обновляющегося мира. Обожествленная, разделенная на мужские и женские ипостаси природа воспринималась как безначальная, неумирающая, благая стихия, пребывающая в постоянно меняющихся состояниях. Воззрения, основывавшиеся на неизбежности смены тьмы светом, холода теплом, на возрождении умершего предка во внуке и настраивавшие на преходящий, временный характер всяких напастей, формировали оптимистическое, жизнерадостное мироощущение. В гармоничном универсуме не оставалось места для противоборства добра и зла, а то, что могло восприниматься как зло, оказывалось временной превращенной формой его противоположности. Обожествленный, чувственно воспринимаемый космос просто не мог быть не благим. Указания на предсказания В. будущего предполагают некую установку на предопределенность в восприятии мира, к-рая угадывается по символизирующим будущее знакам. Видимо, здесь нет основания говорить о чистом фатализме, скорее, В. была свойственна вера в судьбу, к-рую можно узнать и изменить, иначе всякие гадания и прорицания теряют смысл. Итак, из скупых летописных и фольклорных источников восприятие В. бытия можно охарактеризовать как пантеистический гилозоизм, сочетающийся с элементами предопределенности в восприятии событийной последовательности. Данные о мировоззрении В. Древней Руси позволяют составить представление о догосударственных языческих воззрениях славяно-рус. об-ва.

Лит.: Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Т. 1.С. 112–120; Горский В. С. Проблема целостности мира в философской культуре Киевской Руси и древней Болгарии (к вопросу о восприятии богомильства в Киевской Руси) // У истоков

общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С. 49–56; Фроянов И. Я. О языческих "переживаниях" в Верхнем Поволжье второй пол. XI в. // Русский Север. Л., 1986; Мильков В. В. Мировоззренчески-эстетические основы славянского мифотворчества // Социально-культурный контекст искусства. Историко-эстетический анализ. М., 1987. С. 81–85; Мильков В. В., Милькова С. В. Апокри- к-рі

фическое выражение мифологических традиций II Древняя Русь: и "(

пересечение традиций. М., 1995. С. 203–249; Фроянов И. Я. но-:

Древняя Русь. Спб., 1995. С. 113–195. как

В. В. Мильков мен худе

ВОЛЫНСКИЙ Аким Львович (наст, имя и фам. Хаим них Лейбович Флексер (21.04(3.05). 1861, Житомир-6.07.1926,

Ленинград) – литературный и театральный критик, теоретик и историк искусства, философ. Окончил юридический ф-т Петербургского ун-та. С 1889 г. – постоянный сотрудник журн. "Северный вестник", где публикует преимущественно статьи на философские темы, а в 90-е гг. становится его ведущим критиком и идеологом. Подего руководством журнал меняет свою народническую ориентацию и приобретает черты модернистского издания с определенной религиозно-философской направленностью. В. неизменно проводит мысль, что "только идеализм – созерцание жизни в идеях духа, в идеях божества и религии – может дать объяснение искусству, законам художественного творчества, и живой импульс ко всякому иному творчеству – практическому, нравственному" (Борьба за идеализм. Спб., 1900. С. III). В основе

концепции В. - представление о двух мирах: реальном и потустороннем, человеческом и богочеловеческом, доступном познанию и трансцендентном, "причем идельный мир постоянно пронизывает реальный мир…" (Книга великого гнева. Спб., 1904. С. IX). Человек трактуется как "трагическое сочетание личного и божеского начала" (Борьба за идеализм. С. 55): "Человек мал, как человек, как существо, которое хотело бы жить по внушениям своего рассудка. Но он велик, когда является исполнителем не своей, а сверхчеловеческой воли" (Царство Карамазовых. Спб., 1901. С. 41). По В., "жизнь общества как и жизнь отдельного человека, тоже представляет собой взаимодействие и борьбу двух противоположных

начал", отсюда противопоставление "эгоистическим классовым интересам" идей "высшего порядка" (Книга вели-

кого гнева. С. XXVI): "человек, а не гражданин есть верховная цель исторического процесса" (Нравственная философия гр. Л. Толстого II Северный вестник. 1891. № 10.С. 186). С религиозно-мистических позиций В. подходит к оценке философского наследия прошлого и совр. учений мысли. Наука и философия – только ступени, предназначенные "подготовить человека к живому восприятию Бога". Именно поэтому В., ревностный поклонник и популяризатор Канта, критикует его учение за отрицание "духовного ощущения", под к-рым В. Понимает непосредственное ощущение беспредельного, сверхчувственного мира, "точку нашего касания" с ним, через которую проходит в человека универсальный и идеальный Дух "высшее разумение наше" (Книга великого гнева. С. X). В своих "поправках" к Канту, в развитии идей о познаваемости "вещи в себе" В. идет вслед за Шопенгауэром, но отличие от последнего трактует сверхчувственное познание не как художественное, интуитивное, а как религиозное созерцание, божественное Откровение. Не принимая пессимизма и индивидуализма Шопенгауэра, он пытается найти опору в старых идеалистических системах, прежде всего мистически интерпретируя ранние работы Канта, в к-рых ему видится возможность примирения "личного" и "божеского" начал человека. Пионер рус. "религиозно-эстетической" критики, признаваемый символистами как один из "отцов" (А. Белый) их направления, В. тем не менее не принял совр. ему религиозно-философских и художественных исканий, резко критиковал искусство ранних символистов за черты декадентства, индивидуализма и ницшеанства. Непримиримую борьбу В. вел против реалистических тенденций в искусстве в статьях о рус. критиках (1892–1896). Он выступил против Белинского, к-рый "не овладел душою философского идеализма", в защиту религиозных исканий Гоголя, назвав

"Выбранные места из переписки с друзьями" оклеветанной и великой книгой. Добролюбова, Чернышевского, Писарева он характеризовал как людей "без религиозного убеждения, с одними только гражданственными стремлениями", а оппонента Чернышевского, Юркевича, провозгласил предтечей "будущих умственных движений в России" (Русские критики. Спб., 1896. С. 100, 146, 292). Автор "Русских критиков" был отторгнут левым крылом отечественной журналистики, как посягнувший на "священные имена", и в то же время подвергся не меньшим нападкам со стороны ее правого крыла за признание ценности демократических идеалов. Труды В. по истории живописи, музыки, пластического искусства, литературы были направлены на философское осмысление первооснов творчества, раскрытие религиозной красоты в искусстве, создание целостной идеалистической философии культуры. Философские аспекты в искусствоведческих исследованиях всегда оставались в центре его внимания. Так, специальная часть книги о Леонардо да Винчи посвящена научно-философским трудам художника, а в основу исследования о классическом балете и системе его позиций был положен тезис, развивающий идеи Канта и Федорова о "вертикальности" как начале истории человеческой культуры и медленного завоевания неба и земли. После революции В. входил в редколлегию основанного М. Горьким издания "Всемирная литература", являлся председателем правления Петроградского отделения Всероссийского союза писателей, руководил балетной школой. В 20-е гг. "западник" В. проявил значительный интерес к отечественной философии, пропагандировал в лекциях идеи Федорова, называл его "гениальным мыслителем". При всей противоречивости взаимосвязей В. с современниками следует признать несомненное влияние его работ на рус. религиозно-философскую мысль нач. XX в. и на эстетическую программу символизма.

Со ч.: Теологико-политическое учение Спинозы // Восход. 1885. № 10–12; Критические и догматические элементы в философии Канта //' Северный вестник, 1889. № 7, 9-12; Наука и философия: Критический обзор главнейших произведений Вильгельма Бунда // Северный вестник. 1890. № 1–5; Наука, философия и религия (Cogitata metaphysica). Там же. № 9. С. 179–201: Русские критики: Литературные очерки. Спб., 1896; Борьба заидеализм: Критические статьи. Спб., 1900; Леонардо да Винчи. Спб., 1900; М., 1997; Царство Карамазовых. Н. С. Лесков. Заметки. Спб., 1901; Книга великого гнева. Критические статьи. Заметки. Полемика. Спб., 1904; Ф. М. Достоевский: Критические статьи. Спб., 1906; Четыре Евангелия. Пг., 1922; Что такое идеализм. Пг., 1922; Книга ликований: Азбука классического танца. Пг., 1925. М., 1992; Мировая культура // Символисты о войне и культуре / Публ. Л. А. Сугай // Литературная учеба. 2000. Кн. 1.С. 176–179; Статьи о балете. Спб., 2002; Воскрешение мертвых // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. М., 2004. Кн. 1.С. 479–517; Из переписки Валерия Брюсова и Акима Волынского. 1900–1918 / Публ. М. В. Покачалова и Л. А. Сугай // Неизвестный Брюсов (публикации и републикации). Ереван, 2005. С. 364–400.

Лит.: Филиппов М. М. Ребяческий идеализм (Cogitata metaphysica Волынского) // Русское богатство. 1893. № 9. Отд. С. 69–78; Молоствов Н. Г. Борец за идеализм. Спб., 1903; Плеханов Г. В. Судьбы русской критики. А.Л. Волынский // Собр. соч. М.; Л., 1925. Т. 10; Памяти А.Л. Волынского: Сборник / Под ред. П. Медведева. Л., 1928; Куприяновский П.В. А. Волынский – критик: (Литературно-эстетическая позиция в 90-е годы) // Творчество писателя и литературный процесс. Иваново, 1978. С. 49–77; Созина Е. К. А. Волынский в русском литературном процессе 1890-х годов // Русская литература 1870–1890 годов: Проблемы характера. Свердловск, 1983. Вып. 16. С. 127–141; Венгеров С. А. А. Волынский // Русская литература XX века (1890–1910): В 2 кн. / Под ред. проф. С.А. Венге-рова. М., 2000. Кн. 1. С. 490–502; Ясюнас С. В., Сугай Л. А. Был ли Аким Волынский избран почетным гражданином города Милана?//Литературная учеба. 2000. Кн. 3. С. 129–141.

Л. А. Сугай

ВОЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

(1919–1923 гг.) была организована в Москве Бердяевым, к-рый и стал ее председателем. Идея ее создания возникла на еженедельных "вторниках" на квартире Бердяевых. С нач. 1918 г. здесь собиралось 20–25 человек, к-рые при свете керосиновой лампы обсуждали сделанные доклады. Доклад об имяславии прочел Флоренский, о К. Н. Леонтьеве – Дурылин. "Вторники" продолжали существовать и при действующей В. а. д. к. и были как бы ее штабом. Распространителем идей академии была также Книжная лавка писателей

на Большой Никитской, где работали Бердяев, Б. А. Грифцов, Б. К. Зайцев и др. 26 сентября 1919 г. Устав В. а. д. к. был зарегистрирован в Юридическом отделе Московского Совета. Один из участников бердяевских "вторников" (вероятно, философ Попов) свидетельствовал: "Название Академии – вольная – в духе Бердяева, он считал, что лучшая атмосфера обсуждения духовных вопросов – вольный союз, дружественная, но не официальная обстановка и условия" (Вестник РХД. 1975. № 115. С. 147). Цель В. а. д. к. в Уставе была определена как "изучение духовной культуры во всех ее проявлениях и формах в области научного, философского, этического, художественного и религиозного творчества и мысли". Более откровенно противниками Советской власти о целях Академии было написано уже в эмиграции: "В разгар большевистской революции, когда духовной культуре в России грозило полное истребление, осенью 1919 г. в Москве по инициативе Н. А. Бердяева была основана Вольная Академия Духовной Культуры. Задачей ее было охранение и развитие духовной культуры в России" (Вольная Академия Духовной Культуры в Москве… // София. № 1. Берлин, 1923. С. 135). Были прочитаны курсы лекций В. Абрикосова "Этапы мистического пути", Белого "Философия духовной культуры", Бердяева "Философия истории" и "Философия религии", Вышеславцева "Этика", В. И. Иванова "Греческая религия", Муратова "Искусство Ренессанса", Степуна "Жизнь и творчество", Франка "Введение в философию". Бердяев вел семинар по Достоевскому. С 1920 г. 1 раз в 2 недели читались доклады с прениями по темам "Кризис культуры", "Кризис философии", "О христианской свободе", "О сущности христианства", "Идеальная Греция", "Теософия и христианство", "О магической природе слова", "О польском мессианизме", "Восток, Россия, Европа", "Индусская мистика", "Духовная основа христианства", "Критика историзма", "О преодолении пошлости", "Константин Леонтьев", "О "Закате Европы" Шпенглера", "Вл. Соловьев и вселенское христианство" и др. В августе 1922 г. было опубликовано постановление ВЦИК и СНК РСФСР "О порядке утверждения и регистрации обществ и союзов, не преследующих цели извлечения прибыли, и о порядке надзора над ними". В сентябре члены В. а. д. к. предприняли попытку перерегистрации, подав документы в Административный отдел НКВД. Здесь членами совета Академии были указаны: и. о. председателя Б. А. Грифцов, секретарь Попов, Бердяев, Франк, Я. М. Букш-пан, Вышеславцев, М. И. Вайсфельд, Б. П. Григоров, Котляревский, Г. А. Рачинский, С. М. Соловьев, Сте-пун, М. С. Фельдштейн, Чулков. В это время в разной стадии находились дела по высылке из России Бердяева, Франка, Вышеславцева, Степуна, Фельдштейна, что и явилось одной из причин отказа в перерегистрации. В документе, посланном Наркомпросом в НКВД, значилось: "Народный комиссариат по просвещению считает, что существование Общества "Вольная академия духовной культуры" является безусловно нежелательным, вследствие чего решительным образом возражает против утверждения устава упомянутого Общества". Этот документ подписал заместитель Луначарского В. Н. Мак-симовский. В Петрограде одновременно с В. а. д. к. существовала Вольная философская ассоциация (Вольфи-ла, ноябрь 1919–1924), а в Москве был ее филиал. Возглавляли Вольфилу Андрей Белый (председатель) и Иванов-Разумник (товарищ председателя), к-рые отмечали искажение "подлинной революционности" в обществе, призывали к более глубокой "революции духа" и созиданию "культуры свободы". Белый и др. пропагандировали идеи антропософии. Хотя в деятельности Воль-филы принимали участие С. А. Алексеев (Аскольдов), Карсавин, Н. О. Лосский, А. А. Мейер, религиозная проблематика была чужда ассоциации. Белый в письме к А. А. Тургеневой от 11 ноября 1921 г. писал: "У Бердяева есть еще другое О<бщест>во, председателем которого он состоит: "Академия духовной культуры" (но "Вольфила" и "Академия" – суть братские антиподы и конкуренты: "Вольфила" – нового духа, "Академия" – старого)" (Воздушные пути. Альманах. Нью-Йорк, 1967. Вып.5. С. 309).

Л и т.: Вольная Академия Духовной Культуры в Москве. Религиозно-Философская Академия в Берлине // София. № 1. Берлин, 1923; Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1991; Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк, 1956. Т. 2; Н. А.

Бердяев. (По личным воспоминаниям) // Вестник РХД. 197 № 115; Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка. Пу А. В. Лаврова и Джона Мальмстада. Спб., 1998; ГалуштнА. После Бердяева: Вольная академия духовной культуры в 1922–1923 гт. // Исследования по истории русской мысли: Ежегод за 1997 год. Спб., 1997; Иванова Е. В. Вольная Философе Ассоциация. Труды и дни // Ежегодник Рукописного отд Пушкинского дома на 1992 год. Спб., 1996; Белоус В. Г. П роградская Вольная Философская Ассоциация (1919–1924 антитоталитарный эксперимент в коммунистической < М., 1997; Chronik russichen Lebens in Deutschland 1918-194 Berlin, 1999.

С. М. Половин

ВОЛЬТЕРЬЯНСТВО — специфическое идейное философское направление в духовной жизни сии 2-й пол. XVIII в. — 1-й четверти XIX в. Термин имел по крайней мере три значения. Он характеризовал во-первых, фр. философию в целом, во-вторых, усвоение и творческую переработку философских и социологических идей Вольтера на рус. почве и, в-третьих, социально-бытовой тип российского дворянина кон. XVIII в. Первое из этих значений ныне устарело, а третье относится к области, скорее, истории и культуры, нежели истории философии. Совр. зарубежные исследователи не склонны переоценивать роль Вольтера как мыслителя, хотя в XVIII в. он считался одним из ведущих философов. Поэтому составить представления о рус. В. без учета той оживленной полемики, к-рая разгорелась вокруг имени философа и его трудов в отечественной печати того времени, нельзя. С Вольтером в России начали знакомиться очень рано. Первым его имя упомянул в 1735 г. В. К. Тредиаковский в "Эпистоле от российская поэзии к Аполлону", а первыми переводчиками стихотворений Вольтера стали Кантемир и Ломоносов (оба, правда, относились к Воль ру без излишнего пиетета). Впоследствии Вольтера п водили много и часто. Известны переводы графа И. И. Шувалова, кн. Голицына, А. П. Сумарокова, кн. Е. Р. Дашковой, кн. Ф. А. Козловского и С. С. Башилова, сына приказного Троице-Сергиевой лавры, и И. И. Виноградова, сына свяшенника. Надо сказать, что в низших слоях об-ва идеи Вольтера порой преломлялись весьма своеобразно. Так, в донесении И. П. Сенявина от 28 февраля 1848 г. говорится о сектантах-федосеевцах, использовавших! целях пропаганды своей ереси отдельные места из соч. Вольтера. В 1785–1789 гт. И. Г. Рахманинов предпринял издание собр. соч. Вольтера, по тем временам достаточно представительного, однако попытка полного издани потерпела провал вследствие ужесточения цензуры. Идеи Вольтера оказали сильное влияние на декабристов и их сочувствовавших (Пестеля, А. Ф. Бестужева и М. П. тужева-Рюмина, А. П. Ермолова), а также на рус. рад лов сер. XIX в. — Ханыкова, Буташевича-Петрашевс го, Чернышевского, Н. А. Момбелли. Последних бол интересовали антиклерикальные выпады Вольтера, политические воззрения, отличавшиеся консерватизме* и конформизмом, деятелей революционного движенм явно не устраивали. Творчество Вольтера в России никог да не воспринималось однозначно. Критика его воззрений развивалась в трех направлениях. Во-первых, переводились труды фр. противников Вольтера, во-вторых, с ним полемизировали в примечаниях к его соч. и, в-третьих, выступали против него с оригинальными соч. Среди идейных противников Вольтера заслуживают упоминания: Фонвизин, Д. И. Восленский ("Поэма против просветителей", 1819), П. Н. Дамогацкий ("Записки о якобинцах, открывающие все противохристиянские злоумышления и таинства масонских лож, имеющих влияние на все европейские державы". Ч. 1–6, 1805–1809), А. Е. Баталии, С. Н. Глинка, И. М. Кандорский, М. Т. Каче-новский, В. А. Левшин, А. Н. Нахимов, М. И. Невзоров, митрополит Евгений (Е. А. Болховитинов), под ред. к-рого в 1792 г. вышел труд аббата Ноннота "Вольтеровы заблуждения". Мн. соч. подобного рода выходили в свет анонимно.

Л и т.: Алексеев М. /7. Вольтер и русская культура XV111 века// Вольтер. Статьи и материалы. Л., 1947; Державин К. Н. Вольтер. М., 1946; Заборов П. Р. Русская литература и Вольтер: XV1Н — первая треть XIX века. Л., 1978; Каренин И. М. Вольтер, его жизнь и литературная деятельность. Спб., 1893; Кузнецов В. Н. Философское творчество Вольтера и современность//Вольтер. Филос. соч. М., 1988;Люблинский В.С. Наследие Вольтера в СССР // Литературное наследство. М, 1937. Т. 29–30; Нечкина М. В. Вольтер и русское общество // Вольтер. Статьи и материалы. М; Л., 1948; Сиповский В. В. Из истории русской мысли XVIII–XIX веков. (Русское вольтерьянство) // Голос минувшего. 1914. Кн. 1; Терновский Ф. Русское вольнодумство при императрице Екатерине и эпоха реакции // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1868. № 1,3, 7; Вольтер в России. Библиографический указатель 1735–1995. М., 1995; Вольтер и Россия. М., 1999; Haumant E. La culture francaise en Russie (1700–1900). P., 1910.

А. В. Панибратцев

ВОЛЬФИАНСТВО — направление в рус. философской мысли, связанное с влиянием идей нем. философа Христиана Вольфа (1679–1754), хронологически соответствующее периоду с 20-х гг. XVIII в. до 40-х гг. XIX в. Философия Вольфа являлась важной составляющей идеологии раннего нем. Просвещения. Осн. его содержанием было обоснование необходимости философии как системы,

к-рая подобно математике должна базироваться на строгих логических выводах и доказательстве. Всеобъемлющая дидактическая система Вольфа положила начало систематическому философскому образованию в Германии и в др. европейских странах. Она должна была научить каждого тому, как на основе разума жить счастливо и с пользой для об-ва. В этике В. основывалось на интерпретации нравственных норм как вытекающих из структуры бытия, когда "хорошее обязательно для нас само по себе, в силу самой природы вещей". Оно характеризуется также стремлением оправдать с помощью разума иррациональное содержание веры и на этом основании примирить философию с религией. В XVIII в. В. явилось одним из внешних импульсов развития Просвещения у славянских народов. В России труды Вольфа начали распространяться еще при Петре I, когда он был известен скорее как физик и математик, содействовавший организации Российской Академии наук. Наибольшее распространение его философских идей в

России относится ко времени Екатерины II. Одним из первых рус. учеников Вольфа был Ломоносов, слушавший в 1736–1739 гг. его лекции в Марбургском ун-те. Результаты влияния Вольфа сказываются прежде всего в оценке Ломоносовым исследований природы как осн. пути примирения науки и религии, в его интерпретации отношения воли Бога к законам природы и в представлениях о телеологической гармонии космоса. Во многом благодаря усилиям Ломоносова рационализм уже переставал рассматриваться в России как разрушительная по отношению к традиционным ценностям сила. Вольфианская философия становилась явлением рус. интеллектуальной жизни, но гл. обр. через труды нем. последователей Вольфа – Тюммига, Мейера, Винклера, Баумгартена и особенно Баумейстера. В рус. переводе было издано только одно философское соч. Вольфа – "Разумные мысли о силах человеческого разума" (М., 1751). В России В. имело успех прежде всего как дидактическая система. Вначале это было связано с усилиями церкви по созданию собственной системы образования. В этом плане в вольфианской философии привлекало то, что в отличие от активно распространявшейся фр. философии она была лишена теофобии. Уже с нач. 50-х гг. XVIII в. логика Вольфа читалась в Славяно-греко-латинской академии. В Киево-Могилянской академии на преподавание системы Баумейстера, включавшей логику, физику, метафизику и этику, перешли в 1753 г. Возраставший авторитет В. способствовал открытию философских классов в семинариях. Указом Синода от 1798 г. учебники Баумейстера были определены в качестве осн. в семинарском преподавании философии. Даже после того, как из школьных программ В. вытеснила философия Канта, Шеллинга и Якоби, оно не было предано забвению. Все рус. богословско-догматические системы до 80-х гг. XIX в. так или иначе использовали осн. категории вольфианской философии в рациональном обосновании своих положений, подвергая их, однако, изменению. Нарушение научной целостности вольфианской философии сделалось явным в нач. XIX в., когда она стала восприниматься как преимущественно логическая и эпистемологическая система и отвергалась ее этика и онтология. В. было отправным пунктом и в истории рус. университетской философии. Первые курсы философии в Московском ун-те в 1756 г. начали читать приглашенные из Германии вольфианцы И. Фро-манн и И. Шаден. После них еще два поколения московских ученых, среди к-рых были Д. С. Аничков, Д. Н. Синьковский, Е. Б. Сырейщиков, продолжали данную философскую традицию. Последним представителем В. в ун-те был Брянцев, занимавший здесь кафедру до 1821 г. Однако уже реформа образования 1804 г. открыла широкий доступ в российские ун-ты нем. идеализма. Новыми авторитетами здесь становились Кант и Шеллинг. В светской школе, как и в духовной, характерным признаком разложения вольфи-анского философского образца явился возраставший интерес к его логико-риторическим аспектам. Последние годы XVIII – нач. XIX в. характеризуются выпуском множества рус. соч. по логике и риторике, находившихся в теоретической зависимости от В. Его преодолению способствовал разгром университетской философии в 1816–1817 гг. Восстановленная лишь в 1835 г., она уже не считала себя связанной с вольфианской традицией. Значение В. в России отмечено и тем, что оно во многом изменило связь философии и жизни. Оно сделало свои идеи общедоступными, отказавшись от лат. языка как атрибута философствования. Первые результаты на этом направлении были достигнуты Тепловым и Козельским. Философско-дидак-тическая система В., привнесенная из Германии и перестраивавшаяся в России на протяжении более чем ста лет, явилась существенным фактором европеизации рус. об-ва, а также определенной сферой, в к-рой осознала себя рус. академическая философия.

Лит.: Владиславлев М. И. Логика. Обозрение индуктивных и дедуктивных приемов мышления и исторические очерки. Спб., 1872; Кожевников В.А.

Философия чувства и веры в ее отношении к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии. М., 1897; Бобров Е. Философия в России. Казань, 1900. Вып. 3; Спекторский Е. В. Проблема социальной физики в XVII столетии. Киев, 1910–1917. Т. 1–2; Христиан Вольф и русское вольфианство // Философский век. Альманах 3. Спб., 1998; Христиан Вольф и философия в России. Спб., 2001.

В. В. Аржанухин

"ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ"- философский журнал, издававшийся Московский психологическим обществом (учрежденным в 1885 г. Троицким при Московском ун-те). В 1889–1890 гг. было издано 5 кн., с 1891 г. журн. стал выходить с периодичностью в 5 кн. ежегодно. Последний номер журн. (кн. 141–142) вышел в 1918 г. "В. ф. и п." были основаны по инициативе проф. кафедры философии Московского ун-та Грота, занявшего в 1887 г. пост председателя Психологического об-ва. Издательско-экономическую поддержку осуществил московский купец А. А. Абрикосов, передавший издание в 1893 г. в собственность Психологического об-ва. Смена редакторов в журнале была такова: 1889–1893 гг. – редактор Грот, 1894–1895 гг. соредактором стапЛопатин, в 1896 г. появился второй соредактор Преображенский. После смерти Грота и Преображенского редактирование осуществлял Лопатин совместно с С. Н. Трубецким, а после смерти последнего, с 1906 по 1918 г., Лопатин редактировал журнал один. С 1898 г. издание журнала велось при содействии Санкт-Петербургского философского об-ва. В официальной программе журнала значилось: 1) самостоятельные статьи по философии и психологии. В понятие философии включаются – логика и теория знания, этика и философия права, эстетика, история философии и метафизика, философия наук, опытная и физиологическая психология, психопатология; 2) критические статьи и разборы учений и соч. западноевропейских философов и психологов; 3) общие обзоры литературы поименованных наук и отделов философии и библиографии; 4) философская и психологическая критика произв. искусства и научных соч. по различным отделам знания; 5) переводы классических соч. по философии древн. и нового времени. Философская программа журнала была сформулирована Гротом в редакционных статьях "О задачах журнала" (1889, кн. 1), "Еще о задачах журнала" (1891, кн. 6). "Идеал философии, – писал Грот, – состоите примирении разума, чувства, воли, науки, искусства, религии. Но осуществим ли этот идеал для отдельного народа? – Трудно не дать перевеса одному из элементов, и мы, русские, если судить по прежней истории нашего самосознания, по-видимому, склонны дать в своем мировоззрении перевес элементу религиозно-этическому, т. е, направлению воли в отношении к ее цели – благу" (В. ф. и п, 1889. Кн. 1. С. XVII–XVIII). Предполагалось, что журн. будет предоставлять свои страницы для всех философских направлений, открывающих "новые точки опоры для правильного учения о мире и жизни", но преобладающее место в журн. заняли статьи о различных формах идеалистической философии. "Большая часть работ, помещенных в журнале, проникнута была идеалистической окраской, – писал Грот, – мы лично убеждены, что без нее rayf; кое разрешение философских проблем и не может быть достигнуто" (В.ф. и п. 1891. Кн. 6. С. II). В число наиболее активных сотрудников журн. входили: Айхенвальд, П. Д. Боборыкин, Бобров, А-р Введенский, П. Г. Виноградов, В. И. Герье, А. Н. Гиляров, Ф. А. Зеленогорский, Н. А. Иванцов, Каринский, Ключевский, Козлов, Колубовский, М. С. Корелин, С. С. Корсаков, Ланге, Лопатин, Милюков, Д. Н. Овсянико-Куликовский, Преображенский, Радлов, П. П. Соколов, В. С. Соловьев, Толстой, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Трубецкой, Челпанов и др. Журн. достаточно noj отражал философско-идеалистические и психологичес течения в общей панораме рус. мысли кон. XIX – нач. XX За годы своего существования журн. сформировался элитарное философское издание, предъявляющее к с им авторам высокие научные требования. Полная б лиография журн. "В. ф. и п." с именным указателем его авторов помещена в журн. "Вопросы философи (1993.№ 9. С. 126–150; № 11. С. 122–151).

Лит.: Барам Д.Х.КХ 00-летию журнала "Вопросы фил фии и психологии" (исторический обзор) // Историко-фило ский ежегодник' 89. М., 1989; Чернов С. А. Мистицизм и кр цизм (Обзор журнала "Вопросы философии и психологии" Кант и философия в России. М., 1994.

А. И. Абр

ВОРОНЦОВ Василий Павлович (1847 – 9.12.1918) – э номист, социолог и

публицист, один из теоретиков на; ничества. Выступал со статьями в газ. и журн. "Впере издаваемом Лавровым в 1873–1876 гг. В научно-лиг-турных кругах его имя приобретает известность с 80-х гг., когда В., публиковавшийся под инициалами В. формулирует и обосновывает собственный вариант берально-народнической концепции, активно проп дируя его в "Отечественных записках", "Русском бо стве", "Русской мысли", "Наблюдателе", "Северном стнике", "Новом слове" и др. изданиях. Наиболее по свои взгляды он изложил в трудах: "Судьбы капитализма России" (1882), "Очерки крестьянского хозяйства. Статьи 1882–1886 годов", "Прогрессивные течения в крестьян" ском хозяйстве" (1892), "Крестьянская община" (Ито экономического исследования России. 1892. Т. I) и др. В трудах В. выделяются три осн. круга проблем: соци но-философские основания либерально-народничес доктрины; развитие капитализма в России; вопр крестьянского землевладения и хозяйства. В своих социологических представлениях В. был сторонником субъективного метода, ориентированного на признание роли психологических качеств личности в определении судеб общественного прогресса. Задачей социологии должно быть не воспроизведение объективных характеристик социальных объектов самих по себе, а исследование того, как они существуют для человека, насколько сопоставимы с целеполагающими и этическими факторами субъектов истории. Чтобы избежать произвола мнений, необходимо, однако, опираться на интересы большинства членов об-ва, на народные массы. В. констатировал, что рус. народ в политических движениях был низведен до положения статиста. Его подменяли дворянство и сословная интеллигенция, к-рые не способны выразить действительные цели и идеалы преобладающей части об-ва. Прогресс может быть достигнут лишь как результат коллективного творчества большинства, а проводником его идей призвана стать народная интеллигенция, готовая к самопожертвованию. Задачей новой интеллигенции В. считал вычленение "народной философии", концептуальное оформление идеалов, отражающих настроения массы, перевод их в практическую плоскость. Перспективные формы общественного быта в России могут быть разработаны только на основе анализа народной психологии. При этом социальные отношения складываются бессознательно, стихийно, представляя собой результат столкновения единичных волевых актов. Однако в конечном счете из стихийного процесса проистекают сознательные формы организации об-ва (см.: Наши направления. Спб., 1893. С. 54). Поскольку именно чувства человека, его самосознание, по убеждению В., представляются важнейшими средствами для выработки справедливых общественных отношений, то истинная задача социальной философии в том, чтобы объяснить сложные общественные отношения из более простых – психологических. С этим связано и представление о двух взаимодействующих сторонах социального развития: его источнике – психических свойствах человека (чувствах и настроениях) и его средстве – просвещении, способствующем умственному развитию народных масс. Отсюда проистекает, по В., и роль народничества как общественной силы: "…интересы народа, как цель, формы, вырабатываемые его коллективной мыслью, и другие, соответствующие его желаниям, как средство, и самодеятельность населения, как рычаг общественной эволюции, – таковы три положения, характеризующие народничество, каким оно определилось в пореформенную эпоху нашей истории" (Наши направления. С. 7). Рассматривая проблемы капиталистического развития России, В. усматривает его отличие от зап. в том, что в странах Запада, раньше России вступивших на путь буржуазного развития, капитализм был двигателем политической свободы, выполняя созидательную функцию, рус. же капитализм, не имея возможности опереться на захваченные иностранные рынки, не в состоянии положительно воздействовать на "организацию производства" и совершенствование сельского хозяйства в "желательном направлении". В этих условиях правительству, полагал В., нужно не поддерживать капитализм, а контролировать производство, постепенно

проводить обобществление труда, сосредоточив развитие мелкой промышленности в руках артелей. Артельные формы организации он считал истинно народным детищем, способным противостоять капитализации России. В. был убежден в естественности происхождения и развития рус. общины, видя в ней основу справедливого общественного устройства, обладающую исторической перспективой, но при обязательной поддержке сверху. Распространенность общинного землевладения, сохранение прочной связи крестьянина с землей и развитие мелкого кустарного производства он считал главными причинами рус. своеобразия. Вместе с тем в своих работах В. часто приводил фактический материал, противоречащий его выводам о жизнеспособности традиционных форм организации хозяйства. В. высказывал убеждение, что прогрессивное развитие России возможно в том случае, если государство возьмет под свой контроль развитие крупной промышленности и одновременно будет покровительствовать истинно рус. укладам общественной жизни – общине, артели и кустарным

промыслам.

Соч.: Очерки теоретической экономии. Спб., 1895; Артельные начинания русского общества. Спб., 1895; От семидесятых годов к девятисотым. Сб. статей. Спб., 1907.

Лит.: Плеханов Г. В. Обоснование народничества в трудах г-на Воронцова (В. В.) // Соч. М., 1925. Т. 9; Ленин В. И. Что такое "друзья народа" и как они воюют против социал-демократов // Поли. собр. соч. Т. 1.

В. М. Фирсов

ВОСКРЕШЕНИЕ – по учению Федорова, в отличие от воскресения мертвых по учению апостола Павла, есть процесс восстановления потомками своих умерших предков. Этот процесс может быть только "общим делом" всего человечества, преодолевшего разделение на ученых и неученых и ликвидировавшего "небратские отношения". Федоров не мыслил себе В. сразу всех поколений предков одним поколением людей. Он писал, что задача эта не одного дня, а длительного времени, в этом процессе знания людей будут совершенствоваться, и каждое вновь воскрешенное поколение отцов будет восстанавливать своих отцов, обогатившись опытом и знаниями своих сыновей. "Хотя первый воскрешенный будет, по всей вероятности, воскрешен почти тотчас же после смерти, едва успев умереть, а за ним последуют те, которые менее отдались тлению, но каждый новый опыт в этом деле будет облегчать дальнейшие шаги. С каждым новым воскрешенным знание будет расти…"(Соч. М., 1982. С. 421). Он рассматривал процесс В. как процесс реальный, а не мистический, как процесс, подчиненный разуму. Федоров отрицает В. как результат каких-то таинственных, мистических сил, когда В. "совершается не чрез естественное познание и управление слепою силою, не путем опыта, опытного познания, познания светлого, а путем таинственным, темным, который может быть представлен в виде колдовства, как, например, материализация у спиритов" (Философия общего дела: Статьи, мысли и письма Н. Ф. Федорова. Верный, 1906. Т. 1. С. 439). По Федорову, существует реальная возможность В. даже тех давно умерших предков, прах к-рых уже рассеялся в пространстве. Каждая частица материи несет на себе след пребывания в составе к.-л. организма. Задача заключается в том, чтобы найти эти частицы, выявить следы и по ним восстановить тела умерших. "Для воскрешения недостаточно одного изучения молекулярного строения частиц; но, так как они рассеяны в пространстве солнечной системы, может быть, и других миров, их нужно еще и собрать; следовательно, вопрос о воскрешении есть теллуросолярный или даже теллурокосмический" (Соч. С. 421). "Собирание рассеянных частиц есть вопрос космотеллурической науки и искусства, следовательно, мужское дело, а сложение уже собранных частиц есть вопрос физиологический, гистологический, вопрос сшивания, так сказать, тканей человеческого тела, тела своих отцов и матерей, есть женское дело; конечно, было бы странно, если бы физиологическая и гистологическая наука ограничивалась только живосечением и не могла бы перейти к восстановлению" (Там же. С. 419). Рассматривая В. как реальный процесс воссоздания тел умерших предков, как реальный путь не к упразднению, а к усовершенствованию вещественного мира и к его реальному, немистическому, одухотворению и оживлению, Федоров тем не менее полагал, что в процессе совершенствования материального мира происходит все более полное его одухотворение и человек становится существом особого рода, хотя и духовно-материальным, но приобретающим свойства свободного перемещения в пространстве наподобие света или эфира. Приобретая в процессе В. такие свойства, он становится способным свободно перемещаться в космическом пространстве и осваивать его. Процесс В., с т. зр. Федорова есть процесс постоянного обогащения человечества знаниями; мысль, сознание станет осн. качеством человека. И воскрешенный человек станет уже организмом особого рода: в нем будут сосредоточены вся мысль человеческая, все знания, он будет неотъемлемой частью всей природы, всего мироздания. "Органами его сделаются и те способы аэро- и эфиронавтические, помощью коих он будет перемещаться и добывать себе в пространстве вселенной материалы для построения своего организма. Человек будет тогда носить в себе всю историю открытий, весь ход этого прогресса; в нем будет заключаться и физика, и химия, словом, вся космология, только не в виде мысленного образа, а в виде космического аппарата, дающего ему возможность быть действительным космополитом, т. е. быть последовательно всюду…"(Соч. С. 405). В учении Федорова о В. своеобразно сочетаются чисто рационалистические, научные подходы к проблеме победы над смертью с религиозным убеждением, что искупительная жертва Иисуса Христа делает В. реальным делом человечества.

Л и т.: Федоров Н. Ф. Философия общего дела: Статьи, мысли и письма Н. Ф. Федорова. Т. 1. Верный, 1906; Т. 2. М" 1913; Он же. Соч. М., 1982; Он же. Собр. с о ч.: В 4 т. М., 1995; Доп. Комментарии к 4 т. М., 2000.

А. Т. Павлов

ВОСТОК И ЗАПАД — понятия, органически вошедшие в рус. духовную традицию. Первоначальное их выделение связано с разделением Римской империи на вост. и зап. части. В Средние века для народов Европы В. стали страны Азии, заселенные арабами, тюрками, монголами, иранцами, китайцами и т. д., а также страны, находящиеся под их властью, как, напр., Сев. Африка, сначала арабская, а затем турецкая, а также славяне под властью турок. Кроме того, на З. считали В. и страны Вост. Европы, не входившие в политическую орбиту "Священной Римской империи". Россия, расположенная на стыке Европы и Азии, вынуждена была с самого начала выявлять свою специфику через отношение к В. и З., поэтому эта тема стала сквозной для национального самосознания. Уже в "Повести временных лет" речь идет, по сути, о единстве всемирно-исторического процесса, в к-ром равноправными выглядят рус, славянские, вост. и зап. языки (народы). Право рус. народа на равное положение с др. народами обосновывалось тем, что все люди — дети Авраама и Ноя, и когда дети Ноя стали делить земли, то русские и славяне произошли от Иафета — прародителя сев. и зап. народов (т. е. римлян, немцев, шведов, англов и др.). Первый митрополит из русских Иларион в "Слове о законе и благодати" отстаивает равноправие русских с иудеями и европейцами. Естественно, что в те времена взаимные отношения народов выступали в религиозном облике, поэтому для русских проблема В. и З. означала отношения к язычникам ("поганым") и мусульманам ("агарянам") В. и латинству З. Разделение вост. и зап. церкви в 1054 г. усугубило различия православия и католицизма. Еще сильнее они обозначились в XIII–XIV вв. после утверждения исихазма в качестве влиятельной доктрины православия. Рационализму зап. церкви начинает противополагаться целостное познание вост. христианства; альтернативой авторитаризму римского папы выступают соборные начала православия, католическому учению о "добрых делах", во многом ориентирующему индивида I на служение интересам земной церкви, противостоит I идея синергизма, к-рая делает акцент не только на совпадение энергий Бога и преображенного человека, но и онтологизирует христианские истины, делает их "элементом истории". После падения Византии Русь стала глав-ной опорой православия и защитником интересов угнетенных турками христианских народов. Идея специфической роли России в мире выразилась в формуле старца Филофея "Москва — третий Рим" (XVI в.). Рус. государ-ство во главе с самодержцем объявляется выразителем идей подлинного христианства. В XVII в. "общение" Рос сии с З. сменяется "влиянием" последнего на рус. образ жизни (Ключевский). Именно в этот период об-во решает проблему: "достаточно ли самобытных начал для благо действия" или необходимо обратиться к материальным и духовным ценностям др. народов. Эти подходы проявились и в расколе рус. православия. Реформы патриархии Никона декларировали поиски "внешних критериев" правильности религиозных обрядов, а старообрядцы уверждали "самодостаточность русского православия" Осуждение старообрядчества, затем реформаторская эпоха Петра I и Екатерины II показывают, что ориента-ция на заимствование зап. культуры становится ведущей тенденцией для правящих кругов России. Хотя и XVIII в. можно встретить определенную оппозицию в рус. об-ве (Щербатов), все же в целом этот век прохо-дит под нарастающим влиянием его ценностей. Победа над Наполеоном послужила мощным стимулом развития национального самосознания. В 30–40-х гг. XIX в. проблема В. и З. становится предметом активного обсуждения в рус. философии. По Чаадаеву, в основе западноевропейской цивилизации лежит католицизм с его деятельным началом, ориентирующим человека на активность в земной сфере. Выбор рус. народом "созерцательного православия", игнорирующего проблемы социального развития, приводит Россию к "мертвому застою". Чаадаев предлагал произвести в России "духовную революцию", с тем чтобы преодолеть "слабости наших догматов". С т. зр. славянофилов и прежде всего Хомякова и Киреевского, католицизм и протестантизм, извращая подлинное христианство, приводят к духовной деградации и в конечном итоге к гниению и распаду европейской цивилизации. Православие же, сохраняя приоритет духовных ценностей над материальными, предопределяет органическое развитие об-ва, формирует у рус. народа его лучшие духовные качества, своеобразие отечественной культуры. Поэтому силы, заинтересованные в процветании России, должны заботиться о сохранении и развитии самобытных начал и стремиться преодолеть зап. влияния и

заимствования. В. С. Соловьев попытался синтезировать эти две крайние т. зр. Для него и зап. и вост. христианство – это односторонние начала, не обладающие сами по себе полной истиной, отсюда необходимо соединение православной духовности с деятельным началом католицизма. Эту задачу, считал он, может решить только рус. народ, к-рый принадлежит и зап. и вост. культуре. В результате будет создано вселенское теократическое государство, объединяющее все христианские народы В. и З. Эти 3 подхода, конечно, не исчерпывают всего многообразия воззрений на проблемы В. и З. в рус. мысли. Однако именно вокруг них в основном группировались ведущие отечественные мыслители. Европоцентризм Чаадаева развивался западниками (Чичерин, Кавелин и др.); славянофильские идеи нашли продолжение в почвенничестве (Данилевский, Достоевский, Страхов и др.); установки В. С. Соловьева отразились в творчестве Бердяева, Булгакова, С. Н. и Е. Н. Трубецких, Франка, Федотова и др. Рус. нерелигиозная традиция также включала разное отношение к В. и З. Так, в революционном течении были европоцентристские западнические тенденции (Герцен до 1848 г., Бу-ташевич-Петрашевский периода увлечения фурьеризмом, легальные марксисты, меньшевики во главе с Плехановым, Троцкий, Бухарин и др.). В то же время резко критическое отношение к "мещанскому" З. было у Герцена после 1848 г., Добролюбова, Чернышевского. Народники, подчеркивая самобытность России, создали концепцию "общинного социализма", к-рая стремилась избежать зап. буржуазности. В рус. марксизме тема В. и З., как правило, связывалась с положением об отсталости России по сравнению с наиболее развитыми странами З. (Плеханов, Троцкий). Ленин усматривал в экономической отсталости России своего рода "преимущество", создающее благоприятные исторические условия для социалистического преобразования об-ва. Взаимоотношения России с В. и З. были в центре внимания евразийцев. Теория евразийства усматривала сущность России не только в ее срединном географическом положений, но и в ее сращенности с В., во взаимодействии с вост. "степью", и в первую очередь с татаро-монгольскими этническими и государственными образованиями: "Всегда есть пафос отвращения к Европе и крен в Азию". Западное воспринималось как внешнее и часто враждебное. Выразителем этого влияния, плохо совместимого с евразийской сутью народа, объявлялась рус. интеллигенция, в чем виделись истоки ее трагедии.

Л и т.: О России и русской философской культуре. М., 1990; "О Русь, волшебница суровая". Нижний Новгород, 1991; Русская идея. М., 1992; Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. М., 2003.

Н. А. Бенедиктов, Л. Е. Шапошников

"ВОСТОК, РОССИЯ И СЛАВЯНСТВО" – сб. статей К. Н. Леонтьева, вышедший в 2 т. в 1885–1886 гг. и включающий работы, опубликованные им в различных периодических изданиях в 1873–1883 гг. В 1-й т. вошли "рассуждения и заметки по восточным делам, по греко-болгарским и т. д.", расположенные в хронологическом порядке: "Панславизм и греки", "Панславизм на Афоне", "Византизм и славянство", "Русские, греки и юго-славяне", "Мои воспоминания о Фракии", "Храм и Церковь", "Письма отшельника", "Письма о восточных делах". Во 2-м т. помещено "все, касающееся до внутренних дел России": "Грамотность и народность", "Кошелев и община", "Чем и как либерализм наш вреден?", "Как надо понимать сближение с народом", "Йравославие и католицизм в Польше", "Г. Катков и его враги на празднике Пушкина" и др. Леонтьев хотел подготовить и 3-й том, содержание к-рого должны были составить воспоминания о "местностях", где он "жил и служил", о людях, с к-рыми встречался, однако осуществить задуманное ему не удалось. В статьях сборника Леонтьев разрабатывает ключевые для всего его творчества проблемы; отказывается от традиционного стиля философствования. Для него важна не непрерывная логика изложения, а сконцентрированность на основополагающих идеях. В первую очередь это идеи эсхатологической устремленности совр. истории и поиска выхода из ситуации всеобщего разложения и распада. Для понимания философско-исторической концепции Леонтьева центральной, безусловно, является ст. "Византизм и славянство", где он формулирует свою теорию "триединого процесса развития". Следуя Данилевскому, он исходит из представления о том, что история – это чередование культурно-исторических типов, или цивилизаций, ядром к-рых является национальное начало. В данный момент на исторической арене господствует рома-но-германская, или европейская, культура. Однако признаки ее упадка несомненны: ослабление монархий, влияния религии, всеобщая демократизация. По Леонтьеву, это распад традиционной структуры, тысячелетней целостности, проявляющийся в самых различных областях мысли и жизни. На смену разлагающейся культуре

должен прийти др. народ, обладающий иной организующей "идеей", полный энергии и достаточно сформировавшийся в плане государственном. Таковой культурно-исторической общностью для него является Россия. Она моложе Европы, и устоями ее являются

принципы "византизма": самодержавие, православие и нравственный идеал разочарования во всем земном. Если она сумеет сохранить и укрепить их, то за ней будущее, она станет центром нового, восточнославянского типа. Однако для Леонтьева такая блестящая будущность весьма проблематична, поскольку он усматривает и в России признаки, свидетельствующие о близком упадке. Он не приемлет мечты славянофилов о грядущем союзе со славянством, доказывая, что сближение и тем более слияние со славянскими народностями гибельны для России, ибо поведут к утрате ее самобытности, а значит, к небытию. Славяне настолько демократизированы и пронизаны идеями равенства, конституционализма и атеизма, что это квалифицирует их как народы, устаревшие раньше назначенного им времени. Россия – и эту идею он делает осн. темой своих статей – еще может спастись, изолировавшись от Европы, славянства, сблизившись с патриархальным Востоком, укрепив единовластие, крестьянскую общину, церковь, дворянство, сословное неравенство. Центральной для него является мысль о сохранении того, что было завещано России ее тысячелетней историей, о творческом расцвете народа, к-рый выявил бы, наконец, свою самобытность и смог выразить ее в искусстве и быте. Но он предвидел и обреченность, "неспасаемость" исторических "начал" России и косвенно осознавал несовместимость их с идеалом личности, к-рая могла бы противостоять разрушительному року истории и готова была бы взвалить на себя непосильный груз исторического созидания. Зачастую Леонтьев-политик опровергается Леонтьевым-мыслителем, художником, человеком, для к-рого наивысшей ценностью является возможность быть личностью, право творить и быть услышанным, оригинальность и свежесть мысли, кем бы она ни была высказана. Леонтьев противостоит "массовой культуре", усматривая в "буржуазности", пошлости и повседневной суете, в забвении ценностей причину упадка европейской цивилизации, а вместе с тем и причину приближения истории человечества к тому страшному пределу, за к-рым уже никогда не будет новых культурно-исторических типов, а начнется хаос, бессмысленное мелькание не имеющих исторической перспективы национально-государственных образований, катастрофы, раздоры, окончательное "всесмешение" и гибель человечества. Во многом благодаря этому изданию Леонтьев известен нам как публицист и религиозный мыслитель, создатель концепции "византизма". Правда, при жизни автора оно особого успеха не имело, и Леонтьев тяжело переживал невнимание и нежелание услышать его предостережения – ведь ему открылось не что иное, как приближение конца человечества. Официальные круги, несмотря на то что Леонтьев выступил как поборник идеи консерватизма, тоже не проявили интереса к его соч., хотя и рекомендовали сборник для чтения в гимназиях. Лишь в лице Розанова "одинокий мыслитель" нашел своего первого почитателя. Между ними завязалась переписка, к-рая была прервана смертью Леонтьева.

Л и т.: Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. М., 1876; Он же. Письма к Василию Розанову. Лондон, 1981; Он же. Восток, Россия и Славянство. М., 1996; Розанов В. В. Теория исторического прогресса и упадка // Русский вестник. 1892. № 2,3; Он же. Эстетическое понимание истории // Там же. № ^Бердяев Н. А. Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной мысли. Paris, 1926; Иваск Ю. Константин Леонтьев (1831–1891). Жизнь и творчество. Берн; Франкфурт, 1974; Византизм и Славянство: Великий спор. М., 2001; К. Н. Леонтьев: pro et contra: Кн. 1–2. Спб., 1995.

Л. Р. Авдеева

ВСЕЕДИНСТВО – философская категория (идея, принцип), выражающая органическое единство универсального мирового бытия, взаимопроникнутость и раздельность образующих его частей, их тождественность друг другу и целому при качественной специфичности и индивидуальности. В. было представлено в различных философских учениях (наиболее значительные из них неоплатонизм, христианский платонизм, всякого рода пантеистические и панентеистические, религиозно-мистические доктрины), мн. из к-рых в той или иной мере были восприняты и отечественной философской мыслью. Большое влияние на последнюю оказала в этом плане нем. классическая философия, особенно труды позднего Шеллинга и Гегеля. В качестве одного из центральных понятий В. выдвигается в учении В. С. Соловьева, положившем начало самобытному течению рус. мысли – философии В. К этому течению принадлежат системы, созданные Флоренским,

Франком, Карсавиным, Н. О. Лосским, Булгаковым. Близки к философии В. были взгляды С. Н. Трубецкого, Е. Н. Трубецкого, Лопатина, Эрна, С. А. Алексеева (Аскольдова), Лосева и др. Ее идейными предшественниками являются Киреевский и А. С. Хомяков, выдвинувшие учение о соборности (человека и церкви) и идею "живознания" как осн. средства познания В. Системы В., разработанные в отечественной философии, принадлежат к 4 типам: софиологическому, монодуалистическому (или панентеистическому), моноплюралистическому и, наконец, философскому символизму. Категория В. по преимуществу онтологическая, с помощью нее выражается определенный способ или строй бытия; но, поскольку это бытие рассматривается как универсальное, всеохватывающее, включающее не только весь многообразный чувственно данный природный мир, но и бытие человека и Бога, ее содержание в отечественной философии значительно шире, включает в себя гносеологические, этические, социологические, антропологические и иные компоненты. Соловьев, усматривая осн. недостаток господствовавших в то время в Европе философских построений в отвлеченной рассудочности, разрушающей исконно присущее миру единство, стремился построить философию как систему положительных начал путем переосмысления начал отвлеченных, их органического синтеза с интуициями и идеями, схватывающими мир в его живой конкретной целостности и человеческой значимости, прежде всего с религиозным опытом и верой. В сфере онтологии важнейшим из таких начал является положительное В. - свободное единение в Абсолюте всех элементов бытия как Божественных первообразов и искомого состояния мира ("Критика отвлеченных начал", 1878–1881; "Чтения о Богочеловечестве", 1877–1881; "Россия и Вселенская церковь", 1889). В основе всего сущего, утверждал Соловьев, лежит Абсолютно-сущее, Сверхсущее, Бог; всякая действительность сводится к безусловной действительности, к Абсолюту, но Абсолютное не отделено от мира: оно есть единое и в то же время в нем заключено всё. В этом плане Абсолют и Космос (Соловьев именует их первым Абсолютным и вторым Абсолютным) соотносительны друг другу, т. е. единосущностны, и в то же время нетождественны, поскольку первое Абсолютное есть актуально сущее, а второе – становящееся. Первое открывается непосредственно в своей действительности, напротив, второе, как единство многообразного, не может быть дано непосредственно и должно быть раскрыто на путях рациональной дедукции, носящей сложный многоступенчатый характер. Первый ее шаг заключается в осознании того, что Абсолютно-сущее нуждается в идеальной действительности (совокупности идей или прообразов множества реально существующих предметов). Но помимо мира вечных идей, чтобы стать подлинно Всеединым, оно должно охватить мир реальных, природных предметов и явлений. Поэтому необходим следующий этап рациональной дедукции – переход от многообразия идеальных, вечных, абсолютных форм к многообразию реально существующего бытия, к к-рому принадлежит условное, относительное, временное. Внутренняя диалектика Абсолютного-Сверхсущего ведет, т. обр., к возникновению реальной множественности вещей и одновременно к их разделенности и разобщенности. Однако реальное множество природных вещей не должно характеризоваться только раздробленностью и разобщенностью, ибо это было бы ущербное бытие. Единство природного бытия, по Соловьеву, реализуется через деятельность Мировой души, Софии и Богочело-вечества, к-рые занимают посредствующее место между множеством реально существующих природных предметов и безусловным единством Божества. Интегратив-ным началом природного бытия выступает прежде всего Мировая душа как живое средоточие всех тварей, но, оставаясь свободной, она может превратить раздвоение в Абсолюте в дуалистическое противопоставление мира Абсолюту. С появлением человека над космическим процессом, происходившим в мире, возвышается процесс исторический, движимый все той же Мировой душой, но теперь именуемой уже Софией, к-рая как род В. в Боге восстанавливает единство мирового бытия, разрушенное по воле Мировой души, вновь соединяя ее с Божеством. Соединение Мировой души с Божественным Логосом осуществляется в человеке и достигается в ходе его длительного и сложного становления в качестве подлинно духовного и нравственного существа, укорененного в Боге. Так возникает собственно исторический процесс, внутри к-рого происходит боговоплощение. Поскольку человеческое бытие включает социальное бытие во всех разнообразных его модификациях, в каждой из них В. как осн. онтологический принцип приобретает свою специфику. В нравственной области положительное В. есть абсолютное благо, в познавательной – абсолютная истина, а в сфере материального бытия – абсолютная красота. Всем сформировавшимся под влиянием Соловьева софиологическим концепциям В. (см. Софиология) присущи общие черты. Это, во-первых, постулирование нек-рого третьего рода бытия – софийного бытия, отличного как от божественного, так и от природного и выполняющего функцию связующего звена между ними, носителя В., во-вторых, попытка совместить представления об изначальной софийности мира с ущербностью реально существующих предметов. В решении

этой проблемы различные концепции В. расходятся друг с другом. Если Соловьев делает акцент на дуалистическом противопоставлении софийного (божественного) и несофийного (природного) бытия, то Флоренский и Булгаков, напротив, утверждают гармоничность и целесообразность природы, обладание ею мн. чертами софийного бытия. Разделяя убеждения Соловьева о единстве всей твари в Боге, Флоренский в попытке обосновать это единство выбирает путь не нисхождения от Абсолюта к твари, а восхождения от твари к Абсолюту, поскольку из природы Бога, считает он, нельзя заключить о существовании мира. Тварное бытие – это не тень, не эманация Божества, а самостоятельное, самозаконное и самоответственное творение Божие. Но за видимым многообразием и единством тварного бытия существует метафизическое единство, ноуменальные зерна вещей (логосы) с присущей им энергией. Идеальную сферу природной твари, мистическую основу Космоса составляет София. Вместе с тем София, по Флоренскому, есть существенный структурный компонент Абсолютного, божественного бытия. И в этом своем качестве она есть ангел-хранитель твари, идеальная личность мира, воплощенная в церкви как теле Христовом. В результате Абсолютное и Космос смыкаются во В. В качестве внутреннего принципа В., как сила созидающая и скрепляющая его, выступает любовь. Флоренский выделяет ряд ступеней любви, свидетельствующих об иерархичности внутреннего устройства самого В. В кн. "Столп и утверждение истины" (1914) он только подводит к этой идее, детальную разработку она получила у него позднее, когда его учение о В. строится уже в рамках философского символизма. Булгаков в разработке проблемы В. ("Философия хозяйства", 1912; "Свет невечерний", 1917) идет тем же путем восхождения от природы (Космоса) к Богу, что и Флоренский. Мир принадлежит самому себе, он имеет в себе творящую движущую силу, собственную метафизическую упругость, что осуществляется в душе мира как всеобщей связи, единстве тварного бытия, наделенного чертами софийности. В утверждении собственной реальности мира, живой мощи природного бытия Булгаков идет настолько далеко, что говорит о собственной божественности природы, называя ее тварной Софией (свое философское мировоззрение он нередко именовал "религиозным материализмом"). Но это живое единство бытия только частично и не вполне адекватно раскрывается через образ души мира, к-рая осуществляет внутренний план бытия, его В. как бы ощупью в своей слепоте и инстинктивности, в борении стихийных созидательных и разрушительных сил. В полном своем объеме и значении живое В. бытия открывается не в Мировой душе (тварной Софии), а в Софии божественной как идеальной основе мира, стоящей между Абсолютом и Космосом, как в некоем третьем бытии, соединяющем в себе божественную и тварную природу. В результате понятие В. значительно расширяет сферу своей применимости, оказывается приложимым не только к природному, но и к божественному бытию. Именно у Булгакова наиболее обстоятельно и глубоко разработан весь круг проблем, связанных с использованием этого понятия в сфере абсолютного бытия (в трудах, созданных в богословский период его творчества, – "Агнец Божий", 1933; "Невеста Агнца", 1945). Но одновременно оно все больше наполняется богословским содержанием и разрабатывается преимущественно в учении о Софии как четвертой ипостаси Божества, Вечной женственности, к-рая через восприятие действия Троицы в каждой из ее ипостасей становится началом и творцом мира, о церкви как наиболее совершенном и универсальном воплощении и носителе В. и т. д. Наиболее характерная особенность монодуалистического (панентеистического) исследования проблемы В. заключается в отказе от введения третьего софийного бытия в качестве посредника, связующего божественный и природный миры, и усмотрении В. во внутренней сущности последних. Панен-теизм исходит из признания сущностного единства Бога и природы, но в отличие от пантеизма не растворяет Бога в природе, а видит в нем высшее выражение личностного начала в бытии, дополняя безличностную онтологию пантеизма личностной онтологией христианства. Согласно этой концепции Абсолютная божественная реальность, будучи единой, в то же время порождает из собственных недр свое другое – природу, или Космос (отсюда ее самоназвание "монодуализм"). Различие между Богом и природным бытием здесь, так же как и в софиологических концепциях, истолковывается как различие между В. совершенным, актуально наличным и несовершенным, становящимся. Известны две паненте-истические концепции, объединенные общим видением сущности В., но различающиеся в понимании механизмов его реализации, путей и способов его выявления и обоснования, – учения Карсавина и Франка. В модели В. Карсавина центральное место принадлежит понятию "стяженного бытия" (заимствованного им у Николая Кузанского), посредством к-рого описывается диалектика взаимосвязи целого и его частей. В соответствии с этой идеей целое, хотя и в "умаленном", "свернутом" виде, присутствует в своих частях, а любая часть – во всех др. частях целого. Любой предмет принадлежит нек-рой более широкой, включающей его в свой состав целостности

как высшей и первичной по отношению к нему, но сама эта целостность существует только как совокупность составляющих его частей. На языке Карсавина, любой предмет есть момент (или качество-вание) В., в к-рый он входит, а В. актуализирует и индивидуализирует себя в предмете, "стяженно" присутствуя в нем. Различие между В. и его моментами является многоступенчатым: конкретное В. само входит в другое, более сложное В., оказываясь его моментом, а последний, как правило, обладает своей собственной внутренней структурой, складывающейся из множества составных частей, образующих его собственные моменты.

Соответственно В. у Карсавина приобретает отчетливо выраженный иерархически структурированный характер; в нем различаются В. разных порядков – высшие и низшие ("О началах", 1925). Иерархическая структурированность бытия, выражаемая принципом В., дополняется принципом триединства, привносящим во В. динамику, что позволяет представить универсальное всеохватное бытие как сложный диалектический процесс развертывания единой разъединяющейся-воссоединяющейся субстанции. Онтологическая структура три-единства-В. наиболее полно и совершенно воплощена в Христе – личностном образе бытия. Для выражения этого личностного облика бытия Карсавин вводит специальное понятие "симфонической личности", а затем распространяет его на все уровни и типы бытия ("О личности", 1929). Отличительной особенностью концепции В. Франка является гносеологический подход к проблеме. Выделяемые Франком при описании В. такие сущностные его определенности, как металогическое, непостижимое, сверхрациональное, носят отчетливо выраженный гносеологический характер, а сама конкретная модель В. возникает из анализа природы знания. Работа по гносеологическому обоснованию философии В. была начата им в кн. "Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания" (1915), где он пришел к выводу о существовании двух типов знания и соответственно типов бытия. Во-первых, это отвлеченное, логическое знание, выражаемое в суждениях и понятиях, к-рому в онтологическом плане соответствует предметная действительность (совокупность чувственно данных предметов внешнего мира); во-вторых, живое интуитивное знание, обнаруживающее более глубокий слой бытия, называемый Франком реальностью (или просто бытием), в состав к-рой он включает все, что представлено в опыте помимо и сверх предметного бытия. Особенность предметного знания состоит в том, что бытие воспринимается и мыслится в нем как совокупность жестко фиксированных определенностей, выражаемых в ясных, общезначимых понятиях, подчиняющихся законам логики. Всякая определенность обладает своеобразными, только ей присущими особенностями постольку, поскольку она отличается от всех др. определенностей, имеющихся в мире. Отсюда следует, что бытие, открываемое в предметном знании, не может быть простой суммой, и только суммой определенностей, ибо любая конкретная определенность мыслима только как член универсального образования, охватывающего всю область неопределенностей, в отношении к-рого мы не можем сказать, что это одна из определенностей в ряду др. определенностей именно потому, что это образование само есть условие, предпосылка мыслимости определенностей. То, из чего истекают отдельные определенности, в отношении к чему они только и имеют бытие, Франк называет металогическим началом познания и предметного бытия. Так как определенности истекают из него, то оно есть единство единства и множества, значит, оно есть В. Вместе с тем совокупность определенностей, внутренне связанных между собой, образующих металогическое единство, предполагает в свою очередь основу знания, предшествующую ее выражению в понятиях и коренящуюся не внутри сферы идей, а в бытии, в к-рое погружен познающий субъект и к-рые пронизывают его, присутствуют в нем, предшествуя каждому акту познания и обосновывая его. Металогическое начало является, т. обр., предпосылкой рационализации бытия и формой проявления присущего бытию универсального единства. Анализируя природу живого, интуитивного знания, Франк усматривает его отличительные особенности, во-1 – х, в том, что в нем субъект сливается с объектом, живет им, во-2-х, в принципиальной открытости и недовершенности. Реальность, открываемая в этом знании, во всякой своей точке одновременно познаваема и непостижима. Чем более предмет укоренен в последних глубинах реальности, чем больше осознается нами эта укорененность, тем яснее мы ощущаем таинственное и непостижимое даже того, что ясно осознано и хорошо нам известно. Эта сверхрациональность проистекает из непрерывности, первичной сплошности бытия, т. е. из его В. Природу такого бытия нельзя выразить ни в отдельно взятых (утвердительном или отрицательном) суждениях, а лишь в разнообразных формах синтеза, перехода от одного к другому. Его суть состоит в монодуалистическом описании бытия и знания: "Одно не есть другое, но вместе с тем и есть это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте". Особенности второго

типа знания становятся предметом углубленного анализа в работе "Непостижимое" (1939). Моноплюралистические концепции В. пытаются совместить представление о множественности субстанциальных, т. е. самодостаточных и суверенных, начал бытия, с их принадлежностью нек-рому Абсолютному бытию, в к-ром они, однако, не теряют своей нерастворимой и непреходящей самобытности и индивидуальности. Эти концепции сформировались под сильным влиянием монадологии Лейбница, хотя конкретное понимание субстанциальных единиц бытия (монад) получило в них новое содержание и обоснование. Первую попытку интерпретировать онтологию на базе осн. идей лейбни-цевской монадологии в духе философии В. предпринял Лопатин, но наиболее развитую и относительно завершенную форму она получила в философии Н. О. Лос-ского. Исходной базовой интуицией размышлений Лос-ского над проблемой В. служит идея "имманентности всего всему". В. истолковывается Лосским ("Мир как органическое целое", 1917) как принцип взаимосвязи, взаимодействия субстанциальных деятелей — суверенных, конкретно-идеальных сущностей. Сообщество таких деятелей и образует иерархически организованный мир, во многом созвучный, по признанию самого Лос-ского, монадологии Лейбница. Но, в отличие от лейбни-цевских монад, не имеющих "окон" и, следовательно, замкнутых в себе, субстанциальные деятели, напротив, открыты для взаимодействия друг с другом; это взаимодействие осуществляется посредством присущих им качеств симпатии, любви, интуиции (способности воспринимать друг друга) и др. Все субстанциальные деятели единосущностны друг другу и единосущностны высшей абсолютной реальности — Богу. Вместе с тем Лосский признает сотворенность субстанциальных единиц бытия

Богом. Они существуют в Боге примерно так же, как в софиологических концепциях В. собрание предвечных идей и замыслов Божьих о вещах существует в Софии. Каждый из субстанциальных деятелей содержит в себе весь мир в форме представления. Одна из отличительных особенностей концепции В. Лосского — сильный акцент на персоналистской трактовке субстанциальных деятелей. Поскольку иерархия субстанциальных деятелей пронизывает у Лосского все бытие сверху донизу, это придает черты личностного бытия даже самым низшим его слоям и уровням, вплоть до элементарных частиц. Свою модель В. Лосский в одних случаях квалифицирует как интуитивистскую, в др. — как идеал-реалистическую, в третьих — как органическую. Все они выражают разные стороны, аспекты этой модели: способ усмотрения, обнаружения единства (в непосредственном восприятии, переживании бытия), осн. форму его существования и проявления в бытии (как идеальных сущностей или первообразов в духе платонизма и средневекового реализма, но с тем, однако, различием, что это не абстрактные, а конкретные, живые вневременные сущности), наконец, способ взаимосвязи, организации субстанциальных единиц бытия (в виде иерархии разнопорядковых, но сущностно-тождественных элементов). Софиологические, монодуалистические и моноплюралистические концепции В. представляют разновидности сущностно-субстанционального подхода к описанию и объяснению природы универсального и всеохватывающего бытия. Принципиально иной подход к осмыслению проблемы В. был предпринят в поздних трудах Флоренского и в ранних — Лосева, пытавшихся синтезировать христианскую онтологию с символистской картиной реальности. При этом исходная идея символизма — все чувственно-материальное проникнуто смыслом, а смысл для своего выражения и воплощения нуждается в чувственно-телесной материальной форме — истолковывается в духе религиозного мировосприятия, т. е. смысл понимается как сгусток и частица божественного Логоса, Святого Духа. Соответственно реальность изображается как совокупность символов разных порядков, на вершине и в основании к-рой находится Бог (сам символом не являющийся), порождающий и вмещающий в себя смысловую сторону всех символов, к-рые различаются между собою по степени их насыщенности смыслом и проявленности этого смысла в их чувственно-телесной оболочке. Единство всего существующего, т. обр., усматривается в его осмысленности, одухотворенности, т. е. причастности Богу не сущностно-субстанциональ-ной, а энергийной стороной своего бытия как порождения и носителя божественных энергий. Религиозно-философская сущность символа наиболее полно выражается в имени, углубленный анализ природы к-рого характеризует своеобразие подхода как Флоренского, так и Лосева к проблеме В. Имя вещи, утверждает Флоренский, представляет собой метафизический принцип бытия и познания. В имени надо видеть узел бытия, наиболее глубоко скрытый нерв его: имя — сгусток благодатных или оккультных сил, мистических энергий, к-рыми человек связан с иными мирами. Анализ имени в работах "Имена", "Философия культа", "Иконостас", "Структура слова" и др., написанных в 20-х, а опубликованных только в 70-80-х гг., стал исходным пунктом переосмысления и обобщения концепции В., разработанной им ранее. В этих работах выявляются общие принципы, в соответствии с к-рыми первичные, базисные, духовно-материальные

структуры бытия, образующие символ, организуются в формах В., прослеживаются особенности их реализации в различных областях бытия, познания и культуры. В совокупности символов, образующих универсальное всеохватывающее бытие, Флоренский выделяет особый символ высшего порядка, называемый им с формальной стороны пансимволом, а с содержательной – бытием-Космосом, смыслом к-рого является реальность Бога, а явлением – совокупное бытие природы. Пан-символ объемлет и содержит в себе все др. символы, он есть одновременно единое и многое, простое и сложное, т. е. с т. зр. внутреннего его устроения является В. Такой внутренней формой организации, отвечающей идеалу В., должен обладать любой символ, все они должны представлять наполненное смыслом целое, каждая из частей к-рого так или иначе его выражает: Поскольку в природном мире существуют ступени, градации смысловой выразительности и эти границы прерывны, то в пансимволе, представляющем В., выделяется ряд ступеней или слоев, различающихся между собой степенью насыщенности смыслом и его выраженности в явлениях. Конкретные модификации предложенной модели В. Флоренский усматривает в структуре слова, др. языковых выражений, строении земной коры, геоцентрических и гелиоцентрических моделях Вселенной, в пространственном строении храма и особенностях построения художественного образа в иконописи, в социальной структуре об-ва, в нек-рых предметах математики и теоретического естествознания. У Лосева анализ природы символа не перерос в универсальную, более или менее завершенную философскую систему В. Тема В. появляется у него уже в первой заметной его работе "Эрос у Платона" (1916), в к-рой она истолковывается в русле, предложенном Флоренским в "Столпе и утверждении истины": любовь понимается как сила, к-рая созидает и сохраняет В. В др. работе – "Античный Космос и современная наука" (1927) – он пришел к выводу, что в основе античной космологии лежат определенные представления о В. Первым и оставшимся единственным произв. Лосева, посвященным позитивной разработке проблемы В., была "Философия имени" (1927). В основание всей громоздкой и, возможно, нарочито усложненной метафизической конструкции, излагаемой в этой работе, Лосев кладет представление об изначальной взаимосвязанности и взаимообусловленности идей В. и символизма, проистекающих, как он полагает, из основ христианского миропонимания. В трактовке Лосева символизм представляет собой "учение о том, что явление есть момент в Сущем же, а именно необходимый, иррациональный момент самой рациональности Сущего". По его мнению, это учение есть истолкованное на языке совр. философии (а именно диалектики Гегеля и феноменологии Гуссерля) апофатическое (отрицательное) богословие. "Мы с диалектической необходимостью, – пишет он, – приходим к понятию Сверхумного Мышления, присутствующего целиком и нераздельно решительно в каждом акте чистого и раздельного мышления. Субъект Сверхумного Мышления все содержит в себе". Мир в отношении к субъекту такого мышления (первосущности, Абсолюту) есть его инобытие, связанное с указанным субъектом по преимуществу не субстанциально, а синергети-чески, т. е. через включенность в единый универсальный процесс энергетического взаимодействия, ибо только в своих энергиях первосущность, так же как и все первозданные сущности (относящиеся к природному, тварному бытию), познаваема. Из апофатической природы сущности у Лосева вытекает отождествление не только сущности со смыслом, но и их обоих с энергией; все эти стороны сущности выражаются символом, наиболее значимой разновидностью к-рого является имя. Имя и слово как раз есть то, что есть сущность для себя и для всего иного. Потому и весь мир, и вся Вселенная есть имя и слово. Определенное развитие и конкретизацию эти идеи получили в работе "Диалектика мифа" (1930). Особенно ценным и плодотворным является осуществленный Лосевым анализ исторических судеб идеи В. в мировой и отечественной философской и богословской мысли (цикл статей по истории философии в "Философской энциклопедии" в 5 т., 1960–1970 гг.; "История античной эстетики" в 8 т., 1963–1992 гг.; "Владимир Соловьев и его время", 1990). Концепция В. представляет собой своеобразный этап в развитии отечественной мысли. В нек-рых отношениях близкие к указанной концепции идеи о единстве всего существующего развивались также в философии рус. космизма (Федоров, Вернадский, А. Л. Чижевский и др.).

Лит.: Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991; Гайденко П. П. Диалектика "теокосмического всеединства" // Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987; Она же. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 37–91, 209–300. Хоружий С. С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. Спб., 1994; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 334–348.

В. И. Кураев

ВЫГОТСКИЙ Лев Семенович (5(17). 11.1896, Орша-; 11.06.1934, Москва) – психолог. В дореволюционный период автор близкого к импрессионизму и экзистенциализму подхода, проявившегося в трактате о "Гамлете", где звучат мотивы об известной "скорби бытия". С 1917 г. – учитель в Гомеле. По своим взглядам В. становится сторонником естественно-научной психологии, ориентированной на учение Сеченова и И. П. Павлова как фундамент, на к-ром должна быть выстроена новая система представлений о детерминации человеческого поведения (Педагогическая психология, 1924, опубликована-1926), в т. ч. при восприятии произв. искусства (Психология искусства, 1925, опубликована -1965). В 1924 г. В. переезжает в Москву, работает в Ин-те психологии, перед к-рым была поставлена задача перестройки исследований на основе философии марксизма. В ст. "Сознание как проблема психологии поведения" (1925) он намечает план исследования психических функций, исходя из их роли в качестве регуляторов поведения, к-рое у человека включает речевые компоненты. Опираясь на положение К. Маркса о различии между инстинктом и сознанием, В. указывает, что благодаря труду происходит "удвоение опыта" и человек приобретает способность "строить дважды: сперва в мыслях, потом на деле" (Педагогическая психология. 1926. С. 177). Понимая слово как действие (сперва речевой рефлекс, затем речевую реакцию), В. усматривает в нем особого социокультурного посредника между индивидом и миром. Он придает большое значение его знаковой природе, благодаря чему качественно меняется структура душевной жизни человека и его психических функций (восприятие, память, внимание, мышление). Из элементарных они становятся высшими. Трактуя знаки культуры как психические орудия, к-рые, в отличие от орудий труда, изменяют не физический мир, а сознание оперирующего ими субъекта, В. предложил экспериментальную программу изучения того, как благодаря этим орудиям развивается система высших психических функций. Данная программа успешно выполнялась им совместно с коллективом сотрудников, образовавших школу В., в центре интересов к-рой было культурное развитие ребенка. Наряду с нормальными детьми В. большое внимание уделял аномальным (страдающим от дефектов зрения, слуха, умственной отсталости), став основоположником особой науки – дефектологии, в разработке к-рой отстаивал гуманистические идеалы. Первым соч., анализирующим закономерности психики в индивидуальном развитии человека, была его работа "Развитие высших психических функций" (1931, опубликована – 1960), где представлена схема формирования человеческой психики в процессе использования знаков как средств регуляции психической деятельности сперва во внешнем взаимодействии индивида с др. людьми, а затем в сфере управления им собственным поведением, способность к чему он обретет благодаря переводу процесса взаимодействия извне вовнутрь (интериоризации). В последующих работах В. делает упор на значение знака, т. е. на сопряженном с ним (преимущественно интеллектуальном) содержании. Благодаря этому подходу, он совместно с учениками разработал теорию умственного развития человека, запечатленную в его главном труде "Мышление и речь" (1934). Эти исследования В. тесно связывал с проблемой обучения и его воздействия на умственное развитие. В этом плане приобрело популярность положение о "зоне ближайшего развития", согласно к-рому только то обучение является эффективным, к-рое "забегает вперед развития", как бы "тянет" его за собой, выявляя возможности ребенка решать при участии педагога те задачи, с к-рыми он самостоятельно справиться не может. Умственное развитие трактовалось В. как нераздельно сопряженное с мотивационным (по его терминологии, аффективным), поэтому в своих исследованиях он утверждал принцип единства "интеллекта и аффекта". Однако реализовать указанную программу ему помешала ранняя смерть. Сохранились лишь подготовительные работы в виде большой рукописи "Учение об эмоциях. Историко-психологическое исследование" (1933), осн. содержание к-рой составляет анализ "Страстей души" Р. Декарта – работы, согласно В., определяющей облик совр. психологии чувств с ее дуализмом низших и высших эмоций. При этом он полагал, что перспективы преодоления дуализма заложены в "Этике" Спинозы. Труды В. отличала высокая методологическая культура. Изложение конкретных экспериментально-теоретических проблем неизменно сопрягалось с философским их осмыслением. Наиболее ярко это сказалось как в соч. о мышлении, речи, эмоциях, так и при анализе путей развития психологии и причин ее кризиса в нач. XX в. В работе "Исторический смысл психологического кризиса" (1927, опубликовано – 1982) он усматривал этот кризис в распаде психологии на отдельные направления, каждое из к-рых предлагает собственное, несовместимое с др. понимание предмета и методов психологии, и считал необходимым для преодоления этого процесса создание особой "общей психологии" как учения об осн. понятиях и объяснительных принципах. На этом

пути, полагал В., психология будет избавлена от спиритуалистических влияний, от всякого рода версий, от несоответствия исследования внутреннего мира субъекта объективному методу и причинному анализу. Под влиянием марксиста Ж. Политцера В. выдвигал проект разработки психологии "в терминах драмы". Драматизм, по В., выражен во внешнем поведении человека (когда происходит столкновение людей, исполняющих различные роли "на сцене жизни") и во внутреннем, напр, при конфликте между умом и чувством. Именно драматизация (в т. ч. столкновение биологического с социальным), а не сама по себе членораздельная речь служит фактором, характеризующим специфику сознания человека в отличие от др. живых существ. Его творческие поиски с началом идеологических репрессий были "заклеймлены" как "идеалистическая ревизия исторического материализма". Еще более суровые обвинения предъявлялись ему с запретом педологии, поскольку, как изучавший психологию ребенка, он считался одним из ее лидеров. Его труды оказались в спецхране и тем самым были изъяты из научного оборота. Только во 2-й пол. 50-х гг. они стали публиковаться, вызывая интерес как в нашей стране, так и за рубежом. Они получили широкий резонанс во мн. дисциплинах, в т. ч. эстетике, семиотике, этнографии, истории культуры, науковедении и др.

С о ч.: Собр. С о ч.: В 6 т. М., 1982–1984.

Л и т.: Пузырей Л. А. Культурно-историческая теория Л. С. Выготского и современная психология. М., 1986; Ярошевский М. Г. Выготский: в поисках новой психологии. Спб., 1993;Зы-годская Г. Л., Лифанова Т. М. Лев Семенович Выготский: Жизнь. Деятельность. Штрихи к портрету. М., 1996 (библ.).

М. Г. Ярошевский

ВЫРУБОВ Григорий Николаевич (31.10 (12.11).1843, Москва -30.11.1913, Париж) – публицист, философ, социолог, естествоиспытатель. Окончил Александровский лицей, в дальнейшем слушал лекции на медицинском и естественном ф-тах Московского ун-та; с 1864 г. – кандидат естественных наук, с 1865 г. – магистр. С сер. 60-х гг. жил гл. обр. за границей, но продолжал сотрудничество с рус. печатными органами: с 1867 по 1883 г. – соредактор фр. позитивиста Э. Литтре в журн. "La philosophic positive" ("Позитивная философия"), где опубликованы его осн. философские работы; с 80-х гг. занимался преимущественно естественными науками; в 1886 г. защитил в Сорбонне докторскую диссертацию; в 1891 г. стал президентом Парижского минералогического об-ва; после 1903 г. занимал кафедру истории науки в Коллеж де Франс. В своих социально-политических взглядах В. ориентировался на эволюционные изменения в об-ве, зависящие от действия непреложных законов исторического развития и от популяризации "положительных" научных знаний. При этом Россия, по его мнению, составляла исключение: применительно к ней В. рассматривал (в духе контовского учения о трех стадиях) наступление революционных идей как симптом ее прогрессивного движения, а "отрицательный фазис" ее развития, естественное следствие прошедшего "теологического" этапа, как и подготовку к ее социальному будущему (вхождение в систему, принятую западноевропейскими народами). Материальное благосостояние и нравственное здоровье масс В. мыслил как цель, к-рую преследует позитивизм, и на этом пути усматривал возможность примирения позитивизма с социализмом, хотя не признавал методов, используемых социалистами. Позитивизм контовского толка, доказывал В., единственная полностью завершенная система философии; опираясь на методы, выработанные науками, только она может привести к истине, поэтому необходимо приложить ее общие принципы к частным сферам, гл. обр. к психологии и социологии. "Позитивная" концепция мира, по В., существует лишь для того, чтобы координировать наличное знание и способствовать получению нового знания. Теория познания представляет собой учение о субъекте и процедурах интеллекта, отыскивающего законы мира: это – не философия, а особая логика, являющаяся частью психологии, к-рая, в свою очередь, есть часть биологии. "Позитивная наука", по В., - единственный путь к познанию человека; антропология, будучи отраслью биологии, должна изучать человека как животное; человека в его социальных функциях изучает история и социология. Исходя из этих позиций, он оценивал материализм как доктрину поверхностную, неглубокую, произвольную, метафизическую. "Мета-физиками" считал В. и нем. идеалистов Канта и Гегеля, причем Кант является, с его т. зр., "самым позитивным из метафизиков"; несмотря на претензии на научность, нем. неокантианство, полагал В., находится вне позитивизма. Резко критиковал он совр. ему пессимистические доктрины, особенно учение Шопенгауэра, к-рое он квалифицировал как "новейший буддизм", и "туманное и даже фантастическое" учение Э. Гартмана,

возрождавшего, по его оценке, "бредни Шопенгауэра".

С о ч.: Предисловие к кн.: Литтре Э. Несколько слов по поводу положительной философии. Берлин, 1865; La philosophie materialiste et la philosophie positive // Philosophie positive, 1879. T. XXII. P. 23–49; La sociologie et sa methode // Ibidem. 1881. T. XXVI. P. 5–25; Les modernes theories du neant: Schopenhauer, Leopardi, Hartmann // Ibidem. P. 161–186.

Л и т.: Тимирязев К. А. Григорий Николаевич Вырубов // Соч. М., 1939. Т. 9. С. 81–97.

В. Ф. Пустарнаков

ВЫШЕСЛАВЦЕВ Борис Петрович (3(15). 10.1877, Москва – 10.10.1954, Женева) – философ, публицист, литературный критик. Учился на юридическом ф-те Московского ун-та, по окончании к-рого в 1899 г. занялся адвокатской практикой. После сдачи магистерского экзамена В. был направлен в Германию, где учился в Мар-бурге в семинарах П. Наторпа и Г. Когена. Вскоре после возвращения в Россию В. в качестве приват-доцента начал читать в Московском ун-те курс политических учений, к-рый до него читал Новгородцев. В предвоенные годы он был известен как "один из самых блестящих дискуссионных ораторов среди московских философов" (Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. London, 1990. Т. 1. С. 261). Защитив свою магистерскую диссертацию "Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии" (М., 1914), В. был избран экстраординарным проф. юридического ф-та; утверждение не состоялось из-за начавшейся революции. В 1922 г. вместе с большой группой ученых он был выслан за границу, где его философское дарование достигло подлинного расцвета. До 1924 г. В. жил в Берлине, где читал лекции в основанной здесь Религиозно-философской академии, а после переезда академии в Париж был приглашен на должность редактора в изд-во ИМКА-Пресс. В 1925 г. он вместе с Бердяевым основал журн. "Путь". В 20-30-е гг. В. нередко разъезжал с лекционными турне по разным странам, где имелись крупные колонии рус. эмигрантов. В 1934 г. в Париже вышел осн. философский труд В. "Этика преображенного Эроса. Проблемы закона и благодати". Предполагался 2-й т. книги, но он не был издан, возможно, не был даже написан. В этом исследовании, продолжающем, а в какой-то степени и возрождающем традиции древнерус. религиозно-нравственного любомудрия, берущие начало от "Слова о законе и благодати" митрополита Илариона, В. поставил своей целью осуществить синтез религии и совр. научной философии. Осн. тезис книги можно сформулировать следующим образом: подлинная сублимация (т. е. преобразование эроса и др. видов чувственных влечений) возможна лишь при наличии Абсолюта. Поэтому системы, в к-рых Абсолют отрицается (напр., фрейдизм и марксизм), заменяют сублимацию "профанацией", т. е. не телесно-физическое возвышают до духовного, а, наоборот, духовное низводят до низшего, материального или физиологического уровня. В "Этике преображенного Эроса" отразилось тогдашнее увлечение В. идеями психоаналитической школы К. Юнга, с к-рым он был лично знаком. В 30-е гг. В. преподавал нравственное богословие в Православном Богословском ин-те в Париже. Во время 2-й мировой войны В. жил в Германии, где участвовал в различных антикоммунистических сборниках, а после войны сблизился с Национально-трудовым союзом (НТС); итогом этого сближения была книга В. "Философская нищета марксизма", изданная в 1952 г. изд-вом "Посев" под псевдонимом Б. Петров (2-е изд. – 1957, 3-е – 1971). После войны В. переселился в Женеву, где прошли последние годы его жизни. В 1953 г. в Нью-Йорке вышло наиболее значительное исследование В., посвященное проблемам социальной философии, – "Кризис индустриальной культуры", где дана острая критика марксизма и капитализма. Посмертно издана одна из самых проникновенных книг В. "Вечное в русской философии" (Нью-Йорк, 1955). Литературное наследие В. невелико по объему. Знавшие его отмечали, что он предпочитал блистать в лекционных залах и беседах, чем трудиться над новыми произв. Тем не менее все написанное В. значительно по своему содержанию. "По тонкости его мысли, по богатству ее оттенков В. можно назвать Рахманиновым русской философии. Без его яркой фигуры созвездие мыслителей религиозно-философского Ренессанса было бы неполным" (Левицкий С. Б. П. Высшеславцев // Грани. 1965. № 57. С. 175). Особое место в наследии В. занимают статьи и брошюры, посвященные творчеству рус. писателей и поэтов, и это вполне закономерно, если учесть, что он не делал принципиального различия между художественным и философским творчеством. На осн. вопрос полемики неославянофилов и неозападников о том, какой должна быть рус. философия, национальной или научной, В. дал такой ответ:

"Основные проблемы мировой философии являются, конечно, проблемами и русской философии. В этом смысле не существует никакой специально русской философии. Но существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения. Разные нации замечают и ценят различные мысли и чувства в том богатстве содержания, которое дается каждым великим философом. В этом смысле существует русский Платон, русский Плотин, русский Декарт, русский Паскаль, русский Кант. Национализм в философии невозможен, как и в науке; но возможен преимущественный интерес к различным… традициям мысли у различных наций" (Вечное в русской философии. С. 7). Интерес В. к творчеству Достоевского и Пушкина обусловлен именно этой его философской установкой. Поэзия Пушкина, по его мнению, есть "поэзия свободы", Достоевский предстает у

В. выразителем "русской стихии". Поэтому В. пытается найти у него ответ о причинах постигшей Россию катастрофы, а у Пушкина – светлые пророчества относительно будущего. И спасти Россию, считает он, может лишь трезвый практицизм и реализм, порожденный "русской стихией" (Русская стихия у Достоевского. Берлин, 1923.

С. 53).

С о ч.: Значение сердца в религии // Путь. 1925. № 1; Наука о чудесах//Там же. № 5; Парадоксы коммунизма//Там же. № 3; Два пути социального движения // Там же. № 4; Религиозно-аскетическое значение невроза // Там же. № 5; Вера, неверие, фанатизм. Париж, 1928; Кришнамурти. Завершение теософии // Путь. 1928. № 14; Христианство и социальный вопрос. Париж, 1929 (2-е изд. – 1962); Сердце в христианской и индийской мистике. Париж, 1929 (см. также: Вопросы философии. 1990. № 4); Внушение и религия // Путь. 1930. № 21; Миф о грехопадении //Там же. 1932. № 34; Проблема власти //Там же. 1934. № 42; Образ Божий в существе человека // Там же. 1935. № 49; Достоевский о любви и бессмертии // Современные записки. 1932. № 50; Этика преображенного Эроса. М., 1994; Соч. М., 1995; Кризис индустриальной культуры: Избр. соч. М., 2006.

Л и т.: Алексеев Н. Н. Б. П. Вышеславцев // Вестник РСХД. 1954. № 35; Архив Б. П. Вышеславцева // Там же; Зеньковский В. В. Б. П. Вышеславцев как философ // Новый журнал. 1955.

№ 40; Крестинский Б. Вышеславцев и критики // Грани. 1956. № 32; Гаврюшин Н. К. Б. П. Вышеславцев и его "философия сердца" // Вопросы философии. 1990. № 4; Сапов В. В. "Рахманинов русской философии" // Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры: Избр. соч. М., 2006.

В. В. Сапов

ВЯЗЕМСКИЙ Андрей Иванович (4(15). 10.1754, Москва -7(19).04.1807, Москва) – государственный деятель, философ. Род. в княжеской семье, получил домашнее "вольтерьянское" образование, после чего поступил на военную службу. В 1773–1778 гг. – командовал Вологодским полком. С 1779 г. – генерал-майор, с 1788 г. – генерал-поручик, с 1798 г. (после перехода на гражданскую службу) – действительный тайный советник. В 1782–1786 гг. путешествовал по Европе, посетив, в частности, лекции известного философа Э. Платнера. В 1790 г. под псевдонимом "Андрей Передумин Колыванов" опубликовал на нем. языке в Альтоне философский трактат "Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру", вызвавший интерес среди нем. философов того времени, но затем забытый (найден и опубликован на рус. языке в 2003 г.). В 1796 г. В. был назначен пензенским и нижегородским наместником, а после упразднения этой должности несколько лет был сенатором в Москве. В. - отец поэта П. А. Вяземского и двух дочерей, одна из к-рых, Е. А. Колыванова, в 1804 г. стала женой Карамзина, с к-рым близко дружил В. Находясь на военной службе, В. поставил перед собой вопрос о причинах "неблагополучия человеческого рода". Он обратился к различным философским трактатам о человеке, но обнаружил, что никто из авторов не мог предложить целостное видение своего предмета. В. решил создать свое учение о человеке. Он предпринял попытку выявить общее ядро природы человека на основе компаративистского анализа эмпирических данных, полученных из разного рода исторических и этнографических источников. В результате такого новаторского по тем временам анализа В. сделал вывод о том, что сущностью человека является стремление к "довольству", проявляющееся на трех уровнях: "животном", "психическом" (включающем сенсорный и несенсорный подуровни) и "духовном",

и составил таблицу соответствующих "сил" или "способностей" человека. Все подобные силы, по В., включают в себя ту или иную потребность, реализация к-рой приносит удовлетворение. Иными словами, все они имеют как волевую, так и чувственную сторону, что позволяет В. допустить наличие у этих "чувств", или сил, одинаковой природы и провозгласить их равную ценность для каждого индивида. В. были чужды попытки выделять к.-л. "высшие" или "низшие" силы души. Он заявлял, что непонимание равнозначности всех человеческих сил, чувств и способностей сдерживает развитие научной психологии. Особое внимание В. уделял таким "духовным" чувствам, как рассудок и воображение, а также одной из важнейших "психических" способностей – "моральному чувству". Воображение В. трактует как способность человека представлять не только реальное, но и возможное и даже невозможное или "чудесное". Эта способность, отличающая человека от животных, поставляет материал рассудку, под к-рым В. понимает способность сопоставления различных абстрактных или конкретных данных, в т. ч. возможных вариантов действия индивида с целью отыскания таких решений, к-рые смогут принести наибольшую пользу этому индивиду в целом, т. е. рассматриваемому во всей совокупности его сил и способностей. Решения, в максимальной степени учитывающие запросы всех человеческих "чувств", причем не только альтруистических, вроде чувства справедливости, но и эгоистических, напр. чувства собственности, получают дополнительное одобрение от "морального чувства". Т. обр., моральным, по В., является действие, в наибольшей степени способствующее соблюдению баланса всех "чувств" или потребностей конкретного индивида. Каждый должен сам выбирать свой путь и нести полную ответственность за свой выбор. По сути, единственным общим этическим запретом является именно требование невмешательства в личный выбор другого (это требование отменяется, лишь если сам индивид нарушает его). Насильственное вмешательство об-ва в жизнь индивида приводит к разбалансировке его чувств (последняя может проистекать и от др. причин – изначальной хаотичности чувств, поспешности при принятии решений и т. п.), результатом к-рой является ряд негативных последствий. Во-1-х, "обнуление" тех или иных чувств рано или поздно вызывает страдание из-за неудовлетворенности соответствующих им стремлений, поскольку эти чувства и стремления не исчезают, а лишь вытесняются из сознания. Во-2-х, неучет запросов всех чувств при непонимании необходимости этого формирует у человека иллюзорное представление о самом себе и мире, что постепенно превращает его в "псевдоличность". В-3-х, человеческие чувства могут развиваться лишь в постоянном столкновении друг с другом, и уход от таких столкновений обедняет и даже омертвляет доминантные чувства. Наконец, акцентирование одних чувств в ущерб др. (такое состояние В. называет "блажью") делает людей невосприимчивыми к тем или иным человеческим потребностям, приводит к активному неприятию последних и агрессивному поведению по отношению к своим ближним. Усматривая исток человеческих бедствий в разбалансировке чувств, В. предлагает свои рецепты изменения ситуации. В индивидуальном отношении он призывает каждого отказаться от к.-л. односторонности и максимально учитывать все многообразие собственных устремлений. В социальном плане он считает обязательным создание условий для свободного развития индивидов и неукоснительное соблюдение "человеческих прав". Это возможно лишь при наличии сильного государства, но несовместимо с революционными потрясениями и "уличной" политикой. Реализация этих положений, по В., позволит прекратить кровопролитные войны и принесет "сладкий мир". В. рассматривал общественный прогресс как продолжение эволюции природы, как путь к гармоническому существованию об-ва. Отражая осн. идеи европейского Просвещения, кн. В. "Наблюдения о человеческом духе…" вместе с тем представляет собой самостоятельную попытку философского обоснования либерализма, оригинальную трактовку истоков "морального чувства", предвосхитившую ряд позднейших идей, связанных, в частности, с поисками т. наз. человеческих универсалий.

Соч.: Koliwanow A. Beobachtungen iiber den Geist des Menschen und dessen Verhaltnis zur Welt. Altona, 1790; Колыва-нов А. Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру. Калининград, 2003.

Лит. Васильев В. В. Загадка Андрея Колыванова // Там же. С. 88–134.

В. В. Васильев

Г

ГАВРИИЛ (в миру Василий Николаевич Воскресенский) (1795, Москва – 10(22).05.1868, Муром) – богослов, считается первым историком русской

философии. Учился в Московской духовной академии (1816–1820), при к-рой был оставлен бакалавром по кафедре философии. После принятия монашества (1821) был переведен в Санкт-Петербургскую духовную академию (1824). В 1825–1827 гг. – ректор Орловской семинарии, затем Могилевской семинарии, был настоятелем казанского Зилантова монастыря (с 1829). С 1835 по 1850 г. – проф. Казанского ун-та, сначала по кафедре церковного права, а затем по кафедре философии. В 1839–1840 гг. в Казани Г. опубликовал "Историю философии", 6-я ч. к-рой посвящена рус. философии. История философии определяется им как "наука, излагающая достопримечательные умозрения о естестве существ и правильно определяющая как заслуги философов, так равно их заблуждения и недостатки, дабы путем учения достигнуть мудрости" (История философии. Ч. 1. С. 3). Каждый народ, полагает он, имеет свой особенный характер, отличающий его от прочих народов, и свою философию, "более или менее наукообразную, или, по крайней мере, рассеянную в преданиях, повестях, нравоучениях, стихотворениях и религии". Рус. народ, считает Г., до бесконечности "привержен к вере, престолу и отечеству, послушен, нерешителен и даже недеятелен там, где подозревает какое-либо зло от поспешности, трудолюбив, хитер, непобедим в терпении, рассудителен. По отношению же к любомудрию отличительный характер его мышления есть рационализм, соображаемый с опытом" (Там же. Ч. 6. С. 5). Как чистые теории идеализма, оторванные от опыта, так и исключительно опыт, принятый за основу философии, приводят к ложным результатам. Истинным же является сосредоточение этих противоположных полюсов в высшем начале. По этому пути, согласно Г., и идет рус. философия. Полагая краеугольным камнем философствования "рационализм, соображаемый с опытом", она "поверяет" его Откровением, поскольку рус. ум "покорился уму беспредельному". Отечественная философия своим возникновением и развитием обязана рус. и греч. духовенству. Благодаря грекам мы "полюбили преимущественно" Платона, европейцы же полюбили преимущественно "диалектические тонкости" Аристотеля и увлеклись схоластикой. Первым учителем русских в философии был, по Г., митрополит Никифор (XII в.), "ученый-неоплатоник", затем идут представители зрелого "любомудрия": Владимир Мономах, Данию Заточник, Нил Сорский, Феофан Прокопович, Сковорода и др. Идея "истории русской философии" и вообще "русской истории философии" давно витала в воздухе. О ее

необходимости говорили современники Сидонский, В. Н. Карпов, Новицкий, поскольку до того времени история философии изучалась в России по переводным изданиям, в к-рых не было и речи о рус. философии. Заслугой Г. явилось то, что он попытался дать систематическое изложение истории рус. философии, как она ему представлялась, причем в качестве источников привлек памятники древне-рус, письменности.

Соч.: История философии Архимандрита Гавриила. Ч. 1–6. Казань, 1839–1840; Русская философия. Ч. 6 / Подгот. текста В. В. Ванчугова. М… 2005; Философия правды. Казань, 1843; Слова поучительные. Ч. 1–2. Казань, 1850.

В. В. Ванчугов

ГАЙДЕНКО Пиама Павловна (30.01.1934, с. Николаевка Донецкой обл.) – специалист по истории философии, философии и истории науки, философии культуры. Д-р философских наук, проф., член-корр. РАН (с 2000). Окончила философский ф-т МГУ (1957) и аспирантуру (1962) того же ф-та. Докторская диссертация – "Эволюция понятия науки с VI в. до н. э. по XVI в." (1982). Работала на философском ф-те МГУ, в Ин-те истории естествознания и техники АН СССР (1969–1988), в Ин-те философии АН СССР (РАН) (с 1988). где в наст. вр. возглавляет сектор исторических типов научного знания. В центре внимания Г. в начальный период деятельности – проблемы человека, истории и культуры в их взаимосвязи. Отношение к истории мысли как к драме идей и драме человеческого существования представлено в контексте философской биографии – в работах о философии М. Хайдеггера, С. Кьер-кегора. Отталкиваясь от проблем о судьбах зап. цивилизации, как они представлены в ментальности совр. западноевропейской философии и культуры, Г. переходит к исследованиям, связанным с проблемой рациональности и ее истоками в западноевропейской науке, с логикой и историей трансформации рациональности, ее культурных типов. На материалах истории науки, ее эволюции в эпоху античности и Нового времени ставится вопрос о содержании концептов "рациональность", "научная рациональность", их трансформациях в Средние века, эпоху Возрождения и Новое время, об онтологическом фундаменте истории развития знания, методологии его философской рефлексии. В этом контексте Г. анализирует также идеи и аргументацию рус. идеализма – В. С.

Соловьева, Франка, Флоренского, Булгакова, Бердяева, П. Б. Струве. Поиском субстанциональности и ее "рациональной меры" определяется, по мнению Г., потенциал рус. философии Серебряного века, к-рая исследуется в ее

работах в контексте европейской философии XVIII–XX вв., начиная с эпохи Просвещения и кончая неокантианством, философией жизни, феноменологией. Ключевая для Г. как исследователя – фигура В. С. Соловьева. Его романтический эстетизм характеризуется как один из истоков культуры Серебряного века (символизма, в частности), а хилиастическая утопия "посюстороннего преобразования вселенной", объединившая Достоевского с Соловьевым, как мощный импульс духовного обновления, движения к "новому религиозному сознанию". Этапом в интеллектуальном поиске Г. стала тема "новой онтологии", представленная как синтез рационально-гуманистической, экзистенциальной и феноменологической установок в философии XX в. Она не принимает характеристику совр. философии как постметафизической, т. е. утверждающей в качестве единственной реальности и сущего процесс становления, превращения, творчества нового. По ее мнению, проблема бытия приобретает в современности новое звучание, без ее решения невозможно преодолеть господства деонтоло-гизированной субъективности, продуктом к-рой является активизм Нового и Новейшего времени в двух его вариантах – социального революционаризма и технократической воли к полному переустройству". Возрождение онтологической тематики, по мнению Г., предполагает рассмотрение человека и человеческого не по принципу его частности, партикулярности, но как способ бытия; тем самым открывается возможность освободиться от иллюзии полной автономности, бесконечного могущества человека, "я" к-рого как абсолютный субъект деятельности противостоит всему сущему как объекту для овладения и использования.

С о ч.: Экзистенциализм и проблемы культуры. М., 1963; Трагедия эстетизма. К характеристике мировоззрения С. Кьер-кегора. М., 1970; Философия Фихте и современность. М., 1979; Эволюция понятия науки: становление и развитие первых научных программ. М., 1980; Эволюция понятия науки. XVII–XVIII вв. М., 1987; Прорыв к трансцендентному. Новая философская онтология XX века. М., 1997; История греческой философии в ее связи с наукой. М., Спб., 2000; История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., Спб., 2000; Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001; Научная рациональность и философский разум. М., 2003; Время. Длительность. Вечность. М., 2006; Философские науки: Методология и история конкретных наук. М., 2007.

Лит.: Маколкин А. Опыт прочтения Керкегора в России и Советском Союзе: от Льва Шестова до Пиамы Гайденко // Философские науки. 2004. № 1.

Е. Л. Петренко

ГАЛАКТИОНОВ Анатолий Андрианович (21.11.1922, Петроград -2001, Петербург) – историк рус. философии, д-р философских наук, проф. Участник Великой Отечественной войны. В 1949 г. окончил философский ф-т Ленинградского ун-та. В 1951 г. защитил кандидатскую диссертацию, посвященную анализу плехановской концепции рус. материалистической философии XIX в. С 1952 г. – старший преподаватель кафедры истории философии ЛГУ, с 1955 г. – доцент, затем проф. этой кафедры. В 1966 г. защитил докторскую диссертацию "История русской философии", написанную в соавторстве с Никандровым. В 1961 г. ими была опубликована одна из первых в советской литературе монографий, посвященных истории рус. философии, в 1966 г. – издана их совместная монография "Идеологи русского народничества", в к-рой показано историческое место философии и социологии народников как предшественников российской социал-демократии. В 1970 г. вышла кн. Г. и Никандрова "Русская философия IX–XIX веков", в к-рой авторы, утверждая, что общие закономерности историко-философского процесса распространяются и на развитие рус. философии, в то же время обращают внимание на ее национальные особенности. В 1979–1989 гг. Г. работал зав. кафедрой философии Ленинградского сельскохозяйственного ин-та. В 1989 г., после смерти Никандрова, вышло 2-е изд. кн. "Русская философия IX–XIX веков", в к-ром Г. акцентировал внимание на национальных особенностях рус. философской мысли.

С о ч.: О серьезных недостатках в освещении отечественной философии // Вопросы философии. 1956. № 6 (в соавт.); История русской философии // Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2 (в соавт.); Методологические проблемы истории русской философии // Философские науки. 1966. № 4 (в

соавт.); Идеологи русского народничества. Л., 1966 (в соавт.); Философские и социологические учения революционного и либерального народничества // История философии в СССР: В 5 т. М., 1968. Т. 3 (в соавт.); Русская философия IX-XIX веков. Л., 1989 (в соавт.); Органическая теория как методология социологической концепции Н. Я. Данилевского в книге "Россия и Европа" // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Спб., 1995.

Г. В. Жданова

ГАЛИЧ Александр Иванович (4(15).06. 1783, Трубчевск Орловской губ. – 9(21).09.1848, Царское Село) – философ, эстетик. Его настоящая фамилия – Говоров, но, следуя обычаям духовных учебных заведений, он, поступив в семинарию, переменил ее на Никифоров (в память о деде). Впоследствии же, поступив в Йетербургский педагогический ин-т, переименовал себя в Галича. В 1808 г. был отправлен на учебу в Германию. К этому времени относится его увлечение Шеллингом. После возвращения в 1813 г. им была представлена диссертация на кафедру философии Педагогического ин-та. С 1817 г. Г. -экстраординарный проф. кафедры философии в Петербургском ун-те. В 1818–1819 гг. выходит в свет его "История философских систем" в 2 ч., в к-рой (особенно во 2-й ч.) он следует идеям шеллинговской философии. К 1825 г. относится его работа "Опыт науки изящного", а к 1834 г. – "Картина человека", являющаяся наиболее самостоятельным его трудом. Обвиненный в безбожии и чуть ли не в пропаганде революционных идей, Г. в 1837 г. был уволен из ун-та. Дальнейшая судьба его печальна. Вследствие крушения научной карьеры он был вынужден бедствовать, не сложилась и его семейная жизнь, к тому же сгорели две его рукописи: "Наука общих прав" и "Философия истории человечества". Умер он в Царском Селе от холеры. Г. часто причисляют к явным последователям шеллингианства в России, однако его нельзя назвать чистым "шеллингианцем". Поставив перед собой задачу создать "человековедение", оригинальную антропологическую концепцию, он считал, что не только философия, но даже богословие нуждаются в антропологическом обосновании. Он пытался рассмотреть человека с возможно более широкой т. зр., примерно соответствующей той, к-рая была установлена для антропологии И. Кантом. Начало человека, считает он, это верховное звено в историческом процессе. Человек в своем развитии еще не достиг тех целей, к-рые перед ним стоят, т. е. далек от соответствия заложенной в нем природе. Исходя из того, что человек состоит из духовной и телесной природы, он различает в нем "первоначальное" (от Бога) и "производное" начала. Пытаясь разобраться в природе психических явлений, Г. опирается на данные естествознания. Мышление он тесно связывает с чувствами, поскольку познание истины возможно только в результате их совокупной деятельности. Эстетика разрабатывалась Г. в русле романтических идей. Он определял ее как "философию изящного", наделяя последнее объективно-сущностным смыслом. Прекрасное для него – это воплощение духовного, божественного начала, обладающее самоценностью. Эстетическое восприятие объединяет, по его мнению, чувство, ум и волю. Отсюда и художественность должна совмещать в себе и чувственное наслаждение, и идею научной работы, и нравственный подвиг. Можно сказать, что Г. вплотную подходит к теории "искусства для искусства".

Соч.: История философских систем: В 2 ч. Спб., 1818–1819; Картина человека. Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий. Спб., 1834; Опыт науки изящного. Спб., 1825.

Л и т.: Никитенко А. В. Александр Иванович Галич. Спб., 1869; Каменский З. А. А. И. Галич. М., 1995.

В. И. Приленский

ГАННУШКИН Петр Борисович (24.02 (8.3). 1875, д. Новоселки Пронского у. (ныне Рязанская обл.) – 23.02.1933, Москва) – психиатр, создавший в отечественной психиатрии свою собственную школу. Окончил медицинский ф-т Московского ун-та (1898). Ученик С. С. Корсакова (1854–1900) – основоположника московской научной школы психиатров и В. П. Сербского (1858–1917) – основоположника судебной психиатрии в России. Научная деятельность Г. началась с т. наз. большой психиатрии. В 1904 г. он защитил диссертацию на тему "Острая паранойя". Постепенно его интересы переключились на проблемы пограничной психиатрии, на решение вопроса о границах душевного здоровья. Он явился создателем учения о пограничных состояниях, наиболее полно представленного в труде "Клиника психопатий, их

статика, динамика, систематика" (М., 1933). В 1918 г. Г. был избран проф. психиатрии Московского ун-та. Научное наследие Г. представляет особый интерес для социальной психиатрии – науки, находящейся на стыке медицины и социологии. Признавая конечной целью медицины не врачевание, а предупреждение, профилактику, Г. отмечал, что при этом "врачевание отдельного члена общества ввиду оздоровления всего общества оказывалось бы излишним". Г. утверждал, что нет ни одной стороны общественной жизни, где можно было бы обойтись без психиатра. Он указывал на такие проблемы, как вопросы культуры и цивилизации; половая жизнь человека, брак и половая гигиена; алкоголизм и наркомания; вопросы производственной гигиены; учение о самоубийстве; наконец, на такие факторы общественной жизни, как война и революция. "Война, – считал Г., - это травматическая эпидемия и для военного состава, и для всего гражданского населения". Что касается революции, к-рая "уничтожает прежние, веками нажитые навыки и устои", то ее воздействие не может не сказаться на психическом равновесии множества людей. Говоря о феномене религии, Г. в ранней работе "Сладострастие, жестокость и религия" (1901), запрещенной цензурой, указывал на близость т. наз. религиозного чувства к весьма земным чувствам злобы и половой любви. Он отмечал (в частности, на примере Ивана Грозного), что преступные и жестокие люди часто бывают очень религиозными, а люди религиозные и фанатичные – жестокими. Психика населения, подверженная влиянию социальной жизни, и сама является своеобразным социальным фактором. Г. указывал, что в промежуточной области, "пограничной полосе" между душевным здоровьем и душевной болезнью существует много переходных ступеней. Поскольку психиатрия имеет дело с людьми, к-рые временно или постоянно пребывают в этой области, это сближает ее со всеми сторонами общественной жизни. Пограничные типы сыграли большую роль в истории науки, искусства, литературы. Г. отмечал, что присущие почти всем "нормальным" людям те или иные психопатические черты тем резче, чем ярче выражена индивидуальность. В процессе научной и художественной деятельности участвуют два фактора: среда (эпоха) и творческая личность. Историю интересует только творение, а не биологическая ценность творческой личности, и здесь не следует смешивать биологическую и социологическую т. зр. Г. указывал на связь психиатрии с др. науками о человеке, особенно с антропологией и социальной психологией, подчеркивая, что изучение характеров и темпераментов, как нормальных, так и патологических, должно вестись совместно психологами и психиатрами. Давая определение психопатическим личностям, Г. отмечал, что они с юности, с момента формирования представляют ряд особенностей, к-рые отличают их от т. наз. нормальных людей и мешают им безболезненно для себя и для др. приспособляться к окружающей среде. Учение о психопатиях имеет не только узкомедицинское, но и социальное значение, в частности для решения проблемы преступности. Г. критиковал учение Ломброзо о "прирожденном преступнике", замечая, что нет оснований считать всех преступников психопатами. Говоря о лечении психопатий, он утверждал, что здесь собственно терапевтические мероприятия почти полностью растворяются в профилактических, и указывал на громадную роль алкоголизма и сифилиса в происхождении психопатий. Он подчеркивал значение правильного воспитания в лечении психопатий и полагал, что до 25–30 лет еще возможны серьезные изменения личности в сторону большей психической устойчивости. Решающее значение здесь имеют условия жизни, среда, общие социальные установки, правильно организованный труд. Учение Г. о пограничных состояниях получило развитие в совр. концепции акцентуированных личностей. С о ч.: Избранные труды. М., 1964.

Лит.: Леонгард К. Акцентуированные личности: Пер. с нем. Киев, 1981; Памяти П. Б. Ганнушкина // Сборник трудов психиатрической клиники I Московского медицинского ин-та. М., 1934. Вып. 4; Проблемы личности. Материалы симпозиума. М., 1970. Т. 2. С. 277–288.

А. Н. Голубев

ГАЧЕВ Георгий Дмитриевич (1.05.1929, Москва) – философ, культуролог, эстетик, д-р филологических наук, ведущий научный сотрудник Ин-та славяноведения и балканистики РАН. В трудах Г. выдвигаются идеи ускоренного развития культуры, национальных образов мира, гуманитарного комментария к естествознанию, экзистенциальной культурологии и привлеченного мышления. Согласно развиваемой Г. концепции, ускоренное развитие культуры в странах Вост. Европы XIX в. и Азии в стяженном виде воспроизводит стадии мирового духовного развития. Главный труд Г. - многотомная серия "Национальные образы мира". Всякая национальная целостность понимается как Космо-Психо-Логос, т. е. как единство местной "природины", характера народа

и склада мышления. Описание ведется на "метаязыке 4 стихий" ("земля", "вода", "воздух", "огонь"), охватывая и материальную культуру, и духовную символику (образность в искусстве, язык науки, метафоры в терминах философии). Задавшись вопросом "как сказывается национальная ментальность в "точных" науках?", Г. стремится "построить мост" между естествознанием и гуманитарной культурой в стремлении к целостной картине мира. При этом, считает он, сохраняется целостность и в стиле мышления (в нем – синтез образного и рассудочного, метафоры и понятия), и в личности: автор в рефлексии обнаруживает, что его теоретические построения сублимируют ситуации его личной жизни, так что свое мышление он называет "при-влеченным", а культурологию – экзистенциальной; его трактаты – внутри дневника "жиз-немыслей".

Соч.: Образ в русской художественной культуре. М., 1981; Национальные образы мира. М., 1988; Русская дума: Портреты русских мыслителей. М., 1991; Русский Эрос. М., 1994 (2-е изд. М., 2004); Америка в сравнении с Россией и Славянством. М., 1997; Евразия – космос кочевника, земледельца и горца. М., 1999; Ментальное™ народов мира. М., 2003.

П. В. Алексеев

ГЕГЕЛЬ В РОССИИ. Наивысший уровень интереса к гегелевской философии относится к 30-40-м гг. XIX в. Одним из первых упоминаний о Г. как о "знаменитейшем муже" совр. философии, вышедшем из Шеллинго-вой школы (известно, что интерес ко взглядам Шеллинга приходится на 10-20-е гг.), была ссылка Галича в "Истории философских систем" (Спб., 1819). Особенно высоко была им оценена гегелевская "Наука логики". В 1821 г. в журн. "Благонамеренный" (орган Вольного общества любителей российской словесности) высказывалась критика в адрес философских обзоров "Вестника Европы", завершающихся Кантом и не воздающих должной оценки философским учениям Фихте, Шеллинга и Г. Очень близкую т. зр. с высокой оценкой Шеллинга, Окена и Г. высказал в своем журн. "Мнемозина" Одоевский. Определенную роль в истории пропаганды "гегелизма" сыграл "Телескоп" Надеждина, но наибольшее значение имел "Московский наблюдатель", к-рый поставил перед собой задачу освещения всех сторон рус. общественной жизни и литературы с т. зр. гегелевской философии. Среди солидных публикаций о ней в рус. журналах обращают на себя внимание исследования Редкина "Обозрение гегелевской логики" (Москвитянин. 1841. Ч. 4. № 8), "Взгляд на философию Гегеля" (Православное обозрение. 1861. Т. 1), а также его 7-томный труд "Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще" (Спб… 1889–1891), содержащий обширный текстологический и аналитический материал о философии Г. Заметную роль в распространении гегелевских идей сыграл Белинский и журн. "Современник", на страницах к-рого появилась первая рус. публикация Гегеля – "Гимназические речи". Центрами изучения гегелевской философии стали кружки Станкевича (после отъезда Станкевича за границу его возглавил М. А. Бакунин) и Герцена – Огарева. Следует отметить, что философская переписка Герцена и Огарева по своей глубине и содержательности является одной из ярчайших страниц рус. гегельянства. Тема гегелевской философии была центральной также в философско-ли-тературных салонах Павловых, Елагиной, Чаадаева. Именно в этих кружках и салонах произошло разделение представителей рус. мысли на славянофилов и западников, к-рое в самом общем плане соответствовало установившейся поляризации между приверженцами шеллингианской и гегелевской системам. Конечно, подобные градации очень условны и очерчивают лишь самую общую границу философских тенденций. Период 30-40-х гг. не фиксирует рамок рус. гегельянства, а характеризует только время общего интереса к гегелевской философии, к-рый, перестав быть таковым, сохранился на протяжении всего XIX в. и с определенными интервалами возрождался и затихал в XX в. Определенный интерес к гегелевскому учению, положительный или отрицательный, испытали почти все течения рус. мысли XIX и XX вв. Напр., философские симпатии ведущих теоретиков почвенничества разделились традиционным образом – шеллинги-анская основа "органической критики" Григорьева и консервативное гегельянство Страхова. В России всегда был велик интерес не только к философии самого Г., но и к историческим судьбам его школы. Особенную известность в России имели соч. т. наз. левых гегельянцев. Рус. критики гегельянства неоднократно подчеркивали, что следование шаг за шагом букве философской системы Г. неизбежно приведет к материализму и атеизму. Возможно, что такой ход мысли объясняет интерес к учению Г. со стороны представителей рус. философского материализма. Особенно тщательную проработку в историко-философской литературе получила тема "Гегель и

Чернышевский". Автор "Эстетического отношения искусства к действительности", "Что делать?" и "Полемических красот" был страстным критиком философского идеализма, в т. ч. и системы абсолютного идеализма Г., завещав борьбу за чистоту материалистического миросозерцания таким своим последователям, как Антонович, к-рый в работе "О гегелевской философии" (Спб., 1861) в определенной мере превзошел своего учителя, упростив и вульгаризировав ряд проблем гегелевской философии. Как ни странно, устойчивый интерес к гегелевской философии в XIX в. не сопровождался активной публикацией переводов его трудов. Помимо вышеупомянутых "Гимназических речей" были переведены лишь: "Курс эстетики, или Наука изящного" (Т. 1–3. М., 1859–1860), "Энциклопедия философских наук в кратком очерке" (М., 1861–1864. Т. 1–3). Значителен был интерес к гегелевской философии в среде духовно-академической и университетской философии. Изучение философии Г. было обязательным для историко-философских курсов академий и ун-тов. Так, большим поклонником гегелевской философии являлся Гогоцкий, выбравший в качестве темы докторской диссертации "Обозрение системы философии Гегеля" (Киев, 1860) и уделивший ей много места на страницах своего "Философского лексикона". О взглядах Г. немало писали в своих соч. такие представители духовно-академической философии, как Юркевич, Голубинский, Кудрявцев-Платонов. Видным гегельянцем во 2-й пол. XIX в. был Чичерин. Идеями гегелевской философии пронизаны его "Философия права" и "Курс государственной науки", в своих философских работах он развил и дополнил отдельные положения гегелевской системы. Ошибка Г., по мнению Чичерина, состояла в том, что он "начинает с крайнего отвлечения, с понятия бытия, т. е. со второй части процесса" (Наука и религия. М., 1879. С. 72–73). Т. зр. консервативного гегельянства была доминирующей почти во всех оценках Чичерина. Сложным и неоднозначным было отношение к Г. у В. С. Соловьева. Его общая антигегелевская установка сформировалась уже в магистерской диссертации "Кризис западной философии", в к-рой Г. и его философская система воспринималась как вершина западноевропейского рационализма. С другой стороны, статья Соловьева о Г. в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона свидетельствовала о том, что рус. мыслитель понял и разобрался в гегелевской философии намного глубже и полнее мн. из приверженцев и последователей нем. философа. К рус. консервативному гегельянству часто относят Дебольского – автора таких соч., как "О диалектическом методе" (1872), "Логика Гегеля в ее историческом основании и значении" (1912). Однако осн. его философская работа "Философия феноменального формализма" (1892–1895), построенная на обильном гегелевском материале, была уже преодолением гегельянства и переходом к кантианскому стилю философствования. Призыв О. Либмана "назад к Канту" вызвал в России широкий интерес к различным школам неокантианства и привел к ослаблению интереса к гегелевской философии. Метафизика всеединства Соловьева породила в России историко-философскую традицию создания самостоятельных учений о всеединстве Бога, мира и человека (Булгаков, Флоренский, Франк, Карсавин). Все вышеперечисленные мыслители, а также Бердяев, Е. П. Трубецкой и мн. др. в своих работах в той или иной форме дали критическую оценку гегелевской философии, подчеркивая в то же время высокую значимость этой философской системы и используя отдельные ее положения и выводы в собственных философских построениях. Критическое отношение к философскому учению Г., связанное с возрождением интереса к философии Канта и к философским учениям таких неокантианцев, как Г. Коген, Г. Риккерт, П. Наторп, было отчасти прервано в 1910 г. докладом В. Виндельбанда "Возрождение гегельянства" и его попыткой обосновать программу нового общеевропейского философского движения. В России эта тенденция нашла свое отражение в докторской диссертации Новгородцева "Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве" (1901), а также в соч. последнего крупного исследователя Г. в России нач. XX в.-И. А. Ильина. Его труд "Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека" (1918. Т. 1–2) был лебединой песней рус. идеалистического гегельянства. Именно его изложением и анализом завершился обзор Яковенко "История гегельянства в России" (Прага, 1938–1939, на нем. языке). История материалистической интерпретации гегелевского философского наследия в СССР осуществлялась в рамках марксистско-ленинской идеологии. Была создана огромная по объему традиция материалистического прочтения Г. с акцентом на его диалектическом методе. Она не может быть оценена однозначно, поскольку имела свои взлеты и падения, периоды откровенной вульгаризации и периоды утонченного анализа (Ильенков, Г. С. Батищев, Малшрдашвили). В кон. 60-х гг. XX в. возникли и функционировали гегелевские кружки в Институте философии АН СССР под руководством Ильенкова и в Московском ун-те под руководством Д. И. Киреева. Особенно много публикаций о Г. появилось перед X Международным гегелевским конгрессом 1974 г., состоявшимся в Москве.

Лит.: Гшяров-Платонов Н. П. Онтология Гегеля // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 8; Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М., 1918. Т. 1–2; Спб., 1994; Колубовский Я. Н. О русских гегельянцах // Ибервег-Гейнце. История новой философии в сжатом очерке. Спб., 1890; Чижевский Д. И. Гегель в России. Париж, 1939; Гегель и философия в России. М., 1974; Систематический указатель литературы о Гегеле: Русская литература XIX – нач. XX века: Советская литература (1917–1974). М., 1974.

А. И. Абрамов

ГЕРЦЕН Александр Иванович (25.03 (6.04). 1812, Москва -9(21).01.1870, Париж) – писатель, мыслитель, общественный деятель. На формировании взглядов Г. в период обучения в Московском ун-те сказалось его участие вместе с Огаревым (их знакомство, переросшее в дружбу, произошло ок. 1823 г.) в кружке, где обсуждались философские и политические проблемы, социалистические идеи Сен-Симона, события Французской революции. "Сен-симонизм лег в основу наших убеждений и неизменно остался в существенном", – писал Г. В 1834 г. членов кружка арестовали и обвинили в создании тайной организации, имевшей целью свержение существующего строя. Г. был сослан под надзор полиции. В 1842 г. ему разрешили переехать в Москву, где он написал свои первые философские соч. В "Дилетантизме в науке" (1842–1843) он противопоставил идее славянофилов о необходимости подчинить философию религии мысль о соединении философии с естествознанием и знания с массами (одействотворение философии). Рассматривая историю науки и философии, Г. показал, что массы всегда были поглощены добыванием материальных средств существования, а наука стала достоянием немногих. Возник разрыв между "кастой" ученых и остальным человечеством, что с необходимостью приводило к борьбе как к неизбежному элементу исторического процесса. Только соединение науки с массами снимает это противостояние "духа" и "материи". Проблема преодоления дуализма духа и материи решается Г и в "Письмах об изучении природы" (1845–1846), где он развивает мысль о союзе философии и естествознания, подчеркивая невозможность развития философии без опоры на естествознание и неспособность последнего создать истинную картину мира без овладения философской диалектикой. Имея в виду в первую очередь философию идеалистическую, вершиной к-рой были тогда взгляды Гегеля, Г. отмечал заслугу этой философии в создании диалектической формы познания, в разработке идеи развития. Беда ученых-эмпириков, подчеркивал он, в том, что они не видят в природе развития разума, для них разум есть свойство только человеческое и потому субъективное, отсюда бытие и мышление распадаются у них на противостоящие друг другу внешним образом объект и субъект. Г. же считал, что разум не противостоит природе как нечто внешнее, а есть осознание ею самой себя. Отвергая идеалистическое решение проблемы тождества мышления и бытия и не принимая характерного для эмпиризма (т. е. существовавшего тогда материализма) разрыва между субъективным разумом и объективным бытием, Г. пытался вывести мышление, логику непосредственно из развития природы и попадал, т. обр., в тупик натурализма, ибо оставлял за пределами анализа социальную деятельность человека. Хотя уже в 1847 г. он приходит к выоду, что сознание, разум не есть результат развития природы, что разума "нет ни в природе, ни вне природы", что разум есть результат развития человека, его мозга. В дальнейшем (в 60-е гт.) он развил свои философские взгляды, признав значение для понимания человека изучения исторического развития об-ва. Он приходит к пониманию того, что сознание есть не только свойство мозга, но и продукт исторического развития человечества. Человек – не только физическое тело, подчиняющееся общим законам природного мира, он живет в об-ве и является существом нравственным, а потому изучать его поведение должна социология, к-рой предстоит вырвать человека "из анатомического театра, чтобы возвратить его истории". Ибо история, об-во имеют свои законы, и "общественный человек ускользает от физиологии; социология же, напротив, овладевает им, как только он выходит из состояния животной жизни". В 1847 г. Г. навсегда покидает Россию, но до конца своих дней он жил ее интересами, думая о преобразованиях, к-рые привели бы ее на путь свободы и процветания. Об этом свидетельствуют его обширная переписка, тесные контакты с представителями рус. освободительного движения, особенно с М. А. Бакуниным после приезда последнего в Лондон в 1861 г. В 1853 г. Г. основал в Лондоне Вольную русскую типографию, в к-рой стал печатать произв., запрещенные на родине цензурой, с 1855 г. издавал альманах "Полярная звезда", а с 1857 по 1867 г. вместе с Огаревым – газ. "Колокол". Полагая, что социалистическое общественное устройство в большей степени, чем любое другое, обеспечивает

социальную справедливость, он пережил мучительное разочарование, убедившись, после поражения революции 1848 г. во Франции, что идея частной собственности имеет глубокие корни. Г. пришел к выводу, что идея социализма, созревшая на зап. почве, может осуществиться там, где найдет более благоприятные условия, а именно в России на основе крестьянской общины, но общины, освобожденной от государственной опеки и существенно преобразованной на основе западноевропейской науки. "На это влияние человека и науки мы обращаем особое внимание, оно чрезвычайно важно", — подчеркивал Г. При этом он развил мысль Чаадаева о том, что отсталость России может стать ее преимуществом, ибо, усвоив достижения западноевропейской науки, она сможет избежать тех негативных моментов, к-рые сопутствовали движению зап. об-ва вперед, и даже миновать стадию буржуазного развития в том виде, в каком она проявлялась в Зап. Европе. Эта мысль основывалась на убеждении, что в истории действуют законы, обязательные для всех стран и народов, поэтому все народы должны пройти теми же фазами развития, к-рыми прошли ушедшие вперед народы. Но поскольку действие исторических закономерностей зависит от деятельности людей, в исторической жизни различных народов наблюдается огромное разнообразие и не все народы должны полностью повторить все фазы, пройденные ушедшими вперед народами. "Я решительно отрицаю необходимость подобных повторений, — писал Г. в 1854 г. — Мы можем и должны пройти через скорбные трудные фазы исторического развития наших предшественников, но так, как зародыш проходит низшие ступени зоологического существования". Все эти идеи явились предпосылкой создания теории русского "крестьянского" социализма, разработанной Г. в 1849–1855 г. и представленной в работах "Россия", "Русский народ и социализм", "О развитии революционных идей в России", "Крещеная собственность" и др. В своей теории социализма Г. синтезировал нек-рые идеи славянофилов, Гакстгау-зена, описавшего крестьянскую общину, и европейские социалистические учения. Одним из первых среди деятелей рус. освободительного движения Г. понял неоправдан-ность революционного насилия без понимания перспектив социального развития, без преобразования народного сознания. Кровавый опыт революции 1848 г., писал Г., "взошел у меня в плоть и кровь". И с тех пор он не устает выступать против "вспышкопускательства", к-рым особенно грешил Бакунин. Насилие способно только расчищать место для будущего, говорил Г., для социального созидания необходимы "построяющие идеи", нужно развитое народное сознание. "Нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены внутри", — утверждал он. Постоянно подчеркивая важность воспитания в процессе преодоления привычек и традиций прошлого, основанных на угнетении и эксплуатации, Г. не уставал подчеркивать, что главной целью общественного движения должно быть обеспечение свободы лица. "На ней и только на ней может вырасти действительная воля народа. В себе самом человек должен уважать свою свободу и чтить ее не менее, как в ближнем, как в целом народе". Деятельность и литературное творчество Г. оказали огромное влияние на развитие рус. философской и общественной мысли, причем самых разных направлений. Под влиянием теории "рус. социализма" находилось большинство народнических организаций. За признание Г. своим предшественником боролись российские социал-демократы. Но и непримиримые противники как народничества, так и марксизма находили у Г. много ценных и близких им идей. Так, К. И. Леонтьева привлекали мысли Г. о культуре и о пагубном на нее влиянии буржуазии, а Бердяева — его идеи о свободе личности. Ценили Г. и такие разные по своим философским воззрениям рус. философы, как Булгаков и Шпет. А без ссылок на автобиографическую эпопею Г. "Былое и думы" не обходился ни один исследователь истории рус. философской мысли сер. XIX в., даже такой религиозно убежденный мыслитель, как Флоровский, и тот ссылался на Е. как на высочайший авторитет в оценке тех или иных явлений философской жизни XIX в. И безусловно прав Бердяев, когда пишет, что Г. и Белинский имеют "центральное значение для русской судьбы", а Г. "если и не самый глубокий, то самый блестящий из людей 40-х годов" (О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 92, 94). Булгаков называет Г. "нашим национальным героем", "одной из самых характерных фигур, в которых воплотились многосложные противоречия противоречивого XIX века" (Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 95).

С о ч.: Собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1966; Соч.: В 2 т. М" 1985–1986.

Л и т.: Плеханов Г. В. Философские взгляды А. И. Герцена // Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1958. Т. 4; Ленин В. И. Памяти Герцена // Поли. собр. соч. Т. 21; А. И. Герцен. 1870 — 21 янв. 1920 (Сб. статей). Пг., 1920; Шпет Г. Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921; Пипер Л. О. Мировоззрение Герцена: Историко-философские очерки. М.; Л., 1935; Володин А. И. Герцен.

М., 1970; Он же. Александр Герцен и его философские искания // Герцен А. И. Соч.: В 2 т. М, 1985. Т. 1; Смирнова З. В. Социальная философия А. И. Герцена. М., 1973; Павлов А. Т. От дворянской революционности к революционному демократизму: идейная эволюция А. И. Герцена. М., \911,Онже. А. И. Герцен – родоначальник русского крестьянского утопического социализма // История русского утопического социализма XIX века. М… 1985; Берлин И. А. И. Герцен // Новое литературное обозрение. 2001. № 49; Нович И. С. Молодой Герцен. Страницы жизни и творчества. 2-е изд. М., 1986; Lampert E. Studies in Rebellion. L., 1957; Malia M. Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism. Cambridge (Mass.), 1961; Kline G. Herzen, Alexander Ivanovich // Encyclopedia of Philosophy. L.; N. Y., 1967. Vol. 3. P. 494–495; Gavin W. Herzen and James. Freedom as Radical //Studies in Soviet Thought, 1974. N 3; Weidemeier W. C. Herzen and Nietsche: A Link in the Rise of Modern Pessimism // Russian Review, 1977. Vol. 34. N 4; Acton E. Alexander Herzen and the Role of the Intellectual Revolutionary. Cambridge, 1979.

А. Т. Павлов, А. В. Павлов

ГЕРШЕНЗОН Михаил Осипович (Мейлих Иосифович) (1 (13).07.1869, Кишинев – 19.02.1925, Москва) – историк, исследователь рус. общественной мысли, философ. Автор популярных в нач. XX в. историко-биографических соч., посвященных жизни рус. дворянства эпохи Александра I и Николая I, судьбам современников Пушкина и Герцена, творческой эволюции рус. мыслителей: западников и славянофилов. Издатель соч. Чаадаева и Киреевского, писем А. И. Эртеля, архива Н. А. и Н. П. Огаревых. Составитель 6-томного собрания документов и материалов из истории рус. культуры "Русские пропилеи" (М., 1915–1919; в дополнение к нему был опубликован сб. "Новые пропилеи", 1923). Автор переводов прозы Ф. Петрарки, "Всеобщей истории" Э. Лависса и А. Рембо, соч. Г. Лансона, Ф. Паульсена, К. Белоха. Г. окончил частное еврейское училище, гимназию. В 1887 г. поступил в политехникум в Берлине, прослушал всего 2 курса, а в 1889–1894 гг. учился на историческом отд. историко-филологического ф-та Московского ун-та, специализируясь по древн. истории. В 1904 г. Г. стал редактором отдела журн. "Критическое обозрение". В 1907–1908 гг. заведовал литературным отделом журн. "Вестник Европы", где вел ежемесячные обозрения. Как публицист выступал в газ. "Русская молва" (1912–1913) и "Биржевые ведомости" (1915–1917). Г. создал ряд исторических произв. о героях эпохи 20–40-х гг. XIX в. в России: "История Молодой России" (М., 1908), "П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление" (Спб., 1908), "Жизнь В. С. Печерина" (М., 1910), "Образы прошлого" (М., 1912), "Грибоедовская Москва" (М., 1914), "Декабрист Кривцов и его братья" (М., 1914). В них особое внимание он уделил описанию внутреннего мира своих героев, их душевных переживаний. На метод исторических исследований Г., так же как на мировоззрение в целом, оказала влияние концепция творческой личности Т. Карлейля, изложенная в его кн. "Герои, почитание героев и героическое в истории". Вслед за Карлейлем Г. полагал, что именно в индивидуальном мировосприятии человека наиболее ярко проявляется дух времени: "Изучить смену общественных идей в их сущности… значит изучить эти идеи в индивидуальной углубленности, в лице их типических представителей" (История Молодой России. С. 2). Переломным для Г. оказался 1909 г., когда по его инициативе вышел в свет сб. "Вехи", посвященный критике миросозерцания интеллигенции. Негативная реакция в об-ве на сборник и, в частности, на опубликованную в нем статью Г. "Творческое самосознание" (содержащую скандально знаменитое, хотя и в большинстве случаев неверно понятое, "благословение" власти, штыками защищающей интеллигенцию, помимо ее воли, от народа) повлекла за собой уход Г. из либерального "Вестника Европы" и сближение с религиозно-философскими кругами. В 1910 г. Г. сотрудничал в возглавляемом Е. Н. Трубецким и Булгаковым изд-ве "Путь". Однако с деятелями религиозного возрождения Г. разошелся в оценке войны 1914–1918 гг. и Октябрьской революции 1917 г. Г. категорически не принял войну, и тот воинственно-патриотический порыв, к-рым были охвачены его коллеги по изд-ву "Путь": Бердяев, Булгаков и особенно Эрн (с его знаменитым "время славянофильствует"), остался ему чужд. Большевистскую революцию Г. в отличие от остальных веховцев встретил сочувственно, хотя одобрения советской власти публично он не высказывал. После революции Г. был одним из организаторов и первым председателем Всероссийского союза писателей, председателем литературной секции Академии художественных наук, основанной Брюсовым. Плодом исследований Г. творчества Пушкина стали работы "Мудрость Пушкина" (М., 1919) и "Видение поэта" (М., 1919). В кон. 10- нач. 20-х гг. вышли осн. философские произв. Г.: "Тройственный образ совершенства" (М., 1918), "Переписка из двух углов" (Пг., 1921, в соавт. с В. И. Ивановым),

"Ключ веры" (Пг., 1922), "Гольфстрем" (М., 1922), "Судьбы еврейского народа" (Пг.; Берлин, 1922). Стремление к непосредственно-индивидуальному восприятию мира, интимно-личностному переживанию культуры явилось наиболее характерной чертой мировоззрения Г., определившей своеобразие и внутренний мотив его религиозно-философских исканий. Равнодушный к умозрительной, отвлеченно-рассудочной философии, он полагал, что истинный смысл имеют лишь те метафизические и религиозные постулаты, к-рые укоренены в "чувственно-волевом ядре" человеческой личности – "бессознательной воле", подчиненной "мировому космическому закону" и составляющей нижний, глубинный, онтологически наиболее фундаментальный "ярус" человеческого духа. Только тесное "инстинктивно-принудительное соответствие с врожденными особенностями" индивидуальной воли сможет сделать, по Г., отвлеченную идею "внутренним двигателем… жизни", т. е. "в противоположность чисто умозрительной… мертвой идее" – "идеей-чувством", "идеей-страстью" (Вехи. М., 1909. С. 82). Кроме "бессознательной воли", человеческий дух составляют еще 2 яруса: Я, личность, слагающаяся из "конкретных желаний, усмотрений и хотений" отдельного человека, и самосознание, содержащее, по мнению Г., уже не только "идеи и влечения, из глубины взошедшие в сознание", но и "чужеродные, занесенные извне". Человеческое сознание, хотя и коренится в "бессознательной воле", обладает тем не менее относительной самостоятельностью в постижении истины. Это позволяет человеку отклоняться от предписаний Божественного космического закона, запечатленного в его сердце. Раздвоение разума и воли, подмена живой истины, "истины-страсти", отвлеченными, рассудочными, зачастую заимствованными идеями или убеждениями оказывает разрушительное воздействие на человеческую личность. Так, российские интеллигенты, направив все свои силы на внешнюю политическую деятельность, забыв об устроении своего духа, оказались неспособны ни противостоять давлению власти (реакции, наступившей после поражения революции 1905–1907 гг.), ни достигнуть взаимопонимания с народом, живущим в отличие от них цельной, органической жизнью. В истории рус. общественной мысли Г. обнаружил разрыв между сознанием, устремленным к надындивидуальным социальным и политическим идеалам, и "внутренне-обоснованными потребностями" личности. Причиной этого разрыва была, по Г., петровская реформа, оторвавшая образованную часть об-ва от народа и тем нарушившая органическое развитие России. Трагический раскол рус. истории вызвал впоследствии и "раскол русского общества", определившийся со времени спора славянофилов и западников. Славянофилы, Гоголь, Достоевский, призывавшие к "творческому самосознанию", к работе над внутренним переустройством личности, не нашли отклика у представителей интеллигенции. С другой стороны, последователи славянофилов, не разделяя политического радикализма своих противников, все больше смыкались с силами реакции. Г. считал, что интеллигенции необходимо преодолеть "раскол в русском обществе" с помощью творческого обращения к духовным сторонам человеческой жизни. Под несомненным влиянием Карлейля Г. утверждал, что поиск общественного идеала будет плодотворен и успешен только для цельной, творческой личности, живущей в соответствии с Божественным предначертанием. Для Г. в это время эталоном органического развития выступал наряду с допетровской Россией и буржуазный Запад. Он признавал буржуазию "бессознательным орудием Божьего дела на земле", а мирный исход классовой борьбы "психологически возможным" только на Западе (Вехи. С. 92). Взгляды Г. встретили резкую отповедь со стороны не только либеральных оппонентов "Вех", но и нек-рых соавторов сборника – напр. П. Б. Струве. Со времени начала войны 1914 г. у Г. усиливаются нигилистические настроения и по отношению к европейской культуре: война, считал он, наглядно показала, что разрыв между культурным сознанием и личной волей носит универсальный характер и присущ не одной России. Вандализм народов воюющих стран, проявившийся по отношению к собственным культурным ценностям, выявил для Г. глубокую отчужденность культуры от человеческой природы. Отрицание культуры сближает Г. с воззрениями Руссо и Толстого. В осн. своем философском произв. "Тройственный образ совершенства" он осудил совр. цивилизацию, подчинившую человеческую жизнь утилитарному расчету и противопоставившую индивидуальному своеобразию природных организмов обезличенный мир вещей – "орудий". При этом в отличие от О. Шпенглера, Бердяева и Эрна Г. не разделял культуру и цивилизацию. Ценности культуры (мораль, религия и т. д.), как и орудия, созданные цивилизацией, являлись для него мертвыми отвлечениями от живых конкретностей Бога, человека и природы. "Что было живым и личным, в чем обращалась и пульсировала горячая кровь одного, то становится идолом, требующим себе в жертву такое же живое и личное, каким оно увидело свет…" (см.: Переписка из двух углов. С. 35). По точному замечанию соавтора Г. по "Переписке" Вяч. Иванова, обострившееся у мыслителя "чувство непомерной тяготы… культурного на-; следия" проистекало

из его "переживания культуры… как системы тончайших принуждений" (Там же). Принятие Г. революции объяснялось не в последнюю очередь его настойчивым стремлением освободиться от груза мертвого культурного наследия и власти обезличивающей цивилизации. Социализм представлялся Г. этапом на пути возвращения человечества к своим первоистокам, утверждения "из чудовищной связи социальных и отвлеченных идей личной правды труда и обладания". Этот путь, по мнению Г., был начат реформацией М. Лютера и продолжен Французской революцией, но "Лютерово христианство, республика и социализм — еще полдела: нужно, чтобы личное стало личным, как оно родилось" (с. 37). Взгляды Г. в поздний период его творчества были наиболее созвучны философии жизни, в частности идеям А. Бергсона, оказавшего несомненное влияние на рус. мыслители (см.: Видение поэта. М., 1919). Своеобразная "психологизация" религиозной веры, характерная для Г. и нашедш наиболее яркое выражение в его соч. "Ключ веры" (192" представление о религии как о "правильном" ("космически") устроении своего духа, отчасти восходили к работе У. Джемса "Многообразие религиозного опыта".

С о ч.: Грибоедовская Москва. П. Я. Чаадаев: Очерки прошлого. М., 1989; Дух и душа // Слово о культуре: Сб. филос.

литературно-критических статей. М., 1918; Человек, пожелавший счастья // Северные дни. Сб. 2. Пб.; М., 1922; Солнце над мглою; Демоны глухонемые // Записки мечтателей. 1922. № 5; Пальмира; Человек, одержимый Богом // Современные записки. 1922. № 12; Письма к брату. М., 1927.

Л и т.: Берман Я. З. М. О. Гершензон: Библиография. Одесса; Л., 1928; Белый А. Гершензон // Россия. 1925. № 5 (14); Лосский Н. О. Рец. на книгу "Тройственный образ совершенства"//Книга и революция. 1920. № 2;Проскурина В. Ю. Творческое самосознание Михаила Гершензона // Литературное обозрение. 1990. № 9;Ходасевич В. Ф. Гершензон // Ходасевич В. Ф. Некрополь. Воспоминания. Париж, 1976; Шестов Л. О вечной книге (Памяти М. О. Гершензона) // Современные записки. 1925. № 24.

Б. В. Межуев

ГЕССЕН Сергей Иосифович (16(28).08.1887, Усть-Сысольск Вологодской губ. — 2.07.1950, Лодзь, Польша) — философ и публицист. Окончив юридический ф-т Петербургского ун-та, Г. продолжил образование в Германии, в Гейдель-бергском и Фрейбургском ун-тах, где занимался под рук. В. Виндельбанда, Г. Риккерта и Г. Еллинека. В 1910 г. защитил в Германии докторскую диссертацию "Uber die individuelle Kausalitat" ("Об индивидуальной причинности"), в к-рой были развиты идеи Г. Риккерта, высказанные им в учении о "границах естественно-научного образования понятий". В 1909 г. Г. входил в "гейдельбергс-кое философское содружество", объединявшее нем. и рус. философов-неокантианцев (таких, как Р. Кронер, Г. Мелис, Н. Н. Бубнов, Степун), и участвовал в изданном им в Лейпциге сб. "Vom Messias Kultur-philosophische Essays" ("О Мессии"); высказанные здесь идеи стали основой программы культурно-философской деятельности, реализованной созданием международного журн. по философии культуры "Логос", выходившего в России в 1910–1914 гг. Г. принимал самое деятельное участие в редакционно-издательской работе журнала. С 1914 по 1917 г. — доцент Петербургского ун-та. В 1917 г. он возглавлял кафедру философии и педагогики в Томском ун-те, нек-рое время был директором Высших педагогических курсов. В 1921 г. вернулся в Петроград, а в 1923 г. эмигрировал из России. В течение 3 лет занимал кафедру педагогики в Русском высшем педагогическом ин-те в Праге, с 1935 г. преподавал в ряде учебных заведений Варшавы, а после войны был проф. педагогики в ун-те в Лодзи. Г. пытался построить систему философии, в к-рой органически сочетался бы присущий рус. философской традиции онтологизм с нем. гносеологизмом, но в силу разного рода обстоятельств (в частности, и по причине "боязни метафизики", отмеченной у Г. Зеньковским) не смог осуществить своего замысла. Наиболее существенный научный вклад он сделал в области философской антропологии и педагогики, понимаемой им (вслед за П. Наторпом) как "прикладная философия". Ее основой он считал учение о личности, созидаемой путем приобщения к сверхличным ценностям. "Могущество индивидуальности, — считал он, — коренится не в ней самой, не в природной мощи ее психофизического организма, но в тех духовных ценностях, которыми проникается тело и душа и которые просвечивают в них как задания его творческих устремлений" (Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. Берлин, 1923. С. 365). Становление личности — это, по

Г., и путь к свободе, к-рая не дана человеку, а лишь задана. Большой интерес представляют литературно-критические статьи Г., посвященные творчеству Достоевского и В. С. Соловьева, в к-рых он рассматривал прежде всего нравственные проблемы добра и зла, долга и любви. "Будучи любовью к ближнему, – приходит он к выводу, – добро конкретно. Как вся земная жизнь в целом, так и каждый отрезок ее имеет отличающее его индивидуальное долженствование, которое может быть выполнено только в это невозвратное мгновение. Лови это мгновение своею любовью!" (Гессен С. И. Трагедия добра в "Братьях Карамазовых" Достоевского // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов: Сб. статей. М., 1990. С. 372). Небольшое по объему, но богатое содержанием научное наследие Г. пока остается малоизвестным у нас в стране и требует углубленной научно-критической разработки.

С о ч.: Монизм и плюрализм в систематике понятий // Труды Русского Народного университета в Праге. 1928. Т. 1; Философия наказания//Логос. 1912–1913. Кн. 1–2; Мое жизнеописание // Вопросы философии, 1994. № 7–8; Основы педагогики: Введение в прикладную философию. М., 1995; Избр. соч. М., 1998.

Лит.: Зеньковский В. В. С. И. Гессен как философ // Новый журнал. Нью-Йорк. 1951. № 25; Сапов В. В. Сергей Гессен – русский философ // Вестник Российской Академии наук. 1993. № 6.

В. В. Сапов

ГИЛЯРОВ-ПЛАТОНОВ Никита Петрович (23.05(4.06). 1824, Коломна – 13(24). 10.1887, Петербург) – публицист, философ, историк религии, издатель. Род. в семье приходского священника. Учился в Московской духовной семинарии и Московской духовной академии. По окончании курса в 1848 г. был определен бакалавром по классу библейской герменевтики и учения о вероисповеданиях, ересях и расколах. В 1850 г. возведен в степень магистра. В 1854–1855 гг. читал лекции по истории рус. церкви в миссионерском отд. при академии. В 1855 г. Г.-П. получает увольнение от церковно-училищной службы. В 1856 г. он становится цензором Московского цензурного комитета, в 1862 г. назначен чиновником особых поручений при министре народного просвещения, а в 1863 г. – управляющим Московской синодальной типографией. С кон. 1867 г. Г.-П. начал издавать "Современные известия", первую московскую ежедневную газету. В ней из номера в номер он публиковал свои статьи по церковным и текущим политическим вопросам. В 50-х гг. сблизился с кружком московских славянофилов, особенно с А. С. Хомяковым, после смерти к-рого принял активное участие в подготовке его собр. соч. (1861–1873). С Хомяковым Г.-П. объединяло отрицательное отношение к католичеству и протестантизму как к двум разновидностям одной зап. "ереси" и неприятие философского рационализма в целом и учения Гегеля в частности. Осн. философским соч. Г.-П. является его работа, посвященная критическому разбору философии Гегеля (1846). Одна из частей этого исследования была опубликована под названием "Рационалистическое движение философии новых времен" в журн. "Русская беседа" (1859. № 1), др. часть, содержащая критику 1-го разд. "Феноменологии духа" с обширными выписками из нее, появилась под заглавием "Онтология Гегеля" после смерти автора в журн. "Вопросы философии и психологии" (за 1891 г., кн. 8, 10 и 11). Г.-П. считал гегелевскую систему логическим завершением западноевропейской философии, выбравшей одностороннее, рационалистическое направление. Гегелевская философия, по его мнению, противоречит "здравому смыслу" и поэтому оставляет человека с двумя равноправными воззрениями на мир: обыденным и отвлеченно-теоретическим. Попытку Гегеля в "Феноменологии духа" доказать, что обыденное сознание в силу своей внутренней противоречивости неизбежно возвышается до философского (постигающего призрачность чувственного мира и тождественность субъективного и объективного в представлении), Г.-П. считал неудачной, а его аргументы – софистическими. Он отрицал описанный Гегелем диалектический процесс развития сознания, в к-ром каждый новый момент "снимает", "отрицает" предыдущие, и полагал, что все способы человеческого познания совместимы в некоем синтетическом единстве, в целостном "уме". Последний, по определению Г.-П., не есть только формальная сила (каковой является разум), но и тот интеллектуальный центр тяготения, "около которого само собою сжимается в единство все разнообразие приобретенной материи знания" (Сб. соч. Т. 1. С. 322). Рационалистическое развитие философии, по его мнению, основывается именно на забвении этого "самого главного двигателя нашего знания" (Там же. С. 323). Закономерный крах абсолютного

рационализма гегелевской системы обусловил, по Г.-П., последующее господство отрицательных направлений: материализма в теоретической философии и "инстинктуализма" в философии практической. Кроме работы о Гегеле, получившей высокую оценку в магистерской диссертации В. С. Соловьева, определенный интерес представляют два письма Г.-П. к И. С. Аксакову от 1884 г., опубликованные под общим названием "Откуда нигилизм?" в газ. "Русь". Откликаясь на ст. Данилевского "Происхождение нашего нигилизма", Г.-П. отказывал нигилизму в цельной теоретической доктрине, упрекал его идеологов в стремлении построить об-во на основаниях лишь разума. По его мнению, без традиционных исторических "предрассудков" — "суждений, не опирающихся на достаточное основание", — человеческое существование в рамках об-ва невозможно. Освященные опытом прошлого, "предрассудки" (а к их числу он относил религиозные, нравственные устои об-ва и государства) имеют преимущество перед совр. "предрассудками", напр., перед столь же предвзятым мировоззрением самих нигилистов. Сведение "веры" к "предрассудку" (даже при крайне широком толковании этого слова), по существу, означало отказ от характерного для ранних славянофилов убеждения в возможности свободного, полностью оправдываемого разумом признания религиозных догматов, сомнение в соответствии разума с конфессиональными особенностями православной церкви. Научная деятельность Г.-П. была достаточно разносторонней. Он разрабатывал собственную экономическую теорию (см.: Основные начала экономии. М., 1889), занимался исследованиями в области славянского языкознания (см.: Экскурсия в русскую грамматику: Сб. соч. Т. 2. С. 236–270), опубликовал также кн. воспоминаний "Из пережитого" (М., 1886), воссоздающую атмосферу духовных училищ 40-50-х гг. XIX в. в России.

С о ч.: Сб. соч.: В 2 т. М., 1899; Вопросы веры и церкви: Сб. статей, 1868–1887: в 2 т. М., 1905–1906.

Лит.: Шаховской Н. В. Н. П. Гиляров-Платонов и А. С. Хомяков // Русское обозрение. 1895. № 11; Никита Петрович Гиляров-Платонов: Краткий публицистический очерк. Ревель, 1893; Неопознанный гений. Памяти Никиты Петровича Гилярова-Платонова. М., 1903.

Б. В. Межуев

ГОГОЛЬ Николай Васильевич (20.03(1.04). 1809, м. Великие Сорочинцы Миргородского у. Полтавской губ. -21.02(4.03). 1852, Москва) — писатель, творчество к-рого оказало огромное воздействие на дальнейшее развитие всей отечественной культуры, в т. ч. и философии. Художественное творчество Г. само по себе значительный серьезный предмет для осмысления с т. зр. философии, эстетики и социологии. Его загадочный мир многократно давал повод для самых разнообразных интерпретаций. Философское значение Г. долгое время оставалось неосознанным. Роковую роль в этом отношении сыграли "Выбранные места из переписки с друзьями" (1847) — книга, к-рую сам Г. просил соотечественников "прочитать несколько раз". Отрицательное отношение к ней С. и К. Аксаковых, Белинского (знаменитое "Письмо к Г.") и др. критиков и писателей (прежде всего в аспекте социально-политическом) привело к тому, что творчество Г. как мыслителя исследовалось явно недостаточно. За ним надолго закрепилась репутация писателя хотя гениального (вспомним слова Чернышевского, сказанные в 1855 г.: "Мы называем Гоголя без всякого сравнения величайшим из русских писателей"), но не вполне владеющего своим дарованием, мыслителя слабого и не самостоятельного, нуждающегося в наставнике-критике (такое соотношение писателя и критика господствовало в России до кон. XIX в.). В действительности же Г-фигура сложная и трагическая, и его трагизм своеобразно выразился в поисках правды и истинных идеалов. Гоголевские "Выбранные места…" — книга многоплановая. Благодаря ей, в равной степени как и "Авторской исповеди" (опубл. 1855), мы можем глубже понять его художественный мир, почувствовать осн. — проповедческий — пафос всего его творчества. По своему жанру "Выбранные мес-; та из переписки с друзьями" занимают промежуточное положение между "Философическими письмами" Чаа-1 даева и "Дневниками писателя" Достоевского. Отсутствие единого плана произв. лишь сильнее оттеняет его осн. идеи. Психологическая идея, пронизывающая все произв. Г.,-страх; автор не скрывает от читателей своего страха, охва-1 тывающего его при мысли о какой-то еще неясной, но ог-| четливо осознаваемой им надвигающейся катастрофе: "Соотечественники! страшно!" (С о ч.: В 7 т. Т. 6. С. 207). Апокалипсические предчувствия вновь стали характерными дм рус. литературы в нач. XX в., особенно для

символистов, i-i рых поэтому следует с полным основанием считать открывателями Г. для своего времени (особенно А. Белого).! Нравственный пафос произв. – христианская проповедь самоуглубления и самосовершенствования. В этом отношении Г. предвосхищает авторов сб. "Вехи", к-рые наряду с Достоевским считали его одним из своих предшественников. Тематика "Выбранных мест из переписки с друзьями" не поддается классификации по какому-то одному определенному признаку. Много внимания Г. уделяет языку, "как высшему подарку Бога человеку", словесности, вообще искусству, в т. ч. живописи. Но прежде всего и больше всего он озабочен историческими судьбами России – эту тему и следует считать центральной темой книги. Размышляя о России, Г. не мог, конечно, глюйти мимо полемики славянофилов и западников, к-рая ко времени выхода в свет его книги достигла своего апогея. "Все эти слависты и европисты, или же староверы и нововеры, или же восточники и западники', - пишет он, – …все они говорят о двух разных сторонах одного и того же предмета, никак не догадываясь, что ничуть не спорят и не перечат друг другу…" (Там же. С. 252). Т. обр., еще до Достоевского Г. по-своему объявил спор славянофилов и западников "великим у нас недоразумением". Тем не менее, считает он, "правды больше на стороне славистов и восточников" (там же), т. к. они больше правы в "целом" своего учения, западники же больше правы "в деталях". Наиболее глубокие и провидческие мысли Г. о судьбах России, изложенные им в письме "Страхи и ужасы России", к сожалению, не были известны современникам, поскольку оно было запрещено цензурой. Здесь, анализируя сложившуюся сложную и противоречивую обстановку России и Европы, чреватую революционными потрясениями, Г. предлагает свои рецепты спасения России, главный из к-рых – "исполнить все, сообразно с законом Христа". Лишь в этом случае "Европа приедет к нам не за покупкой пеньки и сала, но за покупкой мудрости, которой больше не продают на европейских рынках" (Там же. С. 342). Заканчивается книга письмом "Светлое воскресенье". Г. подчеркивает в нем то особое значение, к-рое придается этому празднику в России, усматривая в этом залог и доказательство подлинности православной христианской веры. В др. своих весьма многочисленных статьях, печатавшихся гл. обр. в журн. "Современник" и в сб. "Арабески", он подробно излагает свои исторические и социологические взгляды, близкие к концепциям географического детерминизма. Схема его рассуждений такова: "От вида земли зависит образ жизни и даже характер народа" (Там же. С. 62), а характер народа определяет формы правления. Вообще, по Г., "многое в истории разрешает география".

Соч.: Поли. собр. соч. М., 1937–1952. Т. 1–14; Собр. соч.: В 7 т. М., 1984–1986; Переписка Н. В. Гоголя. М., 1988. Т. 1–2.

Л и т.: Письмо Белинского к Гоголю (статья и публикация К. Богаевской) // Литературное наследство. М., 1950. Т. 56. С. 513–605; РозановВ. В. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 333–354,383-421, 658–659; Гершензон М. О. Завещание Гоголя // Русская мысль. 1909. № 5; Мережковский Д. С. Гоголь и черт // Мережковский Д.С. В тихом омуте. М., 1991. С. 213–309; Зеньковский В. В. Гоголь. Париж, 1961; Иванов-Разумник. История русской общественной мысли. Спб., 1914. Т. 1.С. 186–202; Запотусский И. Гоголь. 2-е изд. М., 1984; Мочульский К. Духовный путь Гоголя // Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995.

В. В. Сапов

ГОГОЦКИЙ Сильвестр Сильвестрович (5(17).01.1813, Каменец-Подольск – 29.06 (11.07). 1889, Киев) – богослов, философ, историк философии, педагог. Учился в Киевской духовной академии (1833–1837), получил степень магистра богословия. В 1850 г., защитив диссертацию "Обозрение системы философии Гегеля", Г. становится доктором философии и древн. филологии. Читал курс лекций по истории философии в Ун-те Св. Владимира, опубликованный под названием "Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философиею XIX века и отношение той и другой к образованию" (1878–1884). Наиболее подробно в лекциях рассматривались философские учения Декарта, Гейлинкса, Мальбранша, Спинозы, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Большое внимание Г. уделял также общим вопросам историко-философской науки в ее взаимоотношениях с самыми различными областями научной и общественной жизни. Влиянием гегелевских идей отмечена его работа "Введение в историю философии". В духе воззрений Гегеля, а также Шеллинга общая задача философии определялась Г. как стремление к познанию безусловного начала вещей, их внутренней связи и отношения к этому началу. "На основании идеи развития, свойственного духу,

– писал он, – в истории философии должна выражаться не только последовательность ее направлений, но и постепенное развитие полной системы знания и самопознания" (Введение в историю философии. С. 8). Как философ и богослов Г. сформировался в рамках киевской школы философского теизма, став одним из выдающихся ее представителей. Шпет в своем "Очерке развития русской философии" особо выделял Г., подчеркивая самостоятельный, недогматический характер его мышления, а также тот факт, что все его соч. проникнуты историзмом в хорошем философском смысле. Вершиной философской деятельности Г. является издание 4-томного "Философского лексикона", к-рый, по сути, явился первой рус. философской энциклопедией XIX в. При работе над этим соч. Г. пользовался зап. источниками, что не умаляет общей значимости его в философской культуре того времени, хотя отзывы современников на выход первых томов "Философского лексикона" отличались большим разнообразием мнений. В духовно-академической среде с критикой его выступил Юркевич, упрекая автора в гегелевских пристрастиях. При всей увлеченности учением Гегеля, Г. нельзя отнести к фанатичным его последователям. Он достаточно серьезно относился к наследию Канта, считая учение последнего цельной философской системой, снявшей крайности и противоречия предшествующей философии. Особенно импонировал Г. гносеологический аспект взглядов Канта, формулирование задачи философии как обращения к исследованиям мышления, как такового. Важной стороной кантовского учения было для Г. доказательство априорности форм чувственности и рассудка, а также строгое различение разума и рассудка, что в немалой степени противодействовало материалистическим и спиритуалистическим учениям XVIII в. Велики, по мнению Г'., были заслуги Канта в разработке практической философии, раскрывающей свободную и разумную самодеятельность духа внутри самого человека. Высшим же достижением Канта Г. называл "Критику способности суждения", к-рая связывала безусловное с явлениями и раскрывала развитие духа в соответствии со свободно полагаемыми целями, а не механическими причинными связями. Однако Кант, как, впрочем, и Гегель, был во всей его полноте неприемлем для Г. из-за понимания философии как системы взглядов, возвышающихся над религией и ведущих к обожествлению разума, что лишало веру определенных привилегий. Среди др. неприемлемых положений кантовской философии Г. называл: неправомерность противопоставления разума и предмета, учение о "вещи в себе", отрицание реального существования вещей в пространстве и времени, разъединение практического разума, рассудка и способности суждения и т. д. Высказывая критическое отношение к догматическому периоду истории зап. философии, к философским системам эмпиризма, материализма и спиритуализма, Г декларировал свое теистическое миропонимание, стараясь по мере возможности не выходить за рамки ортодоксального православия. При этом он усматривал идею Бога во всесовершенном разуме, к-рый служил вдохновляющим источником также и для философских построений Шеллинга и Гегеля, продолживших и расширивших кантовс-кое учение еще и в том отношении, что у них идея Безусловного Существа устанавливается не на основании только требования нравственной природы человека, а значительно шире и глобальнее. Социально-политические взгляды Г. в осн. проявлениях вполне охватываются понятием православного консерватизма, вписываясь в официально-государственную формулу "самодержавие, православие, народность". Общую тональность своего консерватизма Г. выразил в ст. "Два слова о прогрессе" (1859), где призывал относиться к понятию "прогресс" с большой осторожностью, т. к. в слепом очаровании "прогрессивностью прогресса" и неудержном следовании ему об-во зачастую утрачивает фундаментальные ценности своей культуры. Деятельность Г. является примером своеобразного явления в рус. культуре сер. XIX в. – синкретизма духовно-академической и университетской философии.

Соч.: Критический взгляд на философию Канта. Киев, 1847; О характере философии средних веков // Современник. 1849. № 15; Обозрение системы философии Гегеля. Киев, 1860; Введение в историю философии. Киев, 1871; Философский лексикон. Киев, 1857–1873. Т. 1-^1; Философский словарь. Киев, 1876; Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философиею XIX века и отношение той и другой к образованию. Вып. 1–3. Киев, 1878–1884. Кн. 3.

Л и т.: Колубовский Я. Н. Материалы для истории философии в России. С. С. Гогоцкий // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1,ч. 2. С. 116; Чижевський Д. Нариси з іcropіі фитософп на Украшк Кшв, 1992; Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. С. 214–219; Цвык И. В. Духовно-академическая философия в России XIX в. М., 2002.

А. И. Абрамов

ГОЛИЦЫН Дмитрий Алексеевич (15(26). 05.1734 -23.02(7.03). 1803, Брауншвейг) – дипломат, ученый, публицист. В 1762–1768 гг. – посол во Франции, в 1768–1798 гг. – в Нидерландах; член Петербургской Академии наук и ряда иностранных академий, член Вольного экономического об-ва. Социально-политические взгляды Г. развивались в рамках дворянско-аристократического мировоззрения, испытывая влияние западноевропейской идеологии, гл. обр. идей физиократов и фр. просветителей. Находясь за границей, Г. поддерживал контакты с такими мыслителями, как О. Мирабо, Вольтер, Д. Дидро; в 1773 г. он издал в Гааге посмертно соч. К. А. Гельвеция "О человеке". Призывая "насадить" в России науки и искусства с целью преодоления "невежества", Г. наиболее важным и полезным знанием в этом плане считал философию, к-рая учит, как быть высоконравственным, как смягчать страсти и владеть собой, прививает человеку гуманность и доброту. "Якобинцы, революционеры, пропагандисты и демократы", с его т. зр., "незаконно" "узурпировали" почетный титул философов. Настоящими философами он считал фр. "экономистов", в защиту к-рых написал на фр. языке большую работу "О духе экономистов, или Экономисты, оправданные от обвинения в том, что их принципы являются основой французской революции" (1796). Согласно натурфилософским представлениям Г., осн. естественные законы являются делом божественной мудрости; они образуют первичный порядок природы; но природа не остается в состоянии неизменного покоя. Г. разделял мысли Ж. Бюффона о возникновении нового порядка вещей в природе путем соединений, разложений, новых сочетаний ее элементов, отдавая тем самым дань деизму и механицизму XVIII в. В своих представлениях о человеке Г. существенно расходился с ортодоксальными христианскими воззрениями и ориентировался на достижения естественно-научной антропологии XVIII в. По его мнению, человек – это двуногое животное, отличающееся от др. животных способностью говорить, сообщать свои идеи себе подобным с помощью языка, желанием все видеть и все знать из любознательности; уникальное качество человека – иметь собственность. Социальный порядок, по Г., - отрасль общего физического порядка; его законы не должны быть произвольными; собственность, безопасность, свобода – принципы социального порядка, согласующиеся с физическим порядком природы. Противное свободе состояние – рабство – последняя, согласно Г., степень деградации человеческого существа, унижения разума, развращения нравов. На этом основании он выступал за освобождение крестьянина от крепостного права, без земли, но с правом на движимую и недвижимую собственность. Состояние об-ва в целом, его нравов, характер нации, развитие науки искусств Г. ставит в зависимость от "хороших" закон (или беззакония), от "хороших" (или "плохих") по тических учреждений. Он разделял мысль Д. Юма о еле ствиях, вытекающих из "хороших" законов: законы обе печивают собственность, собственность рождает увере ность и спокойствие духа, из к-рых развивается любоп ство, а из любопытства рождается знание. Разде принцип "Свобода – в монархии, рабство – в респуб ке", он проповедовал идеал монархии, покоящейся на "справедливых" законах. Опираясь на принципы физиократов, из всех классов об-ва осн. производящим и "составляющим в нации все" Г. считал класс земельных собственников, к-рый и должен быть самым привилегированным классом. Полезным для России он полагал наличие третьего сословия, хотя и не производительного по своему характеру. Свободомыслие, выступления в защиту философии как самостоятельной науки, натуралистические представления с элементами деизма и механицизма, антропология объективно ставили Г. в оппозицию к господствующему православно-религиозному мировоззрению, упрочивали ренессансные и просветительские тенденции в рус. философской мысли 2-й пол. XVIII в.

Соч.: Письма // Избр. произв. русской мысли второй половины XVIII в. М" 1952. Т. 2. С. 33^5.

Л ит.: Бак И. С. Дмитрий Алексеевич Голицын (Философские, общественно-политические и экономические воззрения) // Исторические записки. 1948. Т. 26.

В. Ф. Пустарнаков

ГОЛУБИНСКИЙ Федор Александрович (22.12. 1797(2.01.1798), Кострома – 22.08(3.09). 1854, там же) – философ и богослов. В 1818 г. окончил Московскую духовную академию и был оставлен при ней, получив степень бакалавра философии. С 1824 по 1854 г. – ординарный проф., а с 1826 по 1851

г. работал в комитете духовной цензуры. В 1829 г. он стал протоиереем, совершая безвозмездные службы в Сергиевом Посаде. За 36 лет академического преподавания им был прочитан обширный цикл философских курсов: общее введение в философию, метафизика, онтология, гносеология, эмпирическая психология, нравственная философия, история философских систем. При жизни Г. опубликовал лишь одну журнальную статью "Письмо первое о конечных причинах" (Прибавления к творениям святых отцов. Ч. 5. 1847). Посмертно в кон. 1862 г. в журн. "Странник" была опубликована статья "О промысле Божием" и в 1880 г. в журн. "Русский Архив" (Т. 3) несколько писем. Среди рукописей Г. в архиве его сына сохранился трактат "Взгляд на нравственную философию древних", где проводилась мысль, что все доброе исходит от Бога, причем много заслуживающего внимания было и в языческой философии. Осн. корпус соч. Г. ("Лекции по умозрительному богословию", "Умозрительная психология", 4 вып. "Лекции философии") напечатан по записям В. Г. Назаревского и др. студентов Московской духовной академии. Г. считается основателем московской школы теистической философии, и его философскую систему можно назвать учением о Бесконечном Существе. Теоретическими источниками этой системы были платонизм, святоотеческая традиция и сложный конгломерат западноевропейских философских и мистических представлений. Г. стремился соединить платонические симпатии с рационализмом и пиетизмом XVIII в., объединяя "чистый рационализм ума" лейбни-цианца Х. Вольфа с "истинной экзальтацией сердца" Ф. Якоби. Учение последнего об источниках знания стало для него основой примирения Платона с Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем. Под философией Г. понимал особое состояние духа, стремящегося к познанию истины. Философия есть лишь любовь к мудрости, но не мудрость, т. к., согласно христианско-православным представлениям Г., мудрость, знание истины, дается человеку свыше, если состояние его духа делает его способным к ее восприятию. При этом г. строго различал знание философское и богословское, очертив в "Общем введении в философию" круг проблем философии следующими границами: исследование деятельности человека, бытия природы и деятельности Существа Высочайшего. "Философия есть система познаний, приобретенных разумом (intellectus), под управлением ума (rationis) и при способствовании опыта, как внешнего, так и внутреннего, о всеобщих главнейших, существеннейших силах, законах и целях природы внешней и внутренней, ровно и о свойствах Виновника всех оных — Бога, — система, направленная к тому, чтобы возбудить в духе человеческом, воспитать и направить любовь к премудрости божественной и человеку предназначенной" (Голубинский Ф. А. Лекции философии. М., 1884. Вып. 1. С. 37). Возможность философского познания обусловливается самодостоверностью человеческого мышления, к-рое характеризуется, с одной стороны, ограниченностью, а с другой — стремлением к безграничному. Ограниченность мышления обусловливает невозможность обретения человеком абсолютного знания, а из факта стремления мышления к безграничному следует, что полнота знания была бы пагубна для человека, т. к. повергла бы его ум в бездействие. Хотя человеку прирождена идея Единого бесконечного, но она имеет слишком общую, схематическую форму, к-рую может наполнить содержанием лишь изучение, размышление и соответствующая душевная настроенность. Представляя себе всесуществующее укорененным в едином, человеческий ум стремится все мыслить в единстве, объединять в систему. В силу идеи Единого бесконечного ум человеческий вынужден отказать в признаке бесконечности всем др. видам бытия: времени, пространству, материи, жизни. Содержанием философии в принципе должно быть то, что содержится в естественном откровении. Но естественного откровения, полагал Г., недостаточно как в теоретическом, так и в практическом отношении: в теоретическом потому, что все представления о Божестве и доводы в пользу его существования, извлекаемые из разума и природы, не заключают в себе достаточных доказательств; в практическом потому, что человек стремится к живому единению с Бесконечным, к бо-гообщению, и потому ему мало одного признания бытия Божия. е. указывает на необходимость сверхъестественного откровения, т. е. божественного учения, выраженного через отцов и учителей церкви и преподаваемого самой церковью. При этом человеку должно быть присуще особое состояние личностного восприятия откровения. Общую задачу метафизики е. видел в том, чтобы, основываясь на идее бесконечного и применяя к ней данные внешнего и внутреннего опыта, привести в систему познания о свойствах Бесконечного Существа и об отношении к нему существ конечных. Метафизика разделялась Г. на онтологию, богословие, умозрительную психологию, или пневматологию, и космологию. Как душа, так и внешний мир подлежат ограничению, с одной стороны, пространством и временем, а с другой — категориями и законами разума. Московская школа теистической философии, основанная Г., занимала видное место в структуре рус. духовно-академической философии и содержала в себе значительные отличительные черты по

отношению к киевской школе философского теизма, а также философствованию в Санкт-Петербургской духовной академии. Среди учеников и последователей Г. можно назвать Кудрявцева-Платонова, епископа Никанора, А-я И. Введенского.

Лит.: Колубовский Я. Н. Материалы для истории философии в России. Ф. А. Голубинский // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4; Введенский А. И. Ко дню столетней годовщины рождения I олубинского. М., 1898; Глаголев С. С. Протоиерей Федор Александрович Голубинский (Его жизнь и деятельность). Сергиев Посад, 1898; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. XI, ч. 2. С. 104–110; Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. С. 184–188; Абрамов А. И. Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М., \99Ъ;Цвык И. В. Духовно-академическая философия в России. М., 2002.

А. И. Абрамов

ГОРСКИЙ Александр Константинович (18(30). 12. 1886, Стародуб Черниговской губ. – 24.08.1943, Тула) – философ, поэт, представитель рус. космизма. В период учебы в Московской духовной академии (1906–1910) испытал сильное влияние В. С. Соловьева и Федорова, восприняв, а впоследствии и по-новому развив идеи христианского эволюционизма, богочеловечества, оправдания истории, обращения догмата в заповедь. В ст. 1910-х гг. стремился расширить символистскую теорию творчества, формулируя тезис: от созерцания "высшей реальности" к преображению жизни по законам этой реальности. По убеждению Г., символизм "не может и не должен довольствоваться единомыслием и единочувствием, но хочет и требует единодействия". С 1922 г. жил в Москве, сотрудничал с Сетницким и В. Н. Муравьевым, принимал активное участие в религиозно-философской жизни Москвы и Петрограда, в имяславческих спорах нач. 20-х гг., выдвигая тезис "от имяславия к имядействию". Вместе с Сетницким написал богословский трактат "Смертобож-ничество" (Харбин, 1926), в к-ром рассматривал историю христианства в перспективе вызревания в нем идеи человеческой активности в деле спасения, в свете борьбы воскресительной, преображающей веры Христовой со всеми формами обожествления смерти. Автор работ об учении Федорова, его духовном диалоге и споре с Толстым, влиянии на творчество Достоевского. Представление о творчестве совершенной жизни как о высшей задаче искусства – основа эстетики Г. Искусство в синтезе с наукой, ориентированной на "космически-преобразовательные цели", и религией, дающей ему конечную цель, – одно из орудий "организации мировоздействия". Причем мировоздействие состоит не только в пересоздании внешней природы, не только в регуляции ее стихийных, разрушительных сил, но и в трансформации человеческого организма, достижении им преображенного, бессмертного статуса. О путях этой трансформации Г. размышляет в своей главной работе "Огромный очерк" (1-я ч.-1924 г., 2-я, несохранившаяся – 1939–1942 гг.), оригинальным образом развивающей учение Платона о космогонической силе эроса, концепцию "положительного целомудрия" Федорова и идеи "Смысла любви" В. С. Соловьева. Г. говорит о необходимости регуляции эротической энергии, внесения сознания в бессознательно, хаотически бурлящую стихию пола. В своих рассуждениях он опирается на опыт христианских подвижников, смело расширяя его границы. Саморегуляция, труд внимания, трезвения, душевной и духовной концентрации, составляющие основу "умного делания", должны, по убеждению Г, не отсекать эротические центры, а напротив, – озарить их светом, стяжаемым в молитве, устремить мощные силы эроса на созидательные, воскресительные, "телопостроительные" цели. Метаморфоза эротической энергии – один из главных этапов на пути обретения человеком целостной, совершенной природы, "нового тела", в к-ром не останется ничего бессознательного, слепого, но все будет одухотворено, подвластно разуму и нравственному чувству Она же – необходимое условие перехода искусства от стадии предварения и пророчества к полноте жизнетворчества. Приобретя качество полноорганности (термин Федорова), управляя всеми силами и энергиями своего существа, человек и человечество смогут реально, а не символически умножать жизнь, воспроизводить ее иными путями, нежели путем "бессознательной животности". В 1929 г. Г. был репрессирован. После освобождения в 1937 г. жил в Калуге. Не имея возможности печататься, излагал свои воззрения в форме философских писем, адресованных дочери его друга и соавтора Сетницкого – О. Н. Сетницкой и ее подруге Е. А. Крашенинниковой. В 1943 г. повторно арестован и через несколько месяцев скончался.

С о ч.: Перед лицом смерти (Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров). Харбин, 1928 (псевд. А. К. Горностаев); Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М.

Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. Харбин, 1929 (псевд. А. К. Горностаев); Н. Ф. Федоров и современность. Харбин, 1928–1933. Вып. 1–4; А. К. Горский, Н. А. Сетницкий. Соч. М., 1995.

Л и т.: Семенова С. Г. Преобразовательная эротика А. К Горского // Она же. Тайны Царствия Небесного. М., 1994; /в-чева А. Г. Предисловие к публикации "Огромного очерка"// Путь. 1993. № 4; Она же. Русский космизм и вопрос об искусстве // Философия бессмертия и воскрешения. М., 1996. Вып. 2; Hagemeister M. Nikolaj Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung. Munchen, 1989; Макаров В. Г. Александр Горский: судьба, покалеченная "по праву власти" // Вопросы философии. 2002. № 8.

А. Г. Гачена

ГОСУДАРСТВЕННАЯ АКАДЕМИЯ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ НАУК (ГАХН) — пореволюционное объединение ученых-гуманитариев и естествоиспытателей, художников, музыкантов, музыковедов и искусствоведов, театральных деятелей (1921–1930). Инициатива создан ГАХН принадлежала группе видных художников, учен в т. ч. философов и психологов, — Кандинскому, П. С| Когану, А. Г. Габричевскому, А. А. Сидорову, Шпещх др. В работе ГАХН принимали участие С. М. Эйзе тейн, Б. Л. Пастернак, Челпанов, Лосев, И. В. Жолтовс Г. Г. Нейгауз, К. Ф. Юон, Кандинский, Малевич, К. С. ниславский, В. П. Зубов, В. И. Немирович-Данченко, пов, В. И. Качалов, В. Э. Мейерхольд, Б. А. Фохт и др. рамках академии было создано более десятка различий отделений (разрядов), секций, ассоциаций, среди особенно вьделялись физико-психологическое отделение, первым руководителем к-рого был Кандинский, философское, во главе со Шпетом, социологическое и лаборатория экспериментальных эстетико-психологических исследований. Кроме того, существовали театральное отделение, литературная, хореографическая, музыкальная секции, секции пространственных и пластических искусств, ассоциация ритмистов, психофизическая и хореологическая лаборатории, историко-терминологический кабинет, кино-кабинет, библиологический отдел и др. Помимо постоянных пленарных заседаний академии, проводились объединенные заседания отделений и кабинетов. Только с 1921 по 1924 г. было заслушано 1087 докладов. (См. тезисы ряда докладов в кн.: Словарь художественных терминов. Г.А.Х.Н. 1923–1929. М., 2005. С. 441^78.) Так, Лосев в 1927–1928 гг. выступил с докладами "Филология и эстетика К. Аксакова", "Античная философия мифа", "Миф", "Единство", "Музыка". Результаты исследований публиковались в периодических изданиях академии — журналах "Искусство", "Гравюра и книга", "Современная музыка". В течение 5 лет выходили Бюллетени ГАХН. Публиковались переводы, библиографические указатели, официальные отчеты и научные труды. Философское отделение подготовило 3 тома таких трудов, несколько томов было издано секцией пространственных искусств, литературной секцией, а также психофизическим отделением и психофизической лабораторией. ГАХН проводила различные выставки (в т. ч. за рубежом), воспитательную работу с детьми и рабочими, активно участвовала в образовательной деятельности. Для советской власти и партийных руководителей альянс психологии и философии, естественнонаучного и гуманитарного знания был интересен не только с просветительской, но и с идеологической т. зр. Троцкий, Бухарин, Луначарский видели в нем возможности для выработки новых средств идеологического и психологического воздействия на массу и контроля альтернативных советскому типу социальности художественных и научных сообществ. Внутри ГАХН сложились два осн. направления исследований — феноменологическое (Шпет, Н. И. Жинкин, Н. Н. Волков, А. С. Ахманов, М. И. Петровский) и экспериментально-психологическое (В. Экземплярский, С. В. Кравков, С. С. Скрябин, Н. В. Ферстер). Они сходились в оценке совр. им состояния гуманитарных наук как кризисного и в понимании необходимости выработки новых форм и методов научной деятельности. Шпетом и Экземплярским была организована лаборатория экспериментально-психологических исследований, работы к-рой были опубликованы в известных нем. психологических журналах. Нек-рые религиозные философы пытались устроиться в ГАХН еще в 1921 г., до высылки из СССР. Напр., Франк читал доклад "Роль искусства в позитивных науках", на первом этапе в академии работали Бердяев, Гершензон и др. За десять лет академия превратилась в самостоятельное научное сообщество европейского уровня. ГАХН является свидетельством того, что оригинальная философская мысль продолжала существовать в СССР и после высылки в 1922 г. большого числа отечественных ученых.

С о ч.: Словарь художественных терминов. Г.А.Х.Н. 1923–1929 / Под ред. И.

М. Чубарова. М., 2005; Перцева Т. М. Кандинский и ГАХН // В. В. Кандинский: живопись, графика, прикладное искусство: Каталог выставки. Л., 1989; Г. Г. Шпет. Архивные материалы. М., 2000; Труды философского отделения ГАХН: Художественная форма. М., 1927; Бюллетени ГАХН. М., 1924–1928. Вып. 1–9.

Лит.: Мазур С. М. Государственная академия художественных наук (ГАХН) // Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995.

И. М. Чубарое

ГРАДОВСКИЙ Александр Дмитриевич (13(25). 12.1841, Валуйский у. Воронежской губ. – 6(18). 11.1889, Петербург) – правовед, специалист по государствоведению. В 1858–1862 гг. учился на юридическом ф-те Харьковского ун-та. Затем работал редактором "Харьковских губернских ведомостей". В 1866 г. Г. защитил магистерскую диссертацию "Высшая администрация XVIII столетия и генерал-прокуроры", после чего избирается штатным доцентом по кафедре государственного права. Защитив в 1868 г. докторскую диссертацию "История местного управления в России", Г. был утвержден в должности проф. Петербургского ун-та. В научных работах и лекциях 2-й пол. 60-х гг. он исследует различные аспекты становления российского об-ва, высказывает ряд оригинальных суждений о сущности государства. Г. считает, что последнюю можно выявить, лишь представив государство как "организм", связанный с "сущностью вещей", с социальным бытием. У всякой государственности, по Г., два важнейших элемента: церковь и собственность, к-рые соответственно представляют два авторитета – авторитет религии и авторитет экономический. Оба они слиты с авторитетом власти, к-рую нужно понимать не как систему учреждений, а как реальное могущество государства. В число проблем, к-рые привлекали внимание Г. в кон. 60 – нач. 70-х гг., входил национальный вопрос. В сб. "Национальный вопрос в истории и в литературе" (1873) он исходит из того, что национальные различия в мировом сообществе обусловлены объективным развитием истории, что "разнообразие национальных особенностей есть коренное условие правильного хода общечеловеческой цивилизации", к-рая является совокупностью специфического духовного и экономического опыта различных народов. Следовательно, нужно не подавлять и сглаживать национальные различия и особенности, а наоборот – создавать условия для нормального и самобытного существования и развития различных национальностей. Важнейшим из этих условий он считал "политическую самостоятельность народа", наличие у него национальной верховной власти, образование национальных государств. В своем главном труде "Начала русского государственного права" (В 3 т. Спб., 1875–1883) Г. пытался совместить два подхода: государственной школы отечественной исторической науки и обществоведения, к-рая исходила из ведущей роли государства и властных структур в общественном развитии, и исторической (или социологической) школы, обращавшей внимание на решающее значение экономических и социокультурных факторов. В кн. "Государственное право важнейших европейских держав" (1886) и др. он анализирует и обобщает политический и государственный опыт Зап. Европы и раскрывает содержание важнейших атрибутов политического процесса в развитых странах – парламентаризма и конституционализма, системы разделения властей на законодательную, исполнительную и судебную и т. д., считая, что этот опыт применим к российскому об-ву. Фактически в этот период Г. примыкает к тем интеллектуалам, к-рые пытались адаптировать на рус. почве идеи зап. демократии и создать концептуальную и идеологическую базу для формирования движения рус. либерализма, к-рое должно было занять промежуточное, "срединное" положение между дворянско-аристократическим консерватизмом и революционным радикализмом.

С о ч.: Собр. соч. Спб., 1899–1904. Т. 1–9; Политика, история и администрация. Критические и политические статьи. Спб., 1871; Государство и народность: Опыт постановки национального вопроса. М., 1873; Система местного управления на западе Европы и в России. Спб., 1878; Трудные годы (1876–1880): Очерки и опыты. Спб., 1880; Соч. Спб., 2001.

Л и т.: Ивановский И. А. А. Д. Градовский как ученый. Спб., 1900; Краткий очерк жизни и деятельности А. Д. Градовского. Спб., 1904; Гуляк И. И. Александр Дмитриевич Градовский: правовед, историк, философ, публицист. Спб., 2001.

Е. Н. Мощелков

ГРАНОВСКИЙ Тимофей Николаевич (9(21).03.1813, Орел – 4(16).10.1855, Москва) – историк, просветитель, общественный деятель. Род. в дворянской семье. В 1832 г. поступил на юридический ф-т Петербургского ун-та, успешно окончив к-рый получает степень кандидата. В 1836–1839 гг. Г. находился в научной командировке в Германии. Большое влияние на него оказали идеи Гегеля, хотя гегельянцем в полном смысле этого слова он не стал. Гегелевская философия не определила миросозерцание Г., хотя безусловно расширила его кругозор, способствовала в дальнейшем более углубленному отношению к различным, нередко весьма сложным перипетиям исторической жизни. Вместе с тем для Г. был неприемлем жесткий схематизм философии истории Гегеля, зависимость исторической закономерности от умозрительной логической необходимости, закрывавшей поле для творческой деятельности исторического субъекта, личности, а последнее составляло, по мнению Г., одно из непременных условий исторической жизни. После возвращения в Россию Г. читает лекции на кафедре всеобщей истории Московского ун-та и активно участвует в жизни московской интеллектуальной элиты. Г. посещает кружок Станкевича, общается с Катковым, М. А. Бакуниным, Чаадаевым, Огаревым, Герценом. Именно в это время Белинский в Петербурге, Г., Герцен и др. в Москве самим направлением своих мыслей, общим подходом к решению кардинальных общественных вопросов как бы "оформляют" то течение рус. общественной мысли, к-рое получает название западничества. В идейных расхождениях со славянофилами Г. не видел политической подоплеки, для него это был чисто теоретический спор сподвижников, имея в виду тот факт, что и те и др. находились в оппозиции к существующему строю. Совсем др. дело "партия старого "Москвитянина" (гл. обр. Погодин, Шевырев), сторонники т. наз. теории "официальной народности", к-рые в своих устремлениях были действительно далеки от идейно-теоретических позиций Г. и его друзей. В 1843–1844 гг. в Москве Г. прочитал первый публичный цикл лекций по истории средневековой Европы, собиравший множество людей. Г.-просветитель сумел перекинуть мост между строго академической, университетской наукой и широкой публикой, интересующейся общественно-историческими вопросами. По крайней мере в России он был одним из первых ученых, попытавшихся дать объективную оценку процессам и явлениям, характерным для западноевропейского Средневековья. Он пытался сломать сложившиеся стереотипы, традиционные представления об этом периоде как "черном пятне" в развитии общечеловеческой цивилизации, отмечая несомненно прогрессивные процессы (начинавшееся яркое проявление на исторической сцене личности, ее прав, особая нравственная атмосфера в об-ве и, что самое главное, формирование научных идеалов будущего), одновременно указывая на негативные стороны эпохи. С 1847 г. Г. все больше внимания уделяет литературной работе. Его статьи и рецензии появляются в "Библиотеке для воспитания", "Живописной энциклопедии", "Современнике". В 1846 г. произошел идейный разрыв Г. с Герценом, связанный с тем, что среди западников наметилась тенденция к размежеванию на два лагеря, радикальный и либеральный. Г. долгое время был как бы связующим звеном между ними, занимая центристскую позицию, был объединителем и примирителем крайних т. зр. Но когда расхождения достигли критической фазы, он избрал либеральную ориентацию. В марте 1851 г. состоялись последние публичные чтения Г. – "Четыре исторические характеристики", посвященные Тимуру, Александру Великому, Людовику IX и Ф. Бэкону. В этих чтениях, как и в ряде статей, Г. рассматривает вопрос о роли личности в истории, о соотношении субъективной деятельности и объективной закономерности в истории. В историческом процессе, считал он, действует закон, исполнение к-рого неизбежно, но срок этого исполнения неизвестен. Именно в вопросе о том, каким образом это исполнение будет осуществлено, "вступает во все права свои отдельная личность". Человеческая деятельность определяет конкретность исторической жизни. Отсюда и повышенный интерес Г. к субъективной стороне исторического процесса, особенно к действиям той или иной великой исторической\ личности. 12 января 1852 г. он произнес знаменитую речь "О современном состоянии и значении всеобщей истории" на торжественном собрании Московского ун-та, в! к-рой подвел итог своим исследованиям методологических проблем как всеобщей истории, так и философии истории. Это была речь об Истории с большой буквы. Одна из главных идей заключалась в утверждении необходимости союза между историей и "естествоведением". Здесь же им была высказана мысль о том, что ни одна наука не по, вергается такому влиянию со стороны господствуюп философских систем, как история. В мае 1855 г., уже пер смертью, Г. был утвержден деканом историко-филологического ф-та Московского ун-та.

С о ч.: Поли. собр. соч. Т. 1–2. Спб., 1905; Т. Н. Грановск и его переписка. Т. 1–2. М., 1897.

Л и т.: Ветринский Ч. (Вас. Е. Чешихин). Т. Н. Грановск его время. 2-е изд. Спб., 1905; Кареее Н. И. Историческое!

созерцание Грановского // Собр. соч. Спб., 1912. Т. 2.; Чичерин Б. Несколько слов о философско-исторических воззрениях Грановского//Чичерин Б. Вопросы философии. М., 1904; Аа-менский З.А. Тимофей Николаевич Грановский. М., 1988;/7р"-ленский В. И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. М., 1995.

В. И. Приленский

ГРЕЦКИЙ Милий Николаевич (3.12.1923, Ленинград -27.11.20 03, Москва) — специалист по истории зарубежной марксистской философии, д-р философских наук, проф. Участник Великой Отечественной войны. Окончил философский ф-т (1951) и аспирантуру МГУ (1963), где затем преподавал с 1971 г., работал в Ин-те философии РАН. Главные темы его научных исследований — проблематика зап. марксизма (совр. дискуссии о диалектике, аналитический марксизм), философские воззрения А. Грамши, марксистская философия во Франции после Второй мировой войны. Редактор 1-й кн. (1–2 т.) первого полного издания на рус. языке "Тюремных тетрадей" Грамши, переводчик трудов Л. Альтюссера, Э. Балибара, Н. Пуланзаса, Э. Хобсбома, П. Андерсона. Его интересовали те персоналии в истории марксизма, к-рые ощущали проблематичность классической аргументации и стремились искать ответы на новые вызовы совр. политической практики, в частности А. Грамши и Л. Альтюссер — марксистские теоретики, ориентированные на поиск новых решений актуальных вопросов социально-политической практики и соответственно сформулировавшие новые философские основания эмансипаторского проекта марксизма (см.: Антонио Грамши — политик и философ. М., 1991). Г. акцентировал внимание на "внефилософской", т. е. социокультурной, детерминации марксистской философской доктрины; исследовал проблемы соотношения научных, идеологических и философских элементов в марксизме (для марксизма отказ от ориентации на конкретные науки означал возврат к спекулятивной философии). Марксистская диалектика не может продуцировать знание, если она отделена от конкретных наук. Философия стремится согласовать, объединить в единое целое различные элементы сознания об-ва (религию, мораль, правовые, эстетические взгляды) и науку.

С о ч.: Французский структурализм. М., 1971; Марксистская философская мысль во Франции. М., 1977; Наука — философия — идеология (некоторые актуальные проблемы марксистской философии во Франции). М., 1978; Марксистская философия в современной Франции. М., 1984; Французские марксисты о диалектике (вступ. ст.). М., 1982; А. Грамши и его "Тюремные тетради" // А. Грамши. Тюремные тетради. М., 1992. Кн. 1.

Л и т.: Памяти М. Н. Грецкого (материалы "круглого стола") // Альтернатива. 2004. № 1.

Е. Л. Петренко

ГРИГОРЬЕВ Аполлон Александрович (16(28).07.1822, Москва — 25.09(7.10).1864, Петербург) — литературный критик, поэт, публицист. Окончил юридический ф-т Московского ун-та (1842). В 1850–1856 гг. ведущий критик т. наз. молодой редакции "Москвитянина", по своим принципам близкой славянофильству. Сотрудничая в журналах братьев М. М. и Ф. М. Достоевских ("Время" и "Эпоха", 1861–1864), Г. выступает с позиций почвенничества. Философские воззрения Г. формировались под влиянием эстетики романтизма (Т. Карлейль, Р. У. Эмерсон, Шеллинг) и славянофильской традиции понимания культуры (прежде всего идей Хомякова). Генетическая связь общественных взглядов Г. с учением славянофилов (признание определяющего значения патриархальных и религиозных начал в народной жизни) сочеталась в его творчестве с корректировкой этого учения: критикой абсолютизации значения общины, невнимания к новым жизненным силам рус. об-ва (городское мещанство, купечество). По Г., и для славянофильства, и для западничества характерно "теоретизирование", схематическое ограничение исторической жизни ("кладут жизнь на прокрустово ложе"). Однако общинный идеал славянофилов при всей его "книжности" ("старый византийский стиль") все же, согласно Г., несравненно богаче положительным содержанием, чем программа западничества, итоговый идеал к-рого — единообразие ("казарменность"). Наиболее полно философское мировоззрение Г. представлено в созданной им теории

"органической критики", связанной с признанием органичности самого искусства, в произв. к-рого находят синтетическое воплощение "органические начала жизни". Искусство не отражает жизнь (в смысле ее копирования), а само есть часть жизненного процесса, его "идеальное выражение". Опираясь на Шеллинга, Г. определяет высшую форму художественной деятельности как гармоническое единство бессознательного творчества (процесс художественной типизации) и "идеального миросозерцания" (глубоко осознанного, органического восприятия художником действительности). Такая апология искусства в шеллингианско-романтическом духе служит у Г. основой понимания реалистической традиции рус. литературы. "Правда жизни", включающая в себя, в его интерпретации, и собственно эстетическое, и нравственное в искусстве, находит выражение в лучших образцах этой традиции (в творчестве Пушкина, Гоголя, Лермонтова, Островского). Критикуя бессодержательность концепции "чистого искусства", Г. в то же время утверждал самодостаточность художественного творчества, "в себе самом носящего свое неотъемлемое право и оправдание". В отличие от радикально-демократической критики Г. видел народность искусства в способности воплощать в образы и идеалы те "великие истины и тайны" народной жизни, к-рые, составляя ее сущность, действуют стихийно и неосознанно. В развитии Г. славянофильского "органицизма" в понимании истории проявились черты, определившие связь его философии истории с последующими теориями культурного циклизма в рус. мысли (Данилевский, К. Н. Леонтьев). Это относится к критике Г. "идеи отвлеченного человечества" и концепции прогресса ("идея Сатурна — прогресса, постоянно пожирающего чад своих"), к определению им исторической реальности как совокупности своеобразных "органических типов" общественной жизни. Однако Г., подчеркивая способность этих типов к "вечному перерождению", определенно признает диахроническое (т. е. отмеченное последовательностью развития) единство истории, и в этом отличие его позиции от циклических моделей культурно-исторического процесса.

С оч.: Собр. соч. М., 1915–1916. Вып. 1-14; Соч. М., 1990; Литературная критика. М., 1967; Эстетика и критика. М., 1980; Воспоминания. Л., 1980; Искусство и нравственность. М., 1986.

Л и т.: Сакулин П. Органическое мировосприятие // Вестник Европы. 1915. № 6; Носов С. Н. Проблема личности вмировоз-зрении А. А. Григорьева и Ф. М. Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. Л., 1988. Вып. 8; Он же. Аполлон Григорьев: Судьба и творчество. М., 1990;Dan W. Dostoevsky, Grigorev and Native Soil Conservatism. Toronto, 1982.

В. В. Сербиненко

ГРОМОВ Михаил Николаевич (20.02.1943, Кострома) — специалист в области истории рус. философии, д-р философских наук, проф. Окончил философский ф-т МГУ (1972) и аспирантуру того же ф-та. Докторская диссертация — "Русская средневековая философия: структура и типология" (1992). Зав. сектором истории рус. философии Ин-та философии РАН (с 1992). Одновременно читает лекции в ун-тах России и за рубежом. Осн. область научных интересов — история рус. философии и культуры. Отечественную философию интерпретирует не только как теоретический продукт чистого разума, но и как высшее выражение, своеобразную квинтэссенцию исторического, культурного духовного опыта рус. народа за более чем тысячелетний путь его развития при учете его национального своеобразия. Подчеркивает принципы фундаментальности (рассмотрение максимально полного комплекса источников как вербального, так и невербального характера, учета всех концепций, векторов и факторов развития), непрерывности (анализа зарождения, эволюции, спадов и подъемов рус. мысли, начиная с архаического периода и христианизации Руси до наст, вр.), полифоничности (учета всех осн. течений и проявлений философской мысли, всего ее спектра). Считает, что для историко-философской науки важно применение новейших достижений семиотики, иконологии, интегральной и комплексной методологии анализа источников. Типологию рус. философской мысли связывает с кирилло-ме-фодиевской традицией, заложившей основы гуманитарного знания в виде единства филологии, философии, богословия. Особое внимание уделяет россиеведению как практическому познанию страны в ее региональном разнообразии, подлинных памятниках истории и культуры. Ряд работ Г. переведен на англ., нем., итал., польский языки.

Соч.: Максим Грек. М… 1983; К типологии русской средневековой культуры и философии. М., 1990; Русская философская мысль X–XV1I вв. (в соавт.). М., 1990; Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997;

Русская философия // Новая философская энциклопедия. М., 2000. Т. 3; Идейные течения древнерусской мысли. Спб., 2001 (в соавт.); Medieval Rusian philosophy as a cultural-historical phenomenon: a typological delineation // Synthesis philosophica. 1990. Vol. 5. Fasch. 1; Medieval natural philosophy in Russia: Miscellanea Mediaevalia. Bd. 21/1. B.; N.Y., 1991; The Doctrine of the Holy Trinity in the culture and art of ancient Russia // The Trinity. East / West dialogue. Studies in philosophy and religion. Vol. 24. Dordrecht; Boston; London, 2003.

М. А. Маслин

ГРОТ Николай Яковлевич (18(30).04.1852, Гельсингфорс (Хельсинки) – 23.05(4.06). 1899, с. Кочеток Чугуевского у. Харьковской губ.) – философ, психолог, проф. Московского ун-та (с 1886), председатель Московского психологического об-ва, один из организаторов и первый редактор журн. "Вопросы фиюсофии и психологии" (с 1889). Род. в семье известного филолога, академика Я. К. Грота. После окончания Петербургского ун-та (1875) и заграничной командировки в Германию преподавал философию в Нежинском историко-филологическом ин-те (1876). Исходная позиция магистерской диссертации Г. "Психология чувствований в ее истории и главных основах" (1879–1880) – физиологическая трактовка явлений психического мира. Чувствования, считал он, выражают на языке удовольствия или страдания перемены, происходящие в организме под влиянием взаимодействия с окружающей средой. В докторской диссертации Г. "К вопросу о реформе логики" (1882) логика определялась как наука о познании, а познавательная деятельность – как совокупность "психических оборотов" (объективная восприимчивость, или способность быть воспринимаемым, субъективная восприимчивость, субъективно- и объективно-деятельные моменты). Метафизику 1'. на первом этапе своей философской эволюции отвергал как лжеучение, источник заблуждений ума. В социологии он придерживался противоречивой позиции: отрицая субъективный метод, пытался создать объективную формулу прогресса, но признавал его конечную субъективную цель – увеличение счастья человечества. В области этики Г. отстаивал утилитарный взгляд на нравственность ("К вопросу о свободе воли", 1884), считая оптимизм и пессимизм не предметом рассмотрения метафизики, а практическими установками ("О научном значении пессимизма и оптимизма как мировоззрений", 1884). Начало второго периода философской деятельности Г. относится к его пребыванию в Одессе, где он был проф. Новороссийского ун-та (1885–1886). Перемена в его взглядах нашла отражение в трудах "Джордано Бруно и пантеизм" (1885) и "О душе в связи с современными учениями о силе" (1886), для к-рых характерен отход от позитивизма и поворот к изучению греко-римской философской классики и философии Возрождения. Г. пришел к выводу, что философия имеет особое, только ей принадлежащее место среди др.: проявлений духовного творчества. Она представляет со-бей "чувство всемирной жизни", переведенное в понятия об истинно существующем в его идеальных формах. Основой философии теперь признается метафизика, базирующаяся на анализе состояний познающего субъекта при помощи "метода субъективной индукции". Сво философскую позицию Г. назвал "монодуализмом", п~ тивопоставляя ее идеалистическому и материалистиче кому монизму как "крайностям", являющимся "плодом поверхностной философии". Концепция Г., по сути, была плюралистической конструкцией, основанной на призна-і нии двух или более исходных субстанциальных начал, объединяемых на "нейтральной" основе. Центрально" темой метафизики Г. становится анализ идеи силы. Ча всего под этим термином понималась "высшая вселе екая мировая воля", в к-рой "сущее и должное слиты едино". В этот период Г. защищает принцип свободы в ранее им отвергавшийся ("Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности", 1889), о чем свидетельствует исследование понятий "божественная воля", "вселенская мировая воля" и "личная воля человека". Чаще Г. использовал два последних термина, причем возникновение "вселенской мировой воли" объяснял творческим божественным актом. Эти взгляды Г. изложил в двух этических трактатах – "Основания нравственного долга" (1892) и "Устои нравственной жизни и деятельности" (1895), в к-рых стремился "привить воззрения А. Шопенгауэра на русской почве". Устои нравственной жизни, по Г., находятся не вне человека, а в нем самом, в свободной воле, к-рая возвышает его над интересами личного существования, побеждает ограничения пространства и времени. Одухотворить Вселенную, усиливая пульс ее идеальной жизни, всем напряжением мысли содействовать торжеству разума – таково требование мировой воли, к-рая в своем нравственном аспекте и есть мировая любовь. Стремясь создать концепцию воли на основе самонаблюдения, Г. попытался реформировать психологию в серии работ: "Жизненные задачи психологии"

(1890), "К вопросу о значении идеи параллелизма в психологии" (1894), "Основания экспериментальной психологии" (1895), "Понятие души и психической жизни в психологии" (1897) и др. Во 2-й пол. 90-х гг. влияние на Г. философии Шопенгауэра ослабевает, усиливается тенденция соединить понятие мировой воли с "психологической энергетикой". Термин "сила" сводится теперь не к "внутренней сущности вещей", не к "абсолютному сознанию Вселенной" или "мировой воле к жизни", как ранее, а к энергии, попыткам объяснить душевную жизнь, все развитие человечества с помощью закона сохранения и превращения энергии. Здесь нашли своеобразное преломление идеи нем. химика В. Оствальда. Принцип субстанциальности сменяется у Г. принципом актуальности. Эти идеи содержатся в одном из последних его трудов – "Критика понятия прогресса" (1898). В целом прогресс Г. определял как "увеличение нравственной ценности жизни во Вселенной, происходящее от роста в ней сознания и самосознания, который зависит от превращения мировых энергий из низших форм в высшие через экономиза-цию и накопление". Г. создал своеобразное учение, в к-ром сочетались воззрения О. Конта, Г. Спенсера, А. Лан-ге, Дж. Бруно, Аристотеля, Платона, И. Канта, Ф. В. Шеллинга, А. Шопенгауэра, В. Вундта, Толстого и др. Как отмечал В. С. Соловьев в ст. "Три характеристики", многогранность интересов творческой деятельности Г. наиболее адекватно отражает его собственный термин: "чрезвычайная полнота и быстрота психического оборота".

С о ч.: Психология чувствований в ее истории и главных основах. Спб., 1879–1880; К вопросу о реформе логики. Нежин, 1882; Отношение философии к науке и искусству. Киев, 1883; О научном значении пессимизма и оптимизма как мировоззрений. Одесса, 1884; Джордано Бруно и пантеизм. Одесса, 1885; О душе в связи с современными учениями о силе. Одесса, 1886; Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности. М., 1889; Философия и ее общие задачи. Сб. статей. Спб., 1904.

Л и т.: Соловьев В. С. Три характеристики // Собр. соч. В 10 т. Т. 9; Николай Яковлевич Грот в очерках и воспоминаниях и письмах товарищей, учеников, друзей и почитателей. Спб., 1911 (содержит полную библиографию трудов Н. Я. Грота); Архангельская И. Д. Грот и первый в России философский журнал // Вопросы истории. 2000. № 3; Павлов А. Т. Н. Я. Грот, его место в истории русской философии // Вопросы философии. 2003. № 10.

П. Г. Самсонова

ГУЛЫГА Арсений Владимирович (29.04.1921, Чехословакия -10.07.1996, Москва) – историк зарубежной и отечественной философии, автор философских биографий. Участник Великой Отечественной войны. С 1938 по 1942 г. учился на философском ф-те МИФЛИ. В 1945 г. окончил философский ф-т МГУ. С 1956 по 1996 г. – в Ин-те философии АН СССР (РАН) в должностях старшего, ведущего и главного научного сотрудника. Защитил кандидатскую ("Философия Гердера") и докторскую ("Из истории немецкого материализма") диссертации. Редактировал издания классических текстов – работ Лессинга, Гердера, Гёте, Гегеля, Шеллинга, 8-томное Собр. соч. И. Канта, труды рус. мыслителей – Болотова, В. С. Соловьева, Бердяева, Розанова. Один из инициаторов создания серии "Философское наследие". В сер. 80-х гг. по инициативе Г. было создано Литературно-философское общество им. Ф. М. Достоевского по изучению рус. философии. Совр. этап культурного развития Г. трактовал как постсовременность ("постмодерн"), в к-рой культура развивается гл. обр. как освоение традиции. Философия существует как история философии, актуализирующая мировую мудрость. Научные интересы Г реализовыва-лись в 3 планах. Во-1-х, исследование индивидуально-неповторимого мира личности великих философов. Проникновению в сферу рождения идей способствует изучение жизни и творений философа, биографии как особого жанра, где научные средства познания переплетены с художественными. Написанные им биографии Гердера, Гегеля, Канта и Шеллинга многократно переиздавались в России и за рубежом. Во-2-х, использование социально-исторического плана исследований, позволяющего представить философию как дело школы, постижения эпохи и народа. Особое внимание в этой связи Г. уделял нем. классике и рус. идеалистической философии кон. XIX – нач. XX в. В работе "Немецкая классическая философия" (1986) Г. показывает развитие нем. идеализмом кантовс-кого осн. вопроса философии: что такое человек, а также новые открытия в диалектике познания. Опираясь на эту диалектику, рус. мыслители ответили на вопрос, что ждет человека в будущем. В кн. Г. "Русская идея и ее творцы" (1995) доказывается, что идея соборного единения человечества в рус. идеализме основана не на насильственном коллективизме и не на

буржуазном индивидуализме, признающем лишь формальное право, а на высокой общности, построенной на диалектическом единстве общего и индивидуального. Исследовались нек-рые аспекты значения религии – аксиологический (сохранение святынь) и национально-цементирующий: объединенное человечество – это семья равноправных национальных организмов, а не скопление индивидов и коммерческих групп. В 3-х, применялся систематический план исследований, предполагающий понимание философии как вечной мудрости, выработанной совокупным развитием культуры всех народов: таково древн. триединство – истина, добро, красота. Внимание Г. к эстетике как учению о красоте характеризуется пониманием красоты как среднего термина между истиной и добром, обнимающего собой как экзистенциальный, так и познавательный уровень человеческой жизни (Принципы эстетики, 1987).

С о ч.: Из истории немецкого материализма. М., 1962 (нем. изд. – 1966); Гердер. М., 1963 (2-е изд. – 1975, нем. изд. – 1978, кит. – 1977; Гегель. М., 1970 (2-е изд. – 1994, нем. изд. – 1975, 1980, кит. – 1978); Эстетика истории. М., 1974; Кант. М., 1977 (2-е изд. – 1981, 3-е изд. – 1994, нем. изд. – 1981, кит. – 1981, 1992, япон. – 1983, фр. – 1985, англ. – 1987, швед. – 1990); Искусство в век науки. М., 1978 (словацкое изд. – 1981); Искусство истории. М., 1980; Шеллинг. М., 1982 (3-е изд. – 1994, нем. – 1990, япон. – 1992, кит. – 1995); Немецкая классическая философия. М., 1986 (нем. изд. – 1991); Что такое эстетика. М., 1987; Путями Фауста. М., 1987; Уроки классики и современность. М., 1990; Русская идея и ее творцы. М., 1995.

Лит.: Свасьян К. Побуждаю философствовать // Книжное обозрение. М., 1987. № 3; Андреева И. С. Слово об авторе // Гулыга А. В. Эстетика в свете аксиологии. М., 2000; Гулыга Арсений Владимирович // Казачий словарь. М., 2003; Буева Л. П. Памяти А. В. Гулыги // Вопросы философии. 1996. № 12; Соколов В. В. Арсений Владимирович Гулыга // Филос. науки. М., 1996. № 1–4; Памяти А. В. Гулыги // Наш современник. М., 1996. № 11; Seebohm Th. Arsenij Guliga "Kant" // Kant-Studien. Bonn., 1979. N 2; Bottiger P. Wie die Postmoderne den Krieg verhindert? Arsenij Guliga ueber Kant als Friedensdenker // Stuttgarter Zeitung. Stuttgart, 1987. 5 Nov.

И. С. Андреева

ГУМИЛЕВ Лев Николаевич (1(14). 10.1912, Петербург -16. 06. 1992, Петербург) – этнограф, историк и философ. Сын поэтов Н. С. Гумилева и А. А. Ахматовой. Проф. географического ф-та Ленинградского ун-та, академик Академии естественных наук. Научную деятельность начал как историк древн. народов Евразии: хуннов, хазар, тюрок, монголов, китайцев, тибетцев и др. Эти изыскания послужили базой для разработанной Г. глобальной концепции мировой истории как истории взаимодействия народов (этносов), их формирования, подъема и упадка. Концепцию Г. отличает стремление связать социальное и природное в единый ряд развития. Данная задача осуществляется благодаря тому, что исходная для Г. категория этноса рассматривается им двояко – как социокультурная общность и как форма внутренней дифференциации вида homo sapiens в зависимости от географических условий жизни и хозяйственной деятельности. Отсюда этногенез определяется как локальный вариант внутривидового формообразования, обусловленного сочетанием исторического и хороломического (ландшафтного) факторов. Как элементы природы, этносы, по Г., входят в состав динамических систем, включающих в себя наряду с людьми домашних животных и культурные растения, искусственные и естественные ландшафты, богатства недр, создаваемые трудом человека предметы его культурного мира. По аналогии с биоценозами Г. назвал эти системы этноценозами. Поскольку этносы выступают и как природные образования, их временные рамки не совпадают с ритмом смены общественно-экономических формаций. Есть народы, к-рые пережили ряд формаций, и есть такие, чья история была значительно короче того времени, в течение к-рого существовала та или иная формация. Этнос как форма локального существования вида homo sapiens, по Г., есть коллектив индивидов, противопоставляющих себя др. коллективам по принципу "мы" – "они". Основания для такого рода объединений и противопоставлений могут быть разными: общность языка, религии, культуры, государственной принадлежности и т. п. "Этничность" есть универсальный признак человека: нет и никогда не было людей, к-рые не принадлежали бы к к.-л. этносу; при этом этническая принадлежность ощущается как естественный факт. Структура этносов мозаична, практически все они включают в себя различные племена, социально-правовые корпорации, субэтнические группы (напр., поморы, казаки, старообрядцы у русских; хайлендеры и лоулендеры у

шотландцев и т. п.). Одновременно этносы включены в более широкие системы-суперэтносы ("Запад", "Мир ислама" и т. п.). Единство этноса в наибольшей степени выражается в общности фундаментальных стереотипов поведения. Сознание указанного единства символизирует этническое самоназвание (этноним), правда, с течением времени этнонимы могут переходить от одного народа к др., маскируя, т. обр., реальные "разрывы" этнической истории. Наиболее оригинальная часть теории Г. - выявление механизмов этногенеза. Этносы рождаются там, где налицо неповторимое сочетание элементов ландшафта. Характер этой территории ("месторазвития") оказывает определяющее воздействие на духовный склад и обычаи народа. Для этногенеза необходимо не только разнообразие условий (напр, горы + степь, леса + луга + озера и т. п.), но и разнообразие исходных "человеческих" компонентов. Поэтому воз-1 никновение новых народов является результатом тесного контакта различных этнических групп. Так, русские произошли от славян и угрофиннов с нек-рой примесью тюрок, предками англичан были англы, саксы, кельты, нор манны и т. д. Формирование этноса требует включени1 | нек-рого дополнительного "фактора икс", до сих пор еше не раскрытого учеными. В качестве такого фактора Г. вво-1 дит в употребление новый параметр этнической истории — пассионарность. Это особый эффект избытка биохи-1 мической энергии, проявляющийся в повышенной тяге! людей к действию. Носителей данного качества Г. назвал! пассионариями. Стремясь изменить мир, они организу-1 ют далекие походы, покоряют др. народы или, наоборот, самоотверженно противостоят захватчикам, создают и проповедуют новые религии и научные теории. Именно! пассионарии, по Г., и выступают в качестве фермента эт-В ногенеза, а также его движущей силы. Формирование нового этноса, связанное с ломкой старых моделей поведе-1 ния и созданием новых, требует мощнейшего выброса человеческой энергии. Поэтому оно осуществляется пра очень высокой концентрации пассионариев в данной человеческой популяции. При этом процессы этногенеза! распределены во времени и пространстве крайне неравномерно. В истории можно выделить несколько взрывов этногенеза, когда в различных точках планеты почти одновременно рождалось множество новых народов, а в промежутках между этими взрывами этногенез повсюду как бы затухает. Поскольку места возникновения новых этносов располагаются в регионах, вытянутых либо по параллелям, либо по меридианам, либо под углом к ним, но всегда в виде сплошной полосы, Г. делает вывод, что вспышки этногенеза надо объяснять мутацией, происходящей под влиянием каких-то природных факторов, действующих определенное время на определенный участок земной поверхности. Принимая во внимание, что такого рода мутации должны вызывать резкое повышение уровня пассионарности в человеческих популяциях, Г. назвал их пассионарными толчками. Пассионарный толчок образует начальную точку этногенеза. Дальше развитие этноса переходит в фазу подъема, когда создается спаянная пассионарной энергией новая целостность, к-рая, расширяясь, подчиняет соседние народы. Но наивысший подъем пассионарности (в т. наз. акматической фазе) ведет к тому, что "спокойное" развитие об-ва оказывается невозможным. Одержимые жаждой самоутверждения, пассионарии сталкиваются друг с другом, конфликты, обостряясь, выливаются в вооруженное противоборство. В результате происходит огромное рассеяние энергии и вместе с тем взаимное истребление пассионариев, ведущее в конечном счете к "сбросу" излишней пассионарности и восстановлению в об-ве видимого равновесия. Это создает почву для расцвета культуры, накопления материальных благ, создания больших государств. Но этнос уже живет "по инерции". Постепенно ведущее место в нем занимают люди с пониженной пассионарно-стью, стремящиеся избавиться не только от беспокойных пассионариев, но и от трудолюбивых, гармоничных людей. Этнос вступает в фазу обскурации, в к-рой процессы распада становятся необратимыми, везде господствуют эгоистичные и вялые люди, способные лишь потреблять накопленные блага. Последние стадии жизни умирающего этноса — мемориальная, когда этнос окончательно утрачивает способность к творчеству, сохраняя память о своей исторической традиции, и время равновесия с природой (гомеостаз), когда утрачивается и память, а энергии этноса хватает лишь на то, чтобы поддерживать налаженное предками хозяйство. Новый цикл может начаться только очередным пассионарным толчком, но он не реанимирует старый этнос, а создает новый, давая начало следующему витку истории. Общий срок жизни этноса при условии, что она не будет оборвана насильственно, составляет, по Г., не более 1200–1500 лет. Интерпретируя разработанную им концепцию этногенеза на фактах отечественной истории, Г. высказал мысль, что в ней действуют два разных этноса. Первый из них — восточнославянский, образовавшийся в начале нашей эры и создавший обширное государство с центром в Киеве. Свой исторический путь он закончил в самом конце XV в., когда была уничтожена независимость последнего осколка Киевской Руси — Новгорода. Второй — собственно русские, чья этническая история, начавшаяся

в XIII–XIV вв., разворачивается далее как история Московского царства, а затем Российской империи. В XV1I–XVIII вв. русские проходят через фазу развития повышенной пассионарности (акматическую) и начиная примерно с 1800 г. вступают в полосу надлома, продолжающуюся, по-видимому, и поныне. Г. выделил XIII–XV вв. как время интерференции, "наложения" друг на друга завершающей стадии этнокультурной истории Киевской Руси и начального этноса истории России. Благодаря этой интерференции и преемственности православной традиции эти две истории воспринимаются нами как единая. Рус. этнос, согласно Г., примерно на 500 лет моложе западноевропейских народов. Поэтому, как бы мы ни старались воспроизвести европейские формы жизни, мы не сможем добиться благосостояния и нравов, характерных для Запада, к-рый находится ныне в инерционной фазе и принадлежит к иному суперэтносу. Можно, конечно, попытаться войти в его состав, но платой за это будет полный отказ от отечественных традиций и последующая ассимиляция. Продолжая традицию Данилевского, Г. понимал Россию как особый культурно-исторический мир, судьбы к-рого связаны не с Западом, а с судьбой др., входящих в нее и участвовавших в ее историческом формировании народов. В этом смысле философия истории Г. является прямым продолжением традиций евразийства. Евразия, по Г., представляет собой определенную целостность, здесь на просторах огромного континента сложилась целая система сравнительно гармоничных отношений народов и этнических групп, живущих нередко на одной территории, и тем не менее не мешающих друг другу в силу того, что они занимают разные экологически-ландшафтные ниши. Это позволяет, с т. зр. Г., говорить о наличии особого многонационального суперэтноса – евразийского, к к-рому принадлежат и русские. Обосновывая единство судеб евразийских народов, Г. не останавливался перед пересмотром устоявшихся исторических стереотипов. Он отмечал, напр., что монгольское завоевание нельзя свести к грабежу и погрому, что в результате его между Русью и Ордой установились сложные отношения противоречивого и полезного для обеих сторон симбиоза. Личная судьба Г., включая возможность пропагандировать свои взгляды, была очень непростой. Он неоднократно подвергался репрессиям и в общей сложности провел в лагерях ок. 14 лет. Еще несколько лет, к-рые можно было посвятить творчеству, отняла война. Идеи Г. считались еретическими, его труды замалчивались, а попытки их популяризации со стороны отдельных ученых пресекались. Лишь в последние годы своей жизни Г. получил возможность издавать книги, выступать перед широкой аудиторией, усилился интерес к его взглядам как в научной среде, так и среди общественности.

С о ч.: Хунну. М., 1960; Поиски вымышленного царства. М., 1970; Древняя Русь и Великая степь. М., 1989; М., 1992; Этногенез и биосфера Земли. Л… 1989; География этноса в исторический период. Л., 1990; От Руси к России: Очерки этнической истории. М., 1992; Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. М., 1993; Этносфера: История людей и история природы. М., 1993; Черная легенда. Друзья и недруги Великой степи. М., 1994.

А. Л. Андреев

ГУРВИЧ Георгий Давыдович (2.11.1894, Новороссийск -10.12.1965, Париж) – социолог и философ. Учился в ростовской и рижской гимназиях, окончил Петербургский ун-т, в 1918 г. был назначен проф. Томского ун-та, а в 1921 г. эмигрировал. В России опубликовал только одну небольшую работу "Правда воли монаршей" Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники" (Юрьев, 1915). В 1921–1923 гг. Г. читал лекции в ун-те в Праге, где написал свое первое философское соч., посвященное анализу этики Фихте, к-рое разрослось затем в книгу "Fichtes System der konkreten Ethik" (1924). Вскоре он переехал во Францию, в 1928 г. принял фр. гражданство, а в 1932 г. получил место проф. философии в лицее Севинье. Защитив диссертацию на степень доктора, он стал читать лекции в Страсбургском ун-те. Во время войны он выехал в США, где преподавал в Гарвардском и Колумбийском ун-тах. В 1948 г. Г. вернулся во Францию и стал проф. Сорбонны по кафедре социальных наук, где и проработал до своей кончины. Все свои осн. работы он опубликовал на фр. языке. На рус. вышел философский этюд "Этика и религия" (Современные записки. 1926. № 29), в к-ром Г. отстаивает самостоятельность этики, ее независимость от метафизики и религии. Добро, пишет он, есть особое качество, особый путь восхождения к Абсолюту. По Г., Абсолют вовсе не есть принадлежность только религиозного мышления. Не связанное с религией миросозерцание не отрицает Абсолюта, более того, оно предполагает не один, а множество путей к Абсолюту. После 1926 г. на рус. языке Г. опубликовал еще несколько статей, в частности о социализме, но в дискуссиях рус. философов во Франции участия не принимал. Свои философские взгляды он

называл "диалектическим гиперэмпиризмом". Отвергая к.-л. заранее принятую философскую позицию в изучении человека, он выступал как против материализма, так и против идеализма, в его представлении только конкретное изучение человека в конкретных обстоятельствах может дать понимание его поведения. Его социологическая концепция, изложенная в капитальном "Трактате по сощюлогии" (1958–1960), может быть охарактеризована как концепция микросоциологии. С т. зр. Г., понять и описать положение человека в об-ве можно только путем выделения в об-ве микросоциальных типов, к-рые допускают изучение индивида и его поведения методами социометрии. Г. критиковал капиталистическое об-во, отмечая противоречивый характер его развития. Он считал отношения между классами принципиально непримиримыми и выводил отсюда неизбежность социальных антагонизмов, к-рые приводят к социальной революции. В некрологе, опубликованном в парижской газ. "Русская мысль", отмечается, что Г. повлиял на совр. социологию "радикальностью своих, одинаково как либеральных, так и динамических, позиций". Его доктрину справедливо называли "доктриной перманентной революции в социологии".

Соч.: Идеология социализма в свете новейшей немецкой литературы // Современные записки. 1924. № 18; Проф. Новгородцев как философ права // Там же. № 20; Государство и социализм // Там же. 1925. № 25; Большевизм и замирение Европы // Там же. № 26; Будущность демократии // Там же. 1927. № 32; Социализм и собственность // Там же. 1928. № 36; Собственность и социализм // Там же. 1929. № 38; Л. И. Петражиц-кий как философ права // Там же. 1931. № 47; L'Experience juridique et la philosophie pluralite de droit. P., 1935; La vocation actuelle de la sociologie. P., 1950; Dialectique et sociologie. P., 1962.

Л и т.: Зенъковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 1.

А. Т. Павлов

ГУРДЖИЕВ Георгий Иванович (1(13).01.1877, Александрополь, Армения – 29.10.1949, Фонтенбло) – религиозный мыслитель. В юности Г. готовился стать священником и врачом, но уже тогда у него появляется интерес к аномальным явлениям (пророчества, телепатия, чудесные исцеления и т. п.). В поисках "истинного знания" посетил множество стран Центральной Азии и Среднего Востока, остаток жизни провел в Европе и Америке. В 1913–1917 гг. Г. выступал с лекциями в Москве и Петербурге. В кон. 1913 г. он приступил к созданию Ин-та гармонического развития человека. С началом революции уезжает со своими учениками на Кавказ, в Ессентуки. В 1917–1918 гг. его ин-т функционировал в Тифлисе, затем, после эмиграции из России, в Константинополе (1919–1921), во Франции, в 1924 г. его филиал открывается в Нью-Йорке. Доктрина Г. включаете себя элементы йоги, тантризма, дзен-буддизма, суфизма. Считая человека детерминированным внешними факторами механизмом, он усматривал назначение своего ин-та – создать условия, в к-рых "ничего не могло быть сделано автоматически и неосознанно". С этой целью использовались различные упражнения (они делились на семь категорий), призванные развить тело, мышление и чувства человека. Особое внимание обращалось на музыку, танец, технику медитации. Все виды искусства, по Г., являются закодированной системой древн. знаний, "формами письма", а потому в подлинном искусстве нет ничего случайного, оно объективно, в то время как совр. искусство – субъективно и в нем преобладает принцип удовольствия. Танцевальные движения, считал Г., несут в себе религиозные или философские идеи. Любая раса, нация, всякая эпоха, страна, класс, равно как и всякая профессия, располагают определенным количеством "поз", из к-рых они никогда не выходят и к-рые представляют их особый "стиль", связанный с определенными формами мышления и чувств. Человек не может изменить ни форму своих мыслей, ни форму своих чувств, не изменив "поз". Все в мире, по Г., материально и находится в движении, разные формы материи – лишь различные степени плотности. Душа человека та: материальна, она состоит из очень тонкой субстанции приобретается им в течение всей жизни. Человек не им~ постоянного, неизменного, индивидуального "я". Вм него существуют тысячи отдельных "я", нередко совершенно неизвестных друг другу, взаимоисключающ несовместимых друг с другом. Все человечество представлял в виде четырех кругов. Внутренний круг " теоретический". Он состоит из людей, к-рые достигли высочайшего уровня развития: каждый из них обладает "я", всеми формами сознания, всецелым знание свободной волей и среди них нет разногласий. Люди среднего, "мезотерического", круга обладают всеми качествами, присущими людям

"эзотерического" крута, но знание имеет более теоретический характер. Третий круг "экзотерический", знания входящих в него людей но более философский, абстрактный характер, их понимание не выражается в действиях, но между ними также нет непонимания, раздора. Наконец, четвертый, "внешний" круг круг "механического человечества". У людей здесь нет в' имопонимания, существует как бы "смешение языков", наиболее систематической форме идеи 1'. изложил его у ник Успенский, книга к-рого "В поисках чудесного" содержит также и сведения о жизни учителя в Москве, Петербурге, на Кавказе (заграничный период подробно освещен в книге Луи Повеля "Господин Гурджиев"). Первая книга Г. была написана им незадолго до смерти – "Все и вся, или Рассказы Вельзевула своему внуку", вторую кн. – "Встречи с замечательными людьми" составили рукописи, опубликованные учениками после его смерти.

С о ч.: Беседы с учениками. Киев, 1992; Встречи с замечательными людьми. М., 1994.

Лит.: Успенский П. Д. В поисках чудесного. Спб., 1994; Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX века. М., 1997.

В. В. Ванчугов

ГУСЕЙНОВ Абдусалам Абдулкеримович (8.03.1939, с. Алкадар Дагестанской АССР) – философ, специалист в области этики и политологии. Д-р философских наук, проф., академик РАН (с 2003). В 1961 г. окончил философский ф-т МГУ. В 1965 – 1987 гг. преподавал философию и этику в МГУ. С 1987 г. – зав. сектором этики, руководитель центра этических исследований, зав. отделом, зам. директора, директор Ин-та философии РАН (с 2006). Одновременно с 1996 г. – зав. кафедрой этики философского ф-та МГУ. Инициатор ряда общественных и издательских проектов. В т. ч.: создание научно-просветительского центра "Этика ненасилия", выпуск альманахов "Этическая мысль", кн. серии "Библиотека этической мысли", Энциклопедического словаря по этике, издание классических текстов и коллективных трудов. Награжден дипломом ЮНЕСКО за 1996 г. с вручением медали Махатмы Ганди "за выдающийся вклад в развитие толерантности и ненасилия". Лауреат Государственной премии в области науки и техники за 2003 г. Исследуя социальную природу нравственности, Г. выдвинул гипотезу о стадиальном происхождении последней, связанном с обособлением индивида в качестве самодеятельной личности от родоплеменной общности. Он первым в отечественной философии в нач. 70-х гт. всесторонне проанализировал золотое правило нравственности и пришел к выводу, что оно являет собой наиболее адекватное выражение специфики моральной регуляции. Предложил свою систематизацию историко-этического процесса, в к-рой античная этика предстает преимущественно как учение о добродетелях, средневековая этика – как учение о благах, а этика Нового времени – как различные опыты теоретического синтеза двух фундаментальных характеристик морали: произвольности и общезначимости. В кон. 80-х гт. Г. сформировал новое направление исследовательской работы – этика ненасилия. Он показал, что насилие и ненасилие следует понимать не только как альтернативные варианты, но и как исторически последовательные стадии в борьбе за социальную справедливость. В рамках этой парадигмы ненасилие выступает как такая конкретизация принципа любви, к-рая блокирует возможности его морализирующей фальсификации. Г. предложил интерпретацию важнейших этико-нормативных программ как различных версий решения одной и той же проблемы единства добродетели и счастья. Им разрабатывается этическая теория, исследующая условия соединения абсолютности нравственного закона с неповторимостью (единственностью) каждого нравственного поступка.

С о ч.: Проблема происхождения нравственности // Философские науки. 1964. № 3; Начальный этап античной этики // Там же. 1973. № 4; Социальная природа нравственности. М., 1974; Отношение к природе как нравственная проблема // Философские науки. 1975. № 5; Структура нравственного поступка // Структура морали и личности. М., 1977; Золотое правило нравственности. М., 1979; Моральность личности: характер детерминации /У Моральный выбор. М., 1980; Этика Аристотеля. М., 1984; Введение в этику. М., 1985; Краткая история этики (в соавт.). М., 1987; Мораль и насилие // Вопросы философии. 1990. № 5; Этика ненасилия // Там же. 1992. № 3; Учение Л. Н. Толстого о непротивлении злу насилием // Свободная мысль. 1994. № 6; Великие моралисты. М., 1995; Язык и совесть. М., 1996; Философия. Мораль. Политика. М., 2002; История этических учений (в соавт.). М., 2003; Античная этика. М., 2003; Идея абсолютного в морали. М., 2004; Негативная этика. Спб.,

Ю. Н. Солодухин

ГУССЕРЛЬ В РОССИИ. Феноменологическая философия Э. Гуссерля нашла в России нач. XX в. отклик, несводимый к простому знакомству с очередной нем. философской школой. Достаточно сказать, что именно в России появились первые переводы программных работ Г. "Логические исследования" (Спб., 1909. Т. 1, под ред. Франка, и "Философия как строгая наука" (Логос. 1911–1912. Кн. 1). А рус. феноменолог Шпет, к-рого Г. считал своим "достойным учеником", первым познакомил рус. философскую аудиторию с работой Г. "Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии" (т. 1) (см.: Явление и смысл. М., 1914). Одним из первых проводников идей Г. в России можно считать Челпанова, читавшего в ун-тах Киева и Москвы лекции о Ф. Брентано и Г. еще в самом начале века. Значительный интерес к феноменологии Г. проявили также Н. О. Лосский, Яковенко и Г. Э. Ланц. Среди мыслителей, несколько позднее положительно отреагировавших на учение Г., - И. А. Ильин, Вышеславцев, Лосев, а собственно рус. "гуссерлианцами" помимо Шпета следует считать Н. Жинкина, Н. Волкова, А. Ах-манова, А. Зака, А. Цирес. В ранней работе Лосского "Обоснование интуитивизма" (1904) освещается учение Г. о категорическом созерцании, а в более поздней критической статье "Трансцендентальный феноменологический идеализм Гуссерля" (см.: Логос. М., 1991. № 1) гус-серлевские идеи о трансцендентальной субъективности, интенциональности и конституировании "чужого Я". Яковенко (Философия Гуссерля // Новые идеи в философии. 1913. Сб. 3) вслед за П. Наторпом обнаружил элементы психологизма у самого Г., односторонне истолковав интенциональность Г. как простую "направленность на…" чисто психических по своей природе актов сознания (напр., акта внимания), что ведет к субъективизму и солипсизму. Характерной чертой восприятия феноменологии в рус. философии является онтологическое ее истолкование. Так, Ланц (Гуссерль и психологисты наших дней // Вопросы философии и психологии. 1908. Кн. 98), исходя из метафор Г. о "безвременном царстве вечных и неизменных идей", отождествлял его философию с платонизмом, говорил о реальном полагании у Г. предмета "истиной". В то же время Шестов поставил перед феноменологами и реальную проблему: оправдан ли феноменологически сам переход с обыденной на феноменологическую установку, и не является ли он всего лишь кьеркегоровским "выбором, который сам тебя выбирает", сходным в этом смысле с религиозным обращением? По мнению Лосева, у Г. представлена лишь статичная, "оцепенелая" структура эйдоса (чистой сущности или чистой субъективности), но не вскрыта его категориально-диалектическая динамика. Лосев считает возможным ввести в сферу феноменологии объяснительную диалектику, трактуемую им онтологически, что, по его мнению, даст "логику самой действительности" (Античный космос и современная наука//Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 71–73, 331–332). У Шпета ("Явление и смысл") намечается отход от чистой феноменологии в сторону обоснования социально-герменевтического опыта сознания. Позднее он более смело и определенно критикует положения Г. о трансцендентальной (чистой) субъективности и полагает, что познавательную ситуацию необходимо рассматривать в контексте социально-онтологических связей познаваемого и познающего, причем последний может быть и коллективным, "общественным" субъектом сознания. Попытки Ильина (Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М., 1918) и Вышеславцева (Этика Фихте. М., 1914) приложить феноменологический метод к историко-философскому материалу свидетельствовали лишь о знакомстве с нек-рыми идеями ранних работ Г. Здесь никак не используется феноменологическая практика – воздержание от экзистенциальных суждений. То же можно сказать и о гуссерлианских мотивах у Степуна, посещавшего лекции Г. (Жизнь и творчество // Логос. № 1,4), А. И. Огнева (Идеальное и реальное в познании // Вопросы философии и психологии. 1918. № 144) и Зеньковского (Проблема психической причинности. М., 1914). Определенный вклад в европейскую философию XX в. внесли родившиеся в России, но работавшие в основном в Зап. Европе и небезразличные к феноменологии философы А. Кожев (Кожевников), А. Койре, Гурвич, Сеземан. Развитие феноменологии в соч. ближайших учеников и коллег Шпета по философским и лингвистическим кружкам 20-х гг. в Государственной Академии художественных наук, Ин-те философии и т. д. было связано с разработкой проблем эстетического восприятия и формы (Ахманов, Жинкин), формальных и материальных онтологии сознания (Зак, Цирес), логики смыслообразования и выражения, структуры эстетического сознания (Волков), структурализма (Якобсон). Однако их работа оказалась прерванной, а сами они вынуждены были либо эмигрировать, либо перейти в специальные области гуманитарного знания.

История феноменологии в России на долгие годы остановилась. Сегодня, если судить по публикациям, в стране возрос интерес к взглядам Г. и творчеству его рус. последователей.

Л и т.: Яковенко Б. В. Эд. Гуссерль и русская философия/' Ступени. Л., 1992. № 3; Антология феноменологической философии в России. М., 1998.

И. М. Чубарм

Д

ДАВЫДОВ Иван Иванович (15(26).06.1794, с. Зеленицыно Тверского наместничества – 15(27).11.1863, Москва) – философ. Учился на физико-математическом и историко-филологическом отд. философского ф-та Московского ун-та, год провел в Казанском ун-те, где слушал лекции Лобачевского. Ранние работы Д. – "О различии греческого и римского образования"" (1810) и "О критике в древней философии" (1814); докторскую степень Д. получил за труд "О преобразовании в науках, произведенном Бэконом" (1815). С 1822 г. Д. становится проф. Московского ун-та, в 1847–1858 гг. он – директор Главного педагогического ин-та в Петербурге, с 1841 г. – академик. В Московском ун-те Д. читал лекции по философии, математике, а затем занял кафедру словесности. Помимо ун-та, Д. преподавал в Университетском пансионе, где среди его воспитанников были Веневитинов и Одоевский. В философии Д. занимал эклектическую позицию, более точно его можно охарактеризовать как "психологизирующего кантианца с супранатуралисти-ческим уклоном" (Шпет), попытавшегося в пропедевтических целях осуществить синтез вольфианства с учением раннего Канта. Известное влияние оказало на Д. учение Шеллинга, но сам он эволюционировал в сторону психологизма: "Философия как наука есть психология, ведущая к открытию единства в знании и бытии". Во "Вступительной лекции о возможности философии как науки" Д. предложил схему разделения философии на "чистую" и "прикладную": к первой он относил "логику, этику и эстетику", ко второй – "онтологию, космологию, пневматологию". На кафедре словесности Д. создал "Чтения о словесности" (1837–1838), компилятивный труд, четвертая часть к-рого ("Драматическая поэзия") свидетельствует о знакомстве со взглядами нем. романтиков, прежде всего Ф. Шлегеля. Непосредственных учеников у Д. не было, но его лекции в разное время слушали такие ученые и общественные деятели, как Ф. И. Буслаев, П. Н. Кудрявцев, Самарин, Катков.

С о ч.: Опыт руководства к истории философии. М., 1820; Начальные основания логики. М., 1821; Вступительная лекция о возможности философии как науки. М., 1826.

Лит.: Каменский З. А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М., 1980; Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. М., 1913. Т. 1,ч. 1; Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. С. 103–114.

А. В. Панибратцев

ДАНЗАС Юлия Николаевна (9(22).05.1879, Афины -13.04.1942, Рим) – историк религии, рус. религиозной мысли, публицист. Внучатая племянница секунданта на дуэли Пушкина К. К. Данзаса. В ее первой (псевд. Юрий Николаев) кн. "Запросы мысли" (Спб., 1906) сказалось влияние Ф. Ницше и А. Шопенгауэра. В ней Д. разбирала идеалы, к-рыми живет человечество, и находила их недостаточными для пытливого ума. Неудачу христианства она усматривала в утрате им радостного мистического чувства, а целью познания полагала облегчение мирового страдания определением смысла всего сущего. Видя начало зла и страдания в материи, Д. стояла ближе к гностикам и философии эллинизма, чем к христианскому богословию. Ее интерес к религиозно-философским течениям в древн. христианстве, положившим основание сектантству, вылился в обстоятельное исследование "В поисках за Божеством. Очерки по истории гностицизма" (Спб., 1913, псевд. Юрий Николаев). По ее мнению, христианство стало мировой религией, потому что восприняло язык эллино-римской культуры и философии. На первый план в христианстве Д. ставит не подвиг любви к ближнему, а подвиг духовного самосовершенствования, открывающий человеку мистический идеал духовного созерцания. Раннехристианский гностицизм близок ей своим учением о спасении через знание, дуализмом и пренебрежением к сотворенному материальному миру. В изложении нек-рых гностических доктрин, напр. Васи-лида, видно ее намерение сблизить его учение о выходе из злого космоса с пессимизмом

Шопенгауэра и идеей нирваны в буддизме. Использование положений древн. гностиков в построении собственного мировоззрения созвучно попыткам В. С. Соловьева обратиться к принципам гностической космогонии в своих ранних работах. Д. встречалась с Соловьевым перед его смертью, но не приняла его идею теократии и элементы пантеизма и эротизма в его метафизике. После революции Д. работает в отделе редких книг Публичной б-ки в Петрограде, с марта 1920 г. заведует секцией в Доме ученых, где собирается питерская интеллигенция. В ноябре этого же года она переходит в католичество, а в 1922 г. принимает монашеский постриг. В ноябре 1923 г. Д. была арестована в группе др. католиков, приговорена к 10 годам лагерей и отправлена по этапу в Иркутск, а затем на Соловки. В январе 1932 г. была освобождена досрочно и с помощью знакомого ей М. Горького вскоре уехала во Францию, где работала в доминиканском центре по изучению России

"Истина" и издавала журн. "Russie et Chretiente" ("Россия и христианский мир"). В кн. "Религиозный путь русского сознания", написанной с католических позиций, она отмечает в рус. христианстве элементы манихейского и богомильского дуализма, обращается к истории сектантства в России, критикует славянофилов. В историософии России следует Чаадаеву, к-рого, как и Соловьева, считает важнейшей фигурой в истории рус. философии. В ряде публикаций она анализирует значение гностицизма в рус. религиозной философии, проявлением "неогностицизма" считает софиологию и поддерживает ее осуждение митрополитом Сергием (Страгородским). Прямую преемственность между древн. гнозисом и рус. философией она видит лишь у Соловьева, а у Булгакова, Флоренского отмечает опосредованные зап. оккультизмом гностические влияния. В кн. "Католическое богопознание и марксистское безбожие" констатирует недостаточность данных естественных наук для понимания сущности человека и мира, исследует генезис религиозных культов, отводя религии роль ведущего фактора в происхождении крупных племенных общностей, государства, рассматривает роль христианской церкви в мировой культуре.

Соч.: Юрий Николаев (Ю. Н. Данзас). Запросы мысли. Спб., 1906; 2-е изд. 1908; Юрий Николаев (Ю. Н. Данзас). В поисках за Божеством: Очерки по истории гностицизма. Спб., 1913; Danzas J. L' itineraire religieux de la conscience russe. Juvisy, 1935 (рус. пер. – Религиозный путь сознания) // Символ. Париж, 1997. № 37. Июль. С. 175–272). Bagne Rouge. Souvenirs d'une prisonniere au pays des Sovets. Juvisy. 1935 (рус. пер. – Красная каторга) // Символ. Париж, 1997. № 37. С. 105–148); Danzas J. Les reminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse russe moderne // Revue des sciences philosophiques et theologiques. 1936. N 4 (рус. пер. – Гностические реминисценции в современной русской религиозной философии) // Символ. Париж. 1998. № 39. Июль. С. Ш-\50); Данзас Ю. Католическое богопознание и марксистское безбожие. Рим, 1941; Danzas J. L'imperatrice tragica e il suo tempo. Verona, 1942.

Лит.: Агурский М. М. Горький и Ю. Н. Данзас // Минувшее. М., 1991. Вып. 5; Бердяев Н. А. Рец. на кн.: Danzas J. L'itineraire religieux de la conscience russe // Путь. Париж, 1936. № 51; Памяти Ю. Н. Данзас // Север. Петрозаводск, 1990. № 9; Памяти Ю. Н. Данзас // Символ. Париж, 1997. № 37; Козырев А. П. "Женщина с профилем Наполеона" и судьбы русского гнозиса // Историко-философский ежегодник. 2003. М., 2004. С. 158–190.

А. П. Козырев

ДАНИИЛ ЗАТОЧНИК (кон. XII – нач. XIII в.) дал в своем творчестве высокий образец житейской практической философии. Ему приписывается авторство двух произв.: "Слова", адресованного новгородскому князю Ярославу Владимировичу (1182–1199), и "Моления", адресованного переяславскому князю Ярославу Всеволодовичу (1213–1236). В древнерус. эпоху эти произв. считались "кладезем" житейской мудрости. Облик древнерус. автора с именем библейского пророка и прозвищем рус. пустынника загадочен. Годы жизни и обстоятельства биографии его неизвестны. Не исключено, что Д. З. приписан обобщенный плод творчества нескольких авторов. Поданное в поэтически-афористической форме, остроумие авторских речений соперничает с библейскими притчами. В "Слове", насыщенном каламбурами и заимствованиями мудрых речений из нравоучительной христианской письменности, прославляется разум и самоценность человеческой личности, свободной по отношению к авторитетам и в то же время зависимой от превратностей судьбы. В творчестве Д. З. разум рассматривается как познавательная сила души, превосходящая ограниченность чувственного

восприятия. Не чувственная ограниченность, а разумность объявляется главным признаком мудрости. Мудрость в то же время отождествляется с осмысленностью, что можно трактовать как разновидность практической философии, ориентировавшей человека на плодотворную деятельность. В "Молении" синтезированы черты, свойственные публицистическим и дидактическим сочинениям. Здесь авторские мысли отлиты в форму каламбуров и афоризмов, отражающих грустные размышления Д. З. о жизни и нелегкой доле умного, но незнатного и небогатого человека. Автора "Моления" считают родоначальником дворянской публицистики, с характерной для данной идеологии идеей служения справедливому князю. Как следствие панегирическое восхваление княжеской власти здесь противопоставлено резкому обличению боярства. В одной из редакций этого произв. присутствует редкая для Средневековья критика монашества. Д. З. - исключительный для древнерус. эпохи пример творческой индивидуальности, основанной на мудром осознании собственных неординарных способностей. "Моление" – это редкий образец высокой литературы, правдивая и суровая характеристика жизни той эпохи и, ко всему прочему, поэтическая дань уважения умному человеку, не востребованному об-вом.

Соч.: Моление Даниила Заточника / Подготовка текста, пер. и коммент. Д. С. Лихачева // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 388–399; Слово Даниила Заточника, еже написал своему князю Ярославу Володимировичу// Златоструй. Древняя Русь X-ХШ вв. М., 1990. С. 238–243; Слово Даниила Заточника // Подготовка текста, пер. и коммент. Л. В. Соколовой // Библиотека литературы Древней Руси. Сп 1997. Т. 4. С. 268–283.

Л и т.: ГуссовВ. М. Историческая основа Моления Даниил Заточника // Труды Отдела древнерусской литературы. МД 1949. Т. 7. С. 410–418; Будовниц И. У. Памятник ранней дворянской публицистики // Там же. М.;Л., 1951. Т. 8. С. 138–157; Скрипиль М. О. "Слово Даниила Заточника" // Там же. М." 1955. Т. 11. С. 72–95; Романов Б. А. Люди и нравы Древне! Руси. М., 1966; Монахова Н. П. Идеологическая основа противопоставления мудрости и храбрости в "Молении Даниила Заточника" // Вестник МГУ. Сер. 9. Филология. 1981. № С. 22–31.

В. В. Мильков, А. И. Мак

ДАНИЛЕВСКИЙ Николай Яковлевич (28.11 (10.12). 18 с. Оберец Ливенского у. Орловской губ. – 7(19).И.188 Тифлис) – естествоиспытатель, философ, культуролог, 1842 г. окончил Царскосельский лицей, затем естестве ный ф-т Петербургского ун-та, где в 1847 г. получил с пень кандидата, а в 1849 г. – магистра ботаники. В 1849 г. связь с петрашевцами был выслан в Вологду, однако начиная с 1853 г. участвовал в многолетних научных э педициях. В 1879 г. был назначен директором Никите ботанического сада. В 1869–1871 гг. была опубликована сначала в журн. "Заря", а в 1871 г. вышла отдельным изданием его кн. "Россия и Европа", первоначально встреченная прохладно, а с последующими изданиями ставшая популярной. Труд Д. "Дарвинизм. Критическое исследование" увидел свет лишь в 1885 г. и был воспринят в научных кругах как посягательство на авторитет Ч. Дарвина. С защитой его концепции выступил Страхов, благодаря ему появился "Сборник политических и экономических статей" (1890), объединивший воедино статьи, написанные Д. в разные годы. "Сборник" успеха не имел, и Д. остался в памяти современников в основном как автор сформулированной в "России и Европе" теории культурно-исторических типов, вызвавшей целый спектр откликов – от пространной критической отповеди В. С. Соловьева до провозглашения ее "катехизисом славянофильства". Онтологические представления Д. основываются на убеждении в том, что гармонию Вселенной, к-рая явлена человеку в красоте окружающего мира, невозможно объяснить без допущения идеи целеустремленности всего сущего к взаимной согласованности. В основе ее лежит недоступное человеческому разумению божественное целеполагание, проявляющееся также в функционировании каждого организма, в приспособленности растений и животных к окружающей среде, в общей направленности жизненных процессов на Земле. Все сущее, считал Д., развивается по единому закону – закону зарождения, расцвета и увядания. Каждая более или менее целостная система любого уровня сложности есть замкнутый мир, живущий и умирающий в меру отпущенных ему внутренних сил и возможностей. В результате исчерпывания внутренних потенций восходящее развитие формы сменяется нисходящим, и она деградирует. Подобный процесс и приводит, по Д., к вымиранию определенных видов растений и животных. По аналогии с природой, с многообразием видов, к-рым отведено свое место во времени и пространстве, историю можно считать чередованием (или

сосуществованием) самобытных, эквивалентных по своей ценности больших и малых культур. Одни из них преимущественно религиозны (Древн. Восток), другие ориентированы на создание художественных ценностей (Греция), третьи основаны на стремлении сформулировать юридические установления и следовать им (Рим) и т. п. В основе каждой из культур в качестве ее энергетического центра лежит национальное начало, способное к развитию благодаря сообщенной ему божественной энергии. Совокупность племен, ощущающих внутреннее единство и говорящих на родственных языках, может развиться в культурно-исторический тип, т. е. своеобразную культуру с уникальными художественными, религиозными, социально-экономическими особенностями. В своем жизненном цикле культурно-исторический тип проходит стадии: первоначального формирования; складывания государственности и обретения способности защищаться от внешней опасности; наивысшего расцвета, сопровождающегося появлением искусств, наук, религии, и, наконец, постепенного превращения в "этнографический материал" из-за ослабления созидающих начал, что выражается в утрате государственной независимости и культурной самобытности. Д. выделяет 11 культурно-исторических типов: египетский, китайский, асси-ро-вавилоно-финикийский, халдейский или древнесеми-тический, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, новосемитический или аравийский, романо-германский или европейский. С небольшими оговорками он включает в число мировых цивилизаций мексиканскую и перуанскую культуры, разрушенные в результате внешнего вторжения раньше, чем они смогли окончательно сформироваться. Последний культурно-исторический тип – европейский – в сер. XIX в., по Д., переживает упадок и должен быть сменен восточнославянским, центром к-рого является Россия. Д. утверждает, что восточнославянская цивилизация окажется способной развить экономику не в ущерб религиозным, художественным и нравственным ценностям и тем самым станет четырехосновным культурно-историческим типом (предыдущие были одноосновными, за исключением "двуосновной" Европы, к-рая достигла высот и в экономическом, и в художественно-эстетическом развитии). Чтобы стать достойной этой исторической миссии, Россия обязана осознать себя единым народом вместе со славянством, поставив своей целью воссоединение и расцвет последнего. Д. убежден в необходимости сохранения устоев Российского государства – самодержавия, поземельной общины, сословной иерархии, приоритета ортодоксальной церкви, вместе с тем он выступает против имперского, насильственного присоединения и удержания народов, к-рое лишает их перспектив самобытного развития. "Пересадка", "прививка", "удобрение" – таковы, по его мнению, формы взаимовлияния народов друг на друга, но лишь последняя плодотворна, т. к., не затрагивая социально-политических, бытовых, религиозных основ жизни народов, находящихся на первых стадиях своей эволюции, она предоставляет им большие возможности для развития. Т. обр., особенность культурно-исторической теории Д. - в обращении внимания на значение национального фактора, к-рый он делает движущей силой, смыслом и целью истории, в "реабилитации" цивилизаций, находящихся как бы в стороне от магистрального пути развития, в отстаивании права каждого народа на историческое творчество. В то же время это преодоление чрезмерного исторического оптимизма, считающего случайностями катастрофы, попятные движения и периоды регресса в истории. Д. мало озабочен сохранением логической непротиворечивости своей теории, его цель – вдохновить идеей исторической перспективы народ, дать ему силы подняться над обыденностью для создания новой цивилизации. Консервативно-утопическая мысль Д. наталкивается в решении данной задачи на непреодолимое препятствие: существование таких универсальных феноменов, как мировые религии, наука плохо вписывается в его историософскую схему. Пытаясь найти выход из этого затруднительного положения, он делает вывод об обусловленности содержания и особенностей развития, напр, науки, тем же национальным фактором. Каждый народ, по Д., по-своему видит мир и отображает это видение в создаваемой им культуре. Потому и наука для разных народов не одна и та же. Народ, в зависимости от присущих ему качеств, "подключается" к созданию той или иной науки на разных ступенях ее развития: так, французы преуспели в "ДАРВИНИЗМ…" 142

сборе материалов для первоначального их анализа, немцы более склонны формулировать обобщающие теории и т. п. Д. предпринимает попытку дать собственную классификацию наук. Он делит их на субъективные (математику и логику) и объективные, имеющие "внешнее содержание". Последние, в свою очередь, подразделяются на общие и сравнительные. Общие, или теоретические, науки изучают "общие мировые сущности": материю (химия), движение (физика), дух (метафизика). Все остальные науки занимаются "видоизменениями" материальных и духовных сил и потому формулируют не всеобщие, а частные

законы, действующие в строго ограниченной предметной области. Возможность создания "общей теории" устройства гражданских и политических об-в Д. отрицал, полагая, что в результате один определенный народ будет выступать "эталоном" для всех остальных, а между тем не существует политического, экономического или духовного идеала, пригодного на все времена и для всех народов, т. к. "все явления общественного мира суть явления национальные" (Россия и Европа. Спб., 1871. С. 170). Концепция Д. несвободна от противоречий, порождаемых гл. обр. совмещением двух взаимоисключающих подходов: религиозно-провиденциалистского и позитивистско-натуралистического. Но, по его мнению, не стройность и даже не истинность является залогом влиятельности той или иной концепции, а то, насколько она отвечает интересам, чаяниям, глубинным неосознанным стремлениям народа – носителя "национального начала".

С о ч.: Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Спб., 1871; М., 2003; Дарвинизм. Критическое исследование. Спб., 1885–1889. Т. 1–2; Сборник политических и экономических статей. Спб., 1890.

Л и т.: Страхов Н. Н. Спор из-за книг Н. Я. Данилевского // Русский вестник. 1889.№ 12; Соловьев В. С. Национальный вопрос в России // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2; Социологическая мысль в России: Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX – начала XX века. Л., 1978; Авдеева Л. Р. Русские мыслители: А. А. Еригорьев, Н. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов. М., 1992; Философия истории Н. Я. Данилевского. М., 1997; Социальная философия Н. Я. Данилевского: конфликт поколений. Спб., 2001; McMaster R. Danilevsky. A Russian Totalitarian Philosopher. Cambridge (Mass.), 1967.

Л. Р. Авдеева

"ДАРВИНИЗМ. Критическое исследование" – незавершенный фундаментальный труд Данилевского, в к-ром он, подытоживая свои естественно-научные взгляды, предпринял попытку опровергнуть эволюционную теорию Дарвина. Познакомившись с его идеями в 1861 г., Данилевский самым тщательным образом изучал все его соч. и посвященную им критику. В 1885 г. был издан 1 – й т. (в 2 ч.) "Д.", в 1889 г. (уже после смерти автора) – 1-я гл. 2-го т. После этого "Д." не переиздавался. Данилевского беспокоила широкая популярность ("фантастический успех") учения Дарвина, к-рое, с его т. зр., "изъемлется из области положительных наук и относится к области философии". Распространение дарвинизма в России он рассматривал как одно из проявлений "европейничанья" – хронической болезни прозападно настроенной части рус. об-ва, считал, что дарвинизм – "учение гипотетическое", основанное преимущественно на формальном развитии мысли, а не на данных естественно-научных наблюдений и экспериментов. По его мнению, Дарвин решал 2 задачи: собственно научную, биологическую, связанную с вопросом о происхождении разнообразных органических форм, и философскую, обусловленную решением проблемы целесообразности в природе. Выступая с критикой единого для всего органического мира эволюционного закона, автор "Д." опирался гл. обр. на философские воззрения своего наставника К. М. Бэра и Ж. Кювье. Однако его концептуальные положения основывались не только на идеях додарвиновской биологии, но и на рели гии. Он резко негативно высказывается против того, что дарвинизм с его естественным отбором, борьбой видов и случайностью объясняет целесообразность в природе, "не прибегая к посредству идеального начала", что учение Дарвина, разрушая "научное доказательство" существования идеального в природе, упраздняет религиозную веру. Только наличие идеального позволяет, по Данилевскому, объяснить целесообразность в природе и во всем мироздании. Как сторонник телеологического истолкования природы он пытался опровергнуть учение Дарвина о естественном отборе, объясняя происхождение видов результатом деятельности высшего разума. Спор между ним и Дарвиным – спор о признании "верховным мировым принципом" разумности или случайности. С т. зр. Данилевского, у Дарвина весь мир – "не более как бессмысленное скопление случайностей, при нявшее только вид ложного подобия разумности". Но масса случайностей не могла породить порядок и гармонию. Поэтому теория Дарвина представляет собой не более чем "бессвязную кучу мусора". Природа, по Данилевскому, совокупность неизменных видов животных и растений, завершенное провиденциальное творение. Рассматривая живые организмы как целостные системы, он стремился доказать, что изменения в них происходят по имманентным законам, а потому воздействв: внешней среды не может быть

определяющим. Дарвиновский закон развития неверен, т. к. противоречит "морфологическому принципу", свидетельствующему о неизменности различных видов органического мира; виды представляют собой первобытно-самобытные феномены. Не смешиваясь, они постоянно колеблются вокруг заданной свыше "нормы", образуя все многообразие жизненных проявлений. Преобразование одного вида в др. невозможно, как невозможно и происхождение человека от животного. Ибо эволюция в мире npi роды — не что иное, как постоянные колебания "око; известной формы <…> на большее или меньшее рас яние". В "Д." обосновывается мысль, что совершенствование видов в борьбе за существование сразу же Hei рализуется их стихийным скрещиванием. Ведь при д минировании естественного отбора природа была представлена исключительно самыми совершенны; представителями видов. Публикация "Д." вызвала пол" мику между антидарвинистами (Страхов и др.) и дар! нистами, от имени к-рых резкой и убедительной кри взгляды Данилевского подверг Тимирязев. Лит.: Данилевский П. Я. Дарвинизм. Критическое исследование. Спб., 1885.Т. 1,ч. 1,2; Спб., 1889.Т.2,гл.\\БажовС.И. Философия истории Н. Я. Данилевского. М., \991\СтраховН. Н. Полное опровержение дарвинизма // Русский вестник. 1887. 4? 1–2; Он же. Всегдашняя ошибка дарвинистов//Там же. 1887. № 11–12; Он же. Спор из-за книг Н. Я. Данилевского. Общий ход и характер спора // Там же. 1889. № 12; Султанов К. В. Социальная философия Н. Я. Данилевского: конфликт интерпретаций. Спб., 2001; Тимирязев К. А. Отвергнут ли дарвинизм? // Русская мысль. 1887. № 5–6; Он же. Бессильная злоба антидарвиниста: (По поводу статьи г. Страхова: "Всегдашняя ошибка дарвинистов")//Там же. 1889. № Ъ-1,Фаминцын А. С. Н. Я. Данилевский и дарвинизм. Отвергнут ли дарвинизм Данилевским? // Вестник Европы. 1889. № 2.

О. К. Шиманская, С. Н. Пушкин

ДВОЕВЕРИЕ — характерное для древнерус. культуры соединение православно-языческих представлений, шире — свойство многополюсного общественного сознания, отличающегося богатым разнообразием смешанных мировоззренческих форм. Безусловно, Д. предполагает синтез не двух, а гораздо большего числа исходных элементов. Древняя Русь находилась в тесном взаимодействии с соседними странами и их культурами, где существовали разные варианты христианства, а язычество включало славянскую, угро-финскую, варяго-рус. и нек-рые иные дохристианские традиции (иранскую, напр.), и тем не менее во всем этом многообразии преобладали две главные, определяющие характер эпохи силы: православие и дохристианские пережиточные представления. В конкретных условиях Древней Руси Д. было обусловлено прежде всего феодализацией и христианизацией общества, являясь прямым следствием переживаемого культурой переходного состояния. Христианизация Руси проходила трудно, с разными темпами в разных социальных слоях. Родоплеменные и общинные традиции, равно как и связанные с ними дохристианские пережитки, держались долго и проявляли себя по-разному. Наиболее резкие, вызывающие преследования христианских идеологов формы Д. были свойственны народной неофициальной культуре (они фиксировались в устном творчестве, бытовой сфере, суевериях, обрядности). В XII–XIII вв. прочно утвердилось господство византийской религиозной доктрины, хотя двоеверные отступления имели место и здесь. Пантеон многочисленных христианских святых вобрал в себя нек-рые функции и свойства прежних языческих божеств, а в почитании святых присутствовали переосмысленные и переработанные языческие представления. Откровенно двоеверную природу, в частности, имел культ Бориса и Глеба. Известно, что древнерус. почитание Богородицы оказалось соединенным с культом обожествлявшейся Земли и сопровождалось в церквах двоеверными рожаничными трапезами. Становление двоеверных культов отражено в ряде произв. ("Сказание о житии Бориса и Глеба", "Сказание о чудесах Владимирской иконы Божьей матери" и др.). В рамках древнерус. христианских традиций, к-рые в отличие от мистико-аскетической воинствующей церкви не были впрямую связаны с ортодоксальным Константинополем (кирилло-мефодиевская, ирландская, антиохийская традиции), отношение к дохристианскому прошлому было более терпимым, что, бесспорно, способствовало более глубокому соединению разнородных мировоззренческих элементов. Прежде всего в этой среде, где грань между ересью и ортодоксией оказывалась зыбкой, появлялись деятели, целенаправленно сближавшие сходные элементы разных мировоззренческих систем ради завоевания сознания вчерашних язычников. Преднамеренное обращение к дохристианским ценностям присутствует в "Слове о законе и благодати" митрополита Илариона, в ряде статей "Повести временных лет", в "Слове о погибели Русской земли". Ярким примером того, как наследие дохристианской поры в явном или скрытом виде становилось органической частью

новообразований, оплодотворяя культуру, является "Слово о полку Игореве". Соотношение христианского и дохристианского в пределах разных идеологических направлений колебалось от синтеза до противостояния. Примером крайних конфликтных ситуаций, вызванных двоеверной духовностью, служат ереси. Резкое отступление от двоеверного христианства к язычеству обнаруживает стригольничество. Ранние двоеверные ереси можно рассматривать как нарушение временного компромисса между противоположными мировоззренческими системами, что чаще всего происходило вследствие обострения социальных противоречий, разводивших официальную и народную идеологию. Ереси провоцировали гонения на все проявления дохристианских пережитков, в результате чего церковная официальная культура очищалась от нежелательных для нее примесей. Однако, несмотря на целенаправленную борьбу церкви с дохристианскими пережитками, противостояние принципиально различных по идейным основам мировоззренческих систем не помешало их взаимопроникновению. Поэтому можно считать, что Д. дало жизнь качественно новому, вполне самостоятельному духовному образованию – рус. православию. Практически все оригинальные памятники рус. православной мысли тяготеют к тому или иному исходному источнику мировоззрения, но неизменно имеют признаки обоих. В результате наследие язычества в превращенном и не всегда явном виде стало органической составляющей культуры. Д., характеризуя широкий спектр истоков, питавших древнерус. мысль, выражает динамику соотношения между исходной наднациональной, привнесенной извне, основой и национальными, уходящими корнями в языческое прошлое элементами духовной культуры Древней Руси. Именно фактор Д. не позволяет говорить о прямом и одностороннем влиянии византийского христианства на идейную и религиозную жизнь древнерус. об-ва. Вне зависимости от того, был ли он следствием сознательной или стихийной деятельности, рус. православие в конечном счете приобрело черты своеобразия, отличавшего его от исходного византийского праобразца. Результатом перекрестного действия стала и богатая средневековая культура славяно-русов.

Лит.: Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества. Харьков, 1916. Т. 1; М., 1913. Т. 2;МильковВ. В., Пилюгина Н. Б. Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М, 1987. С. 263–273; Мильков В. В. Синкретизм древнерусской мысли // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев, 1988. С. 51–57; Осипова О. С. Двоеверная традиция как проявление архетипа // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. М., 2000. С. 49–70; ТуриловА. А., Чернецов А. В. Отреченные верования в русской рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 8–74; Левин И. Двоеверия и народная религия в России. М., 2004.

В. В. Мильков

ДЕБОЛЬСКИЙ Николай Григорьевич (16(28). 11.1842, Петербург – 26.02.1918, там же) – философ и педагог. Род. в семье известного священника и богослова. Учиться начал в Горном ин-те, затем перешел в Петербургский ун-т, где в 1865 г. получил степень кандидата естественных наук. Научная, литературная и педагогическая деятельность Д. отличалась разнообразием: лекции по педагогике на Высших педагогических курсах; чтение курсов по метафизике, логике и психологии в Петербургской духовной академии (1882–1887), работа в разного рода периодических изданиях: "Педагогический сборник военно-учебных заведений", "Семья и школа" и т. д. Творческое наследие Д. по философии и сопряженным с нею дисциплинам включает: перевод "Руководства к воспитанию и учению" Ф. Бенеке, серию статей для "Педагогического сборника" ("Обзор русских переводных философских сочинений, имеющих связь с вопросами педагогики", "Психология Герберта Спенсера", "Очерк истории новой английской философии", "Немецкая философия за последние 50 лет", "Философские основы нравственного воспитания", "Вопрос о происхождении человека"), а также для "Семьи и школы" ("Знание и характер", "Основы психологии" и др.). В наиболее полной мере собственно философское миросозерцание Д. выразил в "Философии феноменального формализма" (1892–1895), где делается вывод о принципиальном различии между божественным абсолютным духом и ограниченным умом человека. Абсолютный дух, углубляющийся в содержание бытия, познает объекты в себе. Человеческий же ум получает доступ лишь к формальной стороне абсолютного духа, посредством чего обретает способность к пониманию явлений. У Д. создалась репутация рус. гегельянца. Формальные основания для этого были: большая ст. "Логика Гегеля в ее историческом основании" (1912), исследование, посвященное диалектическому методу, перевод гегелевской "Науки логики". Однако в

содержательном плане философское учение Д. тяготело скорее к идеям Канта. К вопросу о познаваемости первопричины всего, считал Д., философия относится или положительно, или отрицательно. В соответствии с этим она бывает либо эмпирической, либо метаэмпирической. При метаэмпирическом подходе возможен или метафизический реализм (первую причину характеризуют признаками, взятыми из содержания нашего знания), или формализм (когда руководствуются одними логическими формами). Последний, согласно Д., выражается в различных формах: критический формализм Канта, субъективный формализм Фихте, абсолютный формализм Гегеля. Завершением философского творчества Д. была ст. "Безусловный скептицизм как средство оздоровления философии" (1914). Безусловный скептицизм, сомневающийся даже в собственном сомнении, является, по Д., освобождением мысли от всяческого догматизма, к-рый стоит на пути новой философии. Источником этого скептицизма он считал положение о том, что познание как акт сознания может иметь своим предметом лишь отдельные состояния последнего.

Соч.: Введение в учение о познании. Спб., 1870; О диалектическом методе. Спб., 1872. Ч. 1; Философия будущего. Соображения о ее начале, предмете, методе и системе. Спб., 1882; О высшем благе, или О верховной цели нравственной деятельности. Спб., 1886; Философия феноменального формализма. Спб., 1892–1895. Вып. 1–2; Лекции по метафизике. Спб., 1884; Логика Гегеля в ее историческом основании // Журнал Министерства народного просвещения. 1912. № 8; Безусловный скептицизм как средство оздоровления философии // Там же. 1914. № 1–4.

Лит.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 1; Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991; Асмус В. Ф. Консервативное гегельянство второй половины XIX в. // Гегель и философия в России. М., 1974;Абрамов А. И. Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М., 1994.

А. И. Абрамов

ДЕБОРИН (наст. фам. Иоффе) Абрам Моисеевич (4(16).06.1881, м. Упино, Литва – 8.03.1963, Москва) – философ. В 1908 г. окончил философский ф-т Бернского ун-та. В 1907–1917 гг. – меньшевик. После Октябрьской революции порвал с меньшевиками. Преподавал в Коммунистическом ун-те им. Я. М. Свердлова, Ин-те красной профессуры. Работал в Ин-те К. Маркса и Ф. Энгельса. Директор Ин-та философии (с 1924 по 1931). В 1926–1930 гг. – отв. редактор журн. "Под знаменем марксизма". Академик АН СССР (1929), член президиума АН СССР (1935–1945). Философские взгляды Д. формировались под влиянием диалектических идей Гегеля и социально-политического учения К. Маркса. Обосновывая необходимость содержательно-предметного анализа диалектики, Д. видел в диалектическом методе философскую теорию, описывающую процессы внутренне противоречивого развития, подчеркивал, что диалектика внутренне присуща природным и историческим явлениям. История философии в целом понималась Д. как борьба материалистической и идеалистической линий. В дискуссии 20-х гт. по проблеме соотношения материалистической философии и естествознания Д. и его сторонников называли "диалек-тико-формалистами". Д. придерживался мнения, что алектический метод подлежит внедрению в естество' ние, а сама марксистская философия по способам развития своего содержания является дедуктивной наукой. В соответствии с таким подходом Д. воспринимал естественно-научные методы и даже сами частные науки в виде "прикладных". Позицию "механицистов" он критиковал за "эволюционизм", "упразднение скачков" в развитии н за "аналитизм" (см. "Диалектики" и "механисты"). К кон. 20-х гг. своей организаторской деятельностью (в тности, по выпуску трудов классиков мировой фил фии) и философскими работами Д. завоевал признание в качестве лидера советских философов. Выступал с докладом "Современные проблемы философии марксизма" и заключительным словом после дискуссии по докладу в апреле 1929 г. на II Всесоюзной конференции марксистско-ленинских научных учреждений (фактически это был первый съезд советских философов-марксистов). Однако вскоре после этого "линия Д." стала подвергаться резкой критике в центральной печати ("Правда" от 7 июня 1930 г. – в "статье трех": Митина, В. Ральцевича, Юдина, и в др. изданиях). 25 января 1931 г. принимается постановление ЦК "О журнале "Под знаменем марксизма", где Д. вменяется в вину "отрыв от задач строительства социализма в СССР… от задач международного революционного движения", а также "непонимание ленинского этапа как новой ступени в развитии философии марксизма". В постановлении указывалось: "Отрывая философию от политики, не проводя во всей своей работе партийности философии и естествознания,

возглавлявшая журнал "Под знаменем марксизма" группа воскрешала одну из вреднейших традиций и догм II Интернационала – разрыв между теорией и практикой, скатываясь в ряде важнейших вопросов на позиции меньшевиствующего идеализма". В результате был изменен состав редакции журнала, а также состав руководства ряда учреждений, где исследовались проблемы философии. Понятие "меньшевиствую-щий идеализм" стало отождествляться с понятием "контрреволюционный троцкизм". Последовали репрессии сторонников Д. Вскоре Д. выступил публично с покаянием, заявив: "От нас требуется полное и безоговорочное разоружение. На этой точке зрения я стою, и она является для меня обязательной". Д. принял активное участие в дискредитации нек-рых ученых (напр.,В. И. Вернадского в "Известиях АН СССР" в 1933 г.). Изменение позиции, конечно, не было для него гарантией спасения, тем не менее он принадлежал к тем считанным "деборинцам", к-рым удалось уцелеть.

Соч.: Диалектический материализм // На рубеже. Спб., 1909; Введение в философию диалектического материализма. Пг., 1916; Людвиг Фейербах. Личность и мировоззрение. М., 1923; Ленин как мыслитель. М., 1924; Очерки по истории диалектики //Архив Маркса и Энгельса. Т. 1, 3; Диктатура пролетариата и теория марксизма // Под знаменем марксизма. 1927. № 10, 11; Гегель и диалектический материализм // Гегель. Соч. М.; Л., 1929. Т. 1; Современные проблемы философии марксизма // Труды II Всесоюзной конференции марксистско-ленинских научных учреждений. М., 1929. Вып. 1; Философия и марксизм: Сб. статей. М.; Л., 1930; Очерки по истории материализма XVII и XVIII вв. М.; Л., 1930; Диалектика и естествознание. 4-е изд. М.; Л., 1930; Ленин и кризис новейшей физики. Л., 1930; К. Маркс и современность. М.; Л., 1933; Социально-политические учения нового и новейшего времени. М., 1958. Т. 1; Философия и политика. М., 1961.

Лит.: Яхот И. Подавление философии в СССР. 20-30-е годы. Нью-Йорк, 1981.

П. В. Алексеев

ДЕКАБРИСТЫ – рус. дворянские революционеры, члены тайных об-в в 20-х гг. XIX в., организаторы военного выступления против самодержавно-крепостнического строя в декабре 1825 г. После подавления восстания правительством Николая I Пестель, К. Ф. Рылеев, П. Г. Каховский, С. И. Муравьев-Апостол, М. П. Бестужев-Рюмин были казнены, остальные 121 человек осуждены на каторгу и ссылку, сосланы в Сибирь, на Кавказ, изолированы от общественно-политической жизни. Д. руководствовались идеями, связанными с пробуждением рус. национального сознания после Отечественной войны 1812 г., патриотическим стремлением превратить Россию в высокоразвитую свободную державу. Любовью к народу, желанием для него лучшего будущего объясняли свое вступление в тайные об-ва мн. Д. В своих "Записках" Т. Е. Бок писал: "Мы должны быть русскими, мы можем быть русскими, станем же наконец русскими…" (Декабристы и их время. М.; Л., 1951. С. 194). По своей нравственной сути это было первое выражение теории "долга перед народом", разработанной впоследствии народниками, принятой мн. представителями интеллигенции. Д. испытали влияние Французской и Американской революций, революционных событий в Греции, Испании, Италии и др. странах. Популярными в их кругах были соч. Ш. Монтескье, Ж. Ж. Руссо, К. А. Гельвеция, П. Гольбаха, И. Бентама, Ф. В. Шеллинга, Э. Кондильяка, А. Дестют де Траси, Ж. Б. Сея и др. В своих философских взглядах Д. подчеркивали решающее значение для истории "духа времени" (преобразований, перемен, идеи свободы), к-рый, по их мнению, охватил Россию точно так же, как и европейские страны. Причем такая установка была выражена двояко: во-первых, как основа убеждений и общемировоззренческая ориентация и, во-вторых, как повод для части Д. оправдаться на следствии: "Пагубный дух времени заразил нас еще в иностранной земле, и мы, как чумные, внесли заразу сию в Отечество наше" (Восстание декабристов. М.; Л., 1927. Т. 3. С. 16). Социально-политическими задачами Д. были: отмена крепостничества, свержение или ограничение самодержавия, установление республиканского или конституционного строя. Эти цели объективно являлись буржуазно-демократическими, хотя субъективно Д. выступали с общенациональных позиций, считая себя выразителями интересов всего народа, об-ва в целом. Наиболее известные проекты преобразования России принадлежали Н. М. Муравьеву (конституционно-монархический) и Пестелю (республиканский). Последний, более радикальный, содержал в зачаточном виде элементы утопического социализма, напр., идею уравнительного раздела земли. Радикализм политической философии Пестеля, носивший на себе отпечаток

новейших зап. доктрин, не отменял ориентации на отечественный опыт. Будущий парламент России он называл "Народным вече", что отражало распространенное среди Д. восхищение "республикой" Новгорода. Эта же черта выражена в названии его проекта – "Русская правда", воспроизводившем средневековый законодательный свод. В преамбуле проекта было подчеркнуто, что преобразование государственного порядка должно осуществляться, "сохраняя притом все полезное". Уже в 1-й гл. сформулирован принцип "права народности", регла-ментиру-ющий возможности независимого политического существования для многочисленных народов, населяющих Россию. Правом образовать особые государства могут воспользоваться, однако, те народы, к-рые в состоянии сохранить свое отдельное и независимое политическое существование. В противном случае слабые (малочисленные) народы или племена неминуемо попадают под владычество др. большого государства, становятся предметом раздора и военных столкновений. Конституция Пестеля намечала уничтожение сословий, образование одного сословия – гражданского, выборность органов законодательной и исполнительной власти, раздел всей земли на общественную и частную, гарантию прав личности и собственности, недопущение "аристок-рации богатств", развитие "народной промышленности", гармоническое сочетание прав и обязанностей правительства и народа. Обоснованию социальных идеалов декабризма служили как материалистические (деистические), так и идеалистические и религиозные философские идеи. Напр., С. И. Муравьев-Апостол в "Православном катехизисе", опираясь на Евангелие, критиковал политическую тиранию, отстаивал идею свободы и суверенности личности. Чаадаев, хорошо осведомленный о состоянии умов Д., особо отмечал популярность у них неприятного ему "оледеняющего деизма" (по-видимому, деизм и был наиболее распространенной формой философствования среди Д.). Материалистами были: П. И. Борисов, Якуш-кин, Н. А. Крюков, Барятинский, Раевский. К деизму склонялись Пестель, Н. И. Тургенев, В. И. Штейнгель. На теистических позициях стояли Лунин, В. К. Кюхельбекер, М. А. Фонвизин. Среди Д. шли дискуссии, продолжавшиеся и в сибирский период, когда мировоззренческие различия стали более отчетливыми и вылились в противостояние материалистическо-деистической группы (большинства) и христианской "конгрегации" (меньшинства). Д.-мате-риалисты вслед за Ломоносовым развивали атомистические представления, считая основой строения Вселенной мельчайшие материальные частицы – "единицы" (Якуш-кин), "корпускулы-молекулы" (Крюков), "первоначальные атомы" (Борисов). По мысли Борисова ("О возникновении планет"), из всех гипотез происхождения Земли "вероятнейшей" является атомистическая. Якушкин ("Что такое человек?") вслед за Радищевым разрабатывал антропологическую проблематику, ставил вопросы о сходстве и различии человека и окружающей его природы, о человеческом познании, обращался к Р. Декарту, Дж. Локку, И. Канту, но его симпатии принадлежали фр. материализму, "широкому разгулу разума", подрывавшего устои Средневековья и феодализма. Крюков ("Философские записи") анализировал психические способности человека (воображение, впечатление, внимание, память), роль "чувственности и чувствований" в познании с позиций сенсуализма. Еуманистические устремления Д. выражались в подчеркивании важной социальной роли философии (если она есть изыскание истины, то "истина должна быть открыта народу"), в определении ее как "правдоведения" (Крюков). Хронологические рамки философского движения Д. не ограничивались 1-й пол. 20-х гг., хотя ряд соч. написан ими до 1825 г., включая космологический трактат В. И. Штейнгеля "Опыт… счисления старого и нового стиля" (Спб., 1819), статьи В. К. Кюхельбекера, примыкавшего к "любомудрам", а также соч. Барятинского, Г. С. Батенькова, Н. И. Тургенева и др. Идеи, близкие Д. по духу, выражены в книге Куницына "Право естественное" (ч. I – 1818; ч. II – 1820). Каторга и ссылка не привели к угасанию философских интересов среди Д.

"Пламенный христианин", верующий католик Лунин в работах сибирского периода эволюционировал в сторону более последовательного теизма, совмещавшегося с политическим радикализмом. "Философия всех времен и школ, – писал он, – служит единственно к обозначению пределов, от которых и до которых человеческий ум может сам собою идти. Прозорливый вскоре усматривает эти пределы и обращается к изучению беспредельного Писания" (Избр. соц. – полит, и филос. произв. декабристов: В 3 т. М., 1951. Т. 3. С. 184). Обвинения Лунина против исторического православия во многом напоминают идеи, высказанные Чаадаевым в первом "Философическом письме". Христианство в России, считал он, подчинилось власти абсолютизма, и потому православная церковь стала силой, препятствующей введению "представительного порядка вещей". С позиций, близких западничеству, Лунин осудил "стариковщину", рус. патриархальность и всеобщую зависимость от власть имущих. Он же подверг критике формулу Уварова "православие, самодержавие, народность", считая,

что православие "не дает предпочтения ни самодержавию, ни иному образу правления" (Там же. С. 189). Никто не доказал еще, по словам Лунина, почему самодержавие "свойственнее русским, чем другое политическое устройство, и всегда ли они одинаково будут его предпочитать". В работе "Розыск ис-1 торический" Лунин заклеймил отсталость "политического. быта" России, едва подвинувшейся "к той черте, за которой нашли англичан" (Лунин М. С. Соч. и письма. С. 82). Протестант В. К. Кюхельбекер в ссылке разделял иную разновидность теизма, не основанную на противопоставлении зап. и вост. христианства. Кюхельбекер подчерки-1 вал объединяющую функцию христианской религии, не | разделяющей народы на вост. и зап., а сплачивающей их на основе христианского универсализма. "Следовать же этому учению может, если только не будет противиться голосу внутреннему, и жид, и магометанин" (Декабристы и их время. С. 79). Фонвизин в ссылке написал одно из первых в России обобщающих соч. по истории философии (вслед за работами Галича "История философских систем" (Спб., 1818–1819. ч. 1–2) и архимандрита Гавриила "История философии" (Казань, 1839–1840. ч. 1–6), названное им "Обозрение истории философских систем", где он рассматривает предмет философии с позиций христианского теизма, излагает историю античной, средневековой и новой философии, завершая ее системой 1 еге-ля и "левогегельянцев". Высшее назначение философии, по Фонвизину, состоит в том, что она может "приуготовить сердечную почву к принятию семян веры, возбудив в человеке желание самопознания и представя ему идеал! того, чем он быть должен". При общей высокой оцени] гегелевской философии, Фонвизин указывал на такие еel недостатки, как консерватизм, "тяжелость языка" и недм оценка славянского мира. "В политике Гегель был в выи шей степени консерватор, поборник монархического на-1 чала и противник народодержавия". Т. обр., можно заключить, что и в "последекабрьский" период творчеств! Д. сумели отразить свое понимание философских интересов рус. образованного об-ва, параллельное, в частности, дискуссиям славянофилов и западников, спорам! нем. философской классике, поискам новых путей развития рус. философии в XIX в. Несмотря на мировоззренческую близость нек-рых Д. к религиозным течениям рус. философии, они были особо почитаемы лишь секуляризированной, либеральной и революционной интеллигенцией. Современники Д. — Чаадаев и А. С. Хомяков в целом негативно оценивали декабристские рецепты преобразования России, считая их одинаково неприемлемыми и в политическом, и в теоретическом отношениях. Бесспорно и глубоко влияние Д. на рус. художественную культуру, особенно литературу, к-рое простиралось от Пушкина до Толстого.

Соч.: Восстание декабристов: Библиография. М.; Л., 1929; Восстание декабристов: Материалы. М.; Л., 1925–1927. Т. 1–5; Избр. соц. — полит, и филос. произв. декабристов. М., 1951. Т. 1–3; Лунин М. С. Соч. и письма. Пг, 1923; Якушкин И. Д. Записки, статьи, письма. М., 1951.

Лит.:ГабовГ. И. Общественно-политические и философские взгляды декабристов. М., 1954; Никандров П. Ф. Мировоззрение П. И. Пестеля. Л., 1955; Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XIX вв. (2-е изд.). Л., 1989 (гл. XIV); Lemberg H. Die Nationale Gedankenwelt der Dekabristen. Koln; Gras, 1963; Mazour A. The First Russian Revolution 1825: The Decembrist Movement, It's Origins, Development and Significance. 2 ed. Stanford, 1961; Raejf M. The Decembrist Movement. Englewood Cliffs (New Jersey), 1966.

М. А. Маслин

ДЕНИСОВЫ, братья Андрей (1674–1730) и Симеон (1682–1741) — деятели беспоповского старообрядчества 1-й пол. XVIII в., прославившиеся как своими богословскими соч., так и практической деятельностью по организации и устроению церковной жизни. А. Д. рано научился грамоте и читал все книги, какие мог достать. В 1692 г. в возрасте 18 лет, стремясь к церковной, монашеской жизни, он тайно оставил дом родителей и отправился в староверческую беспоповскую общину дьячка Даниила Викулина. В 1694 г. ими была основана знаменитая Выгорецкая (Вы-говская) пустынь — старообрядческое общежительство монастырского устава на реке Выг. Благодаря своим выдающимся и разносторонним способностям А. Д. быстро занял важное положение в жизни общины. Он руководил организацией внутреннего устройства, разработал правила монастырской жизни и богослужения, а также обеспечил материальное благополучие, развивая монастырское хозяйство и промыслы: хлебопашество, скотоводство, торговлю. В 1703 г. он становится настоятелем пустыни. А. Д. постоянно работал над самообразованием: изучал Священное писание, творения

святых отцов, многому обучился во время своих поездок по России. Около года он проучился в Киевской духовной академии, изучая "риторское, философское и (реологическое учение", причем его учителем был ректор академии, оценивший одаренность А. Д. В Выгорецкой пустыни была создана богатая библиотека древн. книг и собрание старинной церковной утвари. Мн. древности были приобретены А. Д. во время разъездов по стране. Он создал в общине несколько школ, где обучали грамоте, церковному пению, иконописи, а также основам богословия и ораторского искусства. Большинство исследователей считает А. Д. автором "Диаконовых ответов", написанных на вопросы игумена (будущего епископа Нижегородского) Питирима староверам-поповцам Нижегородчины, предводителем к-рых был диакон Александр. Среди них не нашлось достаточно опытного богослова для составления ответов Питириму, и тогда они обратились за помощью к А. Д. В "Диаконовых ответах" производится глубокое сравнительное изучение древнерус. и новообрядческих церковных чинов и установлений, приводятся десятки примеров из старых и новых книг, из древн. иконографии и церковной археологии и истории. Однако книга не сводится к изложению обильного количества фактов, автор обнаруживает способности анализа, логического построения доказательств, применения полемических приемов. Конечно, "Диаконовы ответы" не были академическим богословским трактатом. Отвечая Питириму, подкреплявшему свои аргументы репрессиями, приходилось иногда уклоняться от прямых ответов или недоговаривать. Тем не менее Питирим вместо словесного опровержения угрозами и пытками заставил диакона Александра и др. нижегородских староверов публично отречься от поданных ими от своего имени "Диаконовых ответов", а позднее добился казни Александра. В скором времени А. Д. пришлось применить свой талант историка и богослова уже на защиту собственной Выгорецкой пустыни, отвечая на вопросы прибывшего в их края иеромонаха Неофита. Составляя при участии С. Д. и Трифона Петрова знаменитые "Поморские ответы", А. Д. не ставил себе задачей создать новую религиозную доктрину. Он говорил сподвижникам, что уже не надеется убедить российских архиереев возвратиться к "древлему благочестию", но лишь стремится защитить право староверов пребывать в своей вере, не подвергаясь гонениям. Несмотря на скромно очерченную задачу, главный труд А. Д. стал выдающимся памятником староверческой религиозно-философской мысли. А. Д. показал себя в этом труде не только как историк, палеограф и литургист, обладающий обширными и подробными знаниями, но и как мыслитель с глубокой и стройной системой взглядов по фундаментальным проблемам богословия, религиозной философии, церковной истории. Конечно, А. Д. не предпринимает абстрактного изложения своих воззрений, а обнаруживает их в ходе конкретной полемики, что, впрочем, сказывается лишь в специфичности формы рассуждений, не снижая их уровня. Осн. часть произв. А. Д., к-рых Павел Любопытный насчитывает 119, а В. Г. Дружинин более 183, составляют проповеди. Проповедническое мастерство А. Д. было таково, что староверы именовали его "вторым Златоустом". Его проповеди были аскетического характера, в основном они посвящались общим принципам христианского вероучения и нравственности, а также нек-рым особенностям беспоповского учения. Младший брат А. Д. -Симеон пришел в Выгорецкую пустынь в 1697 г. и стал его ближайшим помощником в делах устроения скитской жизни, обучения и воспитания молодежи, проповеди старой веры. С. Д. славился большой начитанностью и замечательной памятью. Путешествуя вместе с братом, он также собирал свидетельства, книжные и церковноар-хеологические доказательства в защиту старой веры. В 1713 г. С. Д. был арестован в Новгороде как "расколоучитель". В течение 4 лет он находился в тюрьме, причем митрополит Иов стремился вынудить его присоединиться к синодальной церкви, но С. Д. сумел бежать, обратив к староверию караульного солдата. После смерти Андрея С. Д. стал настоятелем Выгорецкого (Выговского) монастыря, управляя к-рым в течение 10 лет был вынужден преодолевать мн. трудности: правительственные следствия и репрессии, внутренние разделения и споры. Наиболее известными произв. С. Д. являются "История об отцах и страдальцах соловецких" и "Виноград российский, или Описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие" — описание жизни виднейших деятелей ста-роверия. Кроме того, он был автором проповедей. См. также Раскол, Старообрдчество.

Лит.: Барсов Е. В. С. Денисов Вторушин, предводитель русского раскола XVIII века // Труды Киевской духовной академии. 1866. № 2, 6, 7, 12; Он же. А. Денисов Вторушин как выговский проповедник // Там же. 1867. № 2, 4; Барсов Н. И. Братья Андрей и Симеон Денисовы. М., 1866; Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. Спб., 1862; Смирнов П. С. Выговская беспоповская община в первое время ее существования // Христианское чтение. 1910.

М. О. Шахов

ДЕ-РОБЕРТИ Евгений Валентинович (13(25). 12.1843, с. Казацкое Подольской губ. – 24.04(8.05). 1915, д. Валентиновка Тверской губ.) – социолог и философ. ^Учился в Александровском лицее, ун-тах Гейдельберга, Иены, Парижа. С кон. 60-х гг. сотрудничал в рус. либеральных газетах и журналах, в издававшемся в Париже Э. Литтре и Вырубовым журн. "La philosophie positive" ("Позитивная философия"). Участник земского движения, конституционалист. С 1887 г. подолгу жил за границей. В 1894–1907 гг. проф. Нового Брюссельского ун-та. Участник международных социологических конгрессов. В 1908–1915 гг. проф. социологии в Психоневрологическом ин-те в Петербурге. С 1914 г. вместе с Ковалевским издавал сб. "Новые идеи в социологии". Отталкиваясь от О. Конта, к-рый представлялся ему недостаточно последовательным позитивистом, Д.-Р. развил концепцию, получившую название "гиперпозитивизм" ("неопозитивизм", "робер-тизм"). Гносеология представлялась ему частью социологии как осн. науки о разуме, а этика, основывающаяся на этой социологической теории познания, должна стать прикладной социологией действия. Научную (позитивную) философию он считал отличной от науки по объекту и методу. Д.-Р. отверг контовский феноменализм и агностицизм, сводя непознаваемое к еще непознанному. В своей т. наз. биосоциальной гипотезе он подчеркивал значение коллективных представлений при анализе социального действия. Выдвинул также идею четырех осн. факторов "надорганической" социальной эволюции (наука, философия, искусство, труд). В нач. XX в. Д.-Р. солидаризировался с энергетическим объяснением общественного прогресса у В. Оствальда. Его идеи получили отклик во фр. социологии XX в.

С о ч.: Политико-экономические этюды. Спб., 1869; Наука и мегафизика: Опыт новой постановки некоторых вопросов в области философии // Знание. 1875. № 5; Социология. Основная задача ее и методологические особенности, место в ряду наук, разделение и связь с биологией и психологией. Спб., 1880; Прошедшее философии: Опыт социологического исследования общих законов развития философской мысли. М., 1886. Т. 1–2; Новая постановка основных вопросов социологии. М. 1909; Понятия разума и законы вселенной. Спб., 1914.

Л и т.: Ковалевский М. Страница из истории нашего общения с западной философией // Вестник Европы. 1915. Кн. 6; История философии в СССР М., 1968–1971. Т. 3–4; Социологическая мысль в России: Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX – начала XX века. Л., 1978 (гл. 5); Verrier R. Roberty. Le positivisme russe et la fondation de la sociologie. P., 1934.

В. Ф. Пустарнаков

ДЕСНИЦКИЙ Семен Ефимович (ок. 1740, Нежин -15(26).06.1789, Москва) – ученый, юрист. Образование получил в Московском ун-те, затем в ун-те Глазго (Шотландия); магистр искусств; в Глазго присвоена степень доктора права, действительный член Российской Академии. Д. разрабатывал своеобразную концепцию права, тесно связанную с философией. Он высоко ценил "метафизику" Д. Юма (особенно его соч. "Трактат о человеческой природе"), но гл. обр. "нравоучительную философию" А. Смита (выделяя его труд "Теория нравственных чувств"). Согласно Д., этика, или "нравоучительная философия", – "первый способ к совершению наших чувствований, справедливости и несправедливости". Поэтому она в соединении с "натуральной юриспруденцией" является "первым руководством" для всех рассуждений в сфере права; это – знание, к-рое составляет "первоначальное учение законоискусства". Этика решает две осн. проблемы: 1. В чем состоит добродетель или, иначе, какое поведение достойно похвалы, чести и уважения? 2. Каковы силы или душевные качества, к-рые дают нам основание предпочесть один поступок другому? Д. проявлял интерес также к натурфилософским, в частности космологическим, проблемам, к учению И. Ньютона. Он признавал концепцию множества миров, критиковал астрологию, размышлял о проблеме вечности Вселенной и происходящих в ней изменениях. Д. не разделял утверждений о "смертности мира", о том, что мир проходит состояние отрочества, юности, мужества и престарелости и что человек, как все животные и растения, не может быть исключен из этих всеобщих перемен. Он отказывался допустить, что человеческая природа терпит к.-л. ущерб, и рассматривать изменения в человеческом роде по стадиям отрочества, юности, мужества, престарелости. В противовес такому видению истории человечества

Д. выдвигает концепцию поступательной смены "четырех состояний рода человеческого": 1) первоначального – "звероловческого" и собирательного; 2) скотоводческого, или пастушеского; 3) хлебопашенного; 4) коммерческого. Причем каждому "состоянию" присуще свое право собственности, к-рое окончательно складывается на коммерческой стадии. В этих обобщениях просматривается ценимый Д. "исторический способ" исследования предмета (собственности, семьи и т. д.), к-рый применялся им наряду с "метафизическим" (философским) способом. Д. как правовед много сделал для развития в России "юридического мировоззрения", хотя и не признавал теории естественного права; он выступил с правовым проектом, к-рый фиксировал бы прерогативы монарха, государственных учреждений, определял бы отношения между помещиками и крепостными, родителями и детьми, всякого рода имущественные и личные отношения. Отвергая "народную", "аристократическую" и смешанную формы правления, он "приноравливал" свой проект относительно законодательной, исполнительной и судебной власти к "нынешнему возвышающемуся российскому монаршему состоянию". Место человека в об-ве, "начало и основание всех чиноположении", по Д., определяет богатство. Применительно ко 2-й пол. XVIII в. прогрессивными были выступления Д. в защиту "купцов и художественных людей", критика им "великих злоупотреблений" помещиков, его требования "превознести" низверженный в древности женский пол и др. Объективно Д. значительно вышел за рамки официальной идеологии, пропагандируя в России академическую правовую концепцию, тесно связанную с философией, прежде всего с "нравственной философией", вносившей в эту концепцию ренессансно-гуманистическое и протопросветительское содержание.

С о ч.: Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т. 1. С. 185–332.

Л и т.: Коркунов Н. М. С. Е. Десницкий – первый русский профессор права. Спб., 1894; Сыромятников Б. И. С. Е. Десницкий – основатель науки русского правоведения // Известия АН СССР, отд. экономики и права. 1945. № 3; Загряцков М. Д. Общественно-политические взгляды С. Е. Десницкого // Вопросы истории. 1949. № 7; Гоацианский П. С. Десницкий. М., 1978.

В. Ф. Пустарнаков

"ДИАЛЕКТИКА МИФА" – произв. Лосева (1930). Как философ Лосев весьма полно раскрылся уже в своих первых работах, наиболее значительными из к-рых были "Философия имени" (1927) и "Д. м.". В них он придерживается идей метафизики всеединства. Правда, в "Д. м." они (в силу условий, сложившихся в России в кон. 20-х гг.) выражены более скрыто. Лосев пытался синтезировать христианизированный неоплатонизм с символистской картиной реальности, в основе к-рой лежит тезис, что все чувственно-материальное проникнуто смыслом, а смысл для своего выражения и воплощения нуждается в чувственно-телесной форме. Соответственно действительность изображается как совокупность символов, ее единство усматривается в ее осмысленности, одухотворенности. В основу этой конструкции он кладет представление об изначальной взаимосвязанности идей всеединства и символизма в форме имясловия, к-рое сформировалось и развивалось в рамках христианства. Так понятый символизм представляет истолкованные на языке совр. философии апофатическое богословие и имясловие. Из имясловия и апофатической природы сущности вытекает не только отождествление сущности со смыслом, но и их обоих с энергией. Все эти стороны сущности выражаются символом, наиболее значимыми разновидностями к-рого являются имя и миф; и то и др. представляют собой то, что есть сущность для себя и всего иного. Потому и весь мир есть не что иное, как имена и мифы разных степеней онтологической и смысловой напряженности. Имя вещи выступает как метафизический принцип бытия и познания. Наибольшую полноту и глубину имя обретает, когда охватывает сокровенный мистический слой бытия, когда оно раскрывается как миф. Лосев решительно расходится с просветительской интерпретацией природы и социально-культурного предназначения мифа, усматривавшей в мифах свидетельства крайне низкого уровня духовного развития раннеисторического человечества, отказывавшей мифам в способности обладать к.-л. ценным познавательным содержанием. Он понимает миф не как выдумку или фантазию, не как необоснованный перенос на природу и реальный жизненный мир человека метафорической поэзии или сказочных сюжетов. Мифы – древнейшая форма осознания глубоких сокровенных духовных основ человеческого бытия. В мифах Лосев видит "жизненно ощущаемую и творимую вещественную реальность, телесность" (Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура.

М., 1991. С. 27). Миф – это "энергийное, феноменальное самоутверждение личности"; это есть "в словах данная личностная история" (С. 99, 101). И потому миф есть не что иное, как "развернутое магическое имя". Миф – это очеловеченная природа. Миф как жизненная реальность характерен не только для отдельных исторических эпох, но отдельные элементы мифологического сознания могут действовать и в совр. об-ве. Но при этом фактическая роль и значимость этих мифологических пластов сознания существенным образом изменяются, наполняются новым, часто прямо противоположным по своей социальной и культурной значимости содержанием. Если в отдаленной исторической эпохе мифология и мифологическое сознание чаще всего играли созидательно-интегративную функцию, сплачивая разнородные общности людей, и задавали нек-рые ориентиры их действия, то в совр. условиях мифологизация сознания чаще всего оборачивается своей негативной стороной – происходит мифологизация одних идей в ущерб другим, что грозит догматизмом и отсутствием непредвзятого свободного взгляда на социальные проблемы. Происходит, напр., мифологизация понятия материи, что подталкивает человека жить по законам мифотворчества. Не менее характерна и опасна и оборотная сторона расширительной трактовки мифического компонента культуры, цель к-рой – сведение религии в любой ее форме к мифологическому мировосприятию. Лосев показывает не только несостоятельность сведения религиозности к мифологии, но и принципиально различное их отношение к знанию; причем в качестве наиболее зрелой формы религии берется христианство. Несмотря на то что миф есть одна из наиболее древн. и фундаментальных форм религиозности, к-рая в той или иной степени наличествует и во всех более развитых формах религиозности и религии, тем не менее мифологичность и религиозность сознания нельзя отождествлять. Чем более развитой и зрелой является религия, тем в меньшей мере и степени в ней присутствуют мифологические напластования, но даже когда они наличествуют, то далеко отодвигаются на второй план. Еще более показательно и значительно различие мифологии и христианства в их отношении к знанию. Мифологическое восприятие вообще не знает наряду с собою такой особой формы восприятия и осознания мира, как знание, и весь мир предстает в нем как очеловеченный мир, лишенный своих объективных закономерностей. Христианство же, подчеркивая всю важность и значимость веры для человеческого самоопределения в мире, не рассматривает ее в качестве единственного духовного средства решения этой задачи; оно не только в полной мере осознает всю важность и необходимость знания в жизнедеятельности, но и в вере усматривает мн. черты, сближающие ее с знанием. И это возможно потому, что вера знает свой предмет, "верить можно только тогда, когда знаешь, во что нужно верить", не во что-то вообще, не в некое аморфное, безличное Нечто. А в этом случае "или вера свой предмет ясно отличает от всякого другого предмета, – тогда этот предмет строго определен и сама вера определенна; или вера не отличает своего предмета от всякого другого… и тогда у нее нет ясного предмета и сама она есть вера ни во что, т. е. сама она не есть вера. Но что такое фиксирование предмета, который ясно отличен от всякого другого предмета? Это значит, что данный предмет наделен четкими признаками, резко отличающими его от всякого иного. Но учитывать ясные и существенные признаки предмета не значит ли знать этот предмет? Конечно да. Мы знаем вещь именно тогда, когда у нас есть такие ее признаки, по которым мы сразу отличим ее от прочих вещей и найдем ее среди пестрого многообразия всего иного. Итак, вера в сущности своей есть подлинное знание" (С. 104). Сразу после выхода в свет "Д. м." вызвала яростную полемику и острую идеологическую критику, что имело трагические последствия для Лосева и его жены. Широкому читателю книга стала доступна только через 60 лет после первой публикации.

С о ч.: Диалектика мифа//Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 21-186.

В. И. Кураев

"ДИАЛЕКТИКИ" И "МЕХАНИСТЫ"-участники развернувшейся в 20-х гг. XX в. дискуссии по вопросам взаимоотношения философского мировоззрения и естествознания, всеобщего философского метода и частных методов познания. Непосредственным поводом для дискуссии послужила публикация в 1924 г. статьи (вышедшей вскоре отдельной книгой) И. И. Степанова (Скворцо-ва) "Исторический материализм и современное естествознание", на к-рую последовало несколько рецензий (Я. Э. Стэна и др. философов). В обсуждение включились также и естествоиспытатели. Был организован ряд диспутов в высших учебных заведениях и научных учреждениях. Лидерами спорящих сторон были И. И. Степанов и Деборин. Сторонников первого обычно называют "М.", а

сторонников второго "Д.". Правда. Степанов называл своих оппонентов "формалистами", отождествляя их с натурфилософами. Что касается термина "механический", то он означал направленность на раскрытие механизма явлений, взаимосвязей составляющих их элементов. Говоря совр. языком, это была элементаристская (в противоположность системному подходу) установка. Степанов, А. К. Тимирязев и др. их сторонники утверждали, что философские принципы — это лишь выводы из наук, к-рые не могут быть доводом в исследовании. Поэтому знание осн. законов диалектики не освобождает от детального изучения предмета, более того, философы обязаны совершенствовать свою методологию на основе новейших достижений науки. Однако, делая на этом акцент. "М." дали повод для упреков в сводимости всеобщего к частнонаучному, в принижении значения философской методологии. Настаивая на приоритете индуктивного анализа в философии (на фактуальном уровне, что было справедливым), они переносили данное положение на теоретический уровень философского исследования, умаляя тем самым роль дедукции в познании. В представлении "М." всеобщая методология вбирала в себя аналитический метод, сводимость сложного к более простому, поиск причинно-следственных связей, наблюдение и опыт. Хотя Степанов и его сторонники неоднократно заявляли, что их взгляды не следует отождествлять с механицизмом XVII–XVIII вв., им все же стали вменять в вину сведение всех форм движения материи к механической форме и отказ от признания специфики физических, химических и биологических систем. В их трактовке верная мысль о генетической сводимости жизни к физическим и химическим процессам, по существу, сочеталась с недооценкой ее качественных особенностей. Тем не менее при всей нечеткости философской аргументации представлений о соотношении высших и низших форм движения материи сторонники этой позиции в данном отношении оказались ближе к внутренней тенденции развития естествознания на том его этапе, в частности биологии, чем представители противоположного направления, поскольку их выступления углубляли связи между философским и естественно-научным знанием. Деборин и его последователи, правильно подчеркивая специфику философского знания в сравнении с естественно-научным, несводимость его к осн. выводам естествознания и большое значение философской методологии как всеобщего синтетического способа познания, вместе с тем нередко преувеличивали значение указанного всеобщего метода в исследовании конкретных явлений природы. С этой т. зр. диалектика оказывалась единственным методом естествознания, а все остальные методы должны быть лишь ее конкретизацией. Механика, писал, напр., Деборин, составляет "лишь спе- j циальный случай диалектики". Ряд утверждений Дебори-на вызвали в его адрес упреки в тенденции к формалистическому уклону, к оправданию отрыва философии от практики естествознания и игнорированию зависимости разработки общей методологии от развития частных наук. По вопросу о соотношении форм движения материи Деборин утверждал, что высшие формы и сводятся, и не сводятся к низшим: они сводятся по происхождению, но не сводятся по своей форме, по своему качеству. Тем не менее он и нек-рые его сторонники фактически не разграничивали смысловые оттенки, вкладываемые в понятие сводимости. В результате их критика этого понятия нередко воспринималась как отрицание всякой — и структурной и генетической — связи биологического с химическим и физическим, что, в свою очередь, давало повод "М." обвинять "деборинцев" в абсолютизации специфи ки жизни, в отрыве живого от неживого, в витализме. Дискуссия затронула и др. вопросы философской теории: понятие материи, соотношение понятий "общество" и "биологическая природа", проблему "первичных и вторичных качеств", вопрос о соотношении сознания и бессознательного и т. п. В ходе дискуссии происходило постепенное сближение т. зр. по нек-рым вопросам. Так, "М." через свой печатный орган — сб. "Диалектика в природе" к кон. 20-х гг. достаточно четко отмежевались от положения, будто философия растворяется без остатка в выводах и методах естествознания. Они стали утверждать: "Диалектика, ее законы должны быть в первую очередь выводом, а не доводом в научных исследованиях; но эти законы, полученные из опыта, могут и должны уже руководить дальнейшими исследованиями как в области природы, так и общества" (Диалектика в природе. Вологда, 1928. № 3. С. 17). Мн. из "М." (среди них А. Ф. Самойлов) признали необходимость дополнения "механического", или элементаристского, подхода диалектическим, системным подходом. В этих условиях дискуссия между "Д." и "м." по главному вопросу лишалась смысла. И все же оставалось немало реальных проблем, требовавших углубленной разработки. С нач. 30-х гг., когда на передний план в философии была выдвинута "партийная" линия, представленная Мишиным и др., за спорившими сторонами стали все более утверждаться политические ярлыки ("М." — "правый политический уклон", меньшевиствующие идеалисты" ("Д.") — троцкизм).

Соч.: Степанов И. Исторический материализм и современное естествознание. Марксизм и ленинизм: Очерки современного мировоззрения. М., 1925 (на обл. 1924; 2-е изд. – 1926): Стэн Я. Об ошибках Гортера и тов. Степанова // Большевик. 1924. № 11; Степанов И. О моих ошибках, "открытых и исправленных" тов. Стэном // Там же. № 14; Вишневский А. Рец. на кн. И. Степанова "Исторический материализм и современное естествознание" // Под знаменем марксизма. 1924. № 12; Степанов И. Диалектическое понимание природы – механистическое понимание // Там же. 1925. № 3; Деборин А. Энгельс и диалектическое понимание природы // Там же. № 10–11; Диалектика в природе: Сб. по марксистской методологии естествознания. Вологда, 1926–1928. Сб. 1–3; М., 1929. Сб. 4–5; Деборин А. Наши разногласия (Заключительное слово на дискуссии в Институте научной философии 18 мая 1926 г.); Гредескул Н. Быть ли естествознанию механическим или стать диалектическим? // Под знаменем марксизма. 1928. № \;Аксельрод-Ортодокс Л. И. В защиту диалектического материализма. Против схоластики. М.; Л., 1928; Степанов И. Диалектический материализм и де-боринская школа. М.; Л., 1928; Сарабьянов Вл. В защиту философии марксизма. М.; Л., 1929; Деборин А. Диалектика и естествознание. 4-е изд. М.; Л., 19ЪО;Луппол И. К. На два фронта. М.; Л., 1930; Столяров А. Диалектический материализм и механисты. Наши философские разногласия. 3-е изд. Л., 1930.

Лит.: Алексеев П. В. Дискуссия с механистами по проблеме взаимосвязи философии и естествознания (вторая половина 20-хгодов) // Вопросы философии. 1966. № 4;Ксенофонтов В. И. Ленинские идеи в советской философской науке 20-х годов (дискуссия "диалектиков" с "механистами"). Л., 1975; Youravsky D. Soviet marxism and natural science. 1917–1932. N. Y., 1961.

/7. В. Алексеев

ДИМИТРИЙ РОСТОВСКИЙ (в миру Даниил Саввич Туптало) (декабрь 1651, Макаров, Украина -28.10(8.11). 1709, Ростов) – церковный деятель, просветитель. Канонизирован в 1757 г. Философские представления Д. Р. могут быть поняты лишь как аспект его церковного и богословского мировоззрения, складывавшегося под влиянием двух осн. факторов. Первым фактором была церковная и академическая богословская среда Украины, где будущий святитель воспитывался и прожил большую часть своей жизни до переезда в 1701 г. в Россию, где он избирался митрополитом Ростовским и Ярославским. Вторым фактором была его работа в 1685–1705 гг. над составлением Четьей-Миней – свода житий святых, чтимых православной церковью. В своих первых оценках философии Д. Р. определял ее как "внешнюю", "еллинс-кую" мудрость, высшие достижения к-рой – интуиции Платона и Аристотеля о Божестве. В иерархии форм разума философия, считал он, занимает промежуточное положение между духовным разумом, источником к-рого является Святой Дух, и плотским разумом, к-рый по природе присущ человеку. Дальнейшая эволюция представлений Д. Р. о философии прослеживается прежде всего в его Четьях-Минеях. Эта работа, а также труды ростовского периода (1702–1709) свидетельствовали о приверженности Д. Р. исихазму. В рамках этого движения философия, понимавшаяся не столько как форма познания, сколько как образ жизни, считалась необходимой составляющей религиозного опыта. В духе исихазма Д. Р. полагал, что мир проникнут божественными действиями, к-рые открываются человеку в красоте и гармонии природы. Природа, хотя и не божественна, но в силу своей сотворенности отражает божественный замысел о мире и человеке. В "Келейном летописце" Д. Р. подтверждал мысль Антония Великого о тварном мире как о книге, созданной Богом. Способность понимать эту книгу превращает человека из разумного животного в тварного сына Божия. Познание и освоение мира Д. Р. рассматривал как способ приблизиться к Богу. В работе "Внутренний человек" Д. Р. излагал понимание человека, соотносимое с исихастским положением о том, что с момента воплощения Бога его не следует искать вовне, т. к. он находится внутри нас. "Познавший истинно себя, познал Бога. И познавший Бога, познал себя", – писал Д. Р. По его мнению, в реальной жизни взаимоотношения души и тела – "внутреннего" и "внешнего" человека – имеют характер антагонизма, поскольку по отношению к душе тело является подобием тюрьмы. Поэтому одной из жизненных целей, достойных христианина, является не просто преодоление зависимости "внутреннего" человека от "внешнего", но установление его господства над последним. Раскрывая соотношение веры и разума, Д. Р. опирается на исихастское понимание мира как училища, устроенного Богом, и одновременно на киево-могилянское богословие. По Д. Р., взаимная зависимость веры и разума наиболее полно обнаруживается в познании божественной мудрости.

Выделяя в структуре разума разум духовный и разум плотский, Д. Р. полагал, что в указанном процессе преимущество остается за духовным разумом. Дар духовного разумения определяет и характер веры. В качестве признаков плотского разума Д. Р. называл невежество, синоним юродства и отсутствие навыков "умного делания" (духовного опыта, как его понимает исихазм). При видимой разнородности исходных принципов богословия Д. Р., в к-ром апология разума и просвещения сочетается с безусловной приверженностью аскетизму и мистицизму, его концепция лишена эклектики. Близость к исихастскому мировоззрению позволила Д. Р. интерпретировать разнообразные формы познания и деятельности как различные формы религиозного опыта. После смерти Д. Р. его труды приобрели общеправославное значение. Они не только укрепили позиции афоно-молдавского мистицизма в России, но и стали распространяться в Болгарии, Сербии, Румынии.

Соч.: Сочинения святителя Димитрия, митрополита Ростовского. Киев, 1895–1905. Ч. 1–5; Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четий-Миней св. Димитрия Ростовского с дополнениями из Пролога. М., 1902–1911. Т. 1–12.

Лит.: Нечаев В. Св. Димитрий, митрополит Ростовский. М., 1849; Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время. Спб., 1891; Попов М. С. Святитель Димитрий Ростовский и его труды, 1709–1909. Спб., 1910; Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937; Вильнюс, 1991; Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. С. 27.

В. В. Аржанухин

"ДНЕВНИК ПИСАТЕЛЯ" – особое периодическое издание Достоевского, всецело являвшееся его единоличным органом и выходившее месячными выпусками с перерывами в 1873, 1876–1877,1880–1881 гг. (Поли. собр. соч.: В 30 т. Т. 21–27). Оно выражало потребность писателя в прямой беседе с читателем для обсуждения злободневных вопросов, касающихся всех областей российской и европейской действительности. В "Д. п." Достоевский ведет принципиальный разговор, перемежающийся с собственными воспоминаниями и историческими экскурсами, о внешнеполитических и военных событиях (Вост. вопрос, освободительная борьба юж. славян, рус. добровольческое движение, политическая жизнь Франции, Италии, Испании, усиление милитаризма бисмарковской Германии), о земельной собственности и аграрных отношениях, о развитии промышленности и торговли, о научных открытиях и всемирных выставках. Внимание автора привлекают железнодорожные катастрофы, судебные процессы, увлечение интеллигенции спиритизмом, распространение самоубийств среди молодежи. Его беспокоит распад семейных связей, разрыв между различными сословиями, торжество "золотого мешка", обезлесение страны, эпидемия пьянства, искажение рус, языка и мн. др. проблемы. Перед писателем открывается широчайшая панорама пореформенной России: именитые сановники и неукорененные мещане, разорившиеся помещики и преуспевающие юристы, тугодумные консерваторы и ушлые либералы, бывшие петрашевцы и заявившие о себе анархисты, смиренные крестьяне и самодовольные буржуа. Читатель знакомится и с необычными суждениями автора о рус. литературе, творчестве Пушкина, Некрасова, Толстого. Однако "Д. п." – не многокрасочная фотография и не калейдоскоп сменяющих друг друга пестрых фактов и непересекающихся тем. В нем есть свои стройные мировоззренческие положения и идеи, имеющие глубокий философский смысл. И о чем бы ни заводил речь автор "Д. п." – будь то роль религии в мировой истории или проводимые экономические реформы, "ротшильдовская идея" или сражение болгар и сербов с турками, об-во покровительства животным или литературные типы, замученный солдат или добрая няня, кукольное поведение дипломатов или игривые манеры адвокатов, кровавая реальность террористических актов или утопические мечтания о "золотом веке", – его мысль всегда обогащает и обобщает текущие факты глубинными ассоциациями и аналогиями из отечественной и мировой культуры, раскрывает сокрытый в них высокий или низкий образ человека. Причем при освещении столь разнородных тем одновременно на предельно конкретном и общечеловеческом уровнях Достоевский органично соединял различные стили и жанры, последовательную логику и художественные образы, что позволяло передать всю сложность и неодномерность рассматриваемой проблематики. В самой же этой проблематике он стремился определить "концы" и "начала", ее вневременную этическую и психологическую сущность, глубинный духовный смысл, а также отыскать и указать "нашу национальную и народную точку зрения". Характеризуя собственные подходы, писатель говорил о необходимости давать "отчет о событии не столько как о новости, сколько о том, что из

него (события) останется нам более постоянного, более связанного с общей, с цельной идеей". По его убеждению, нельзя "уединять случай" и лишать его "права быть рассмотренным в связи с общим целым", в свете | всего исторического опыта, запечатлевшего осн. свойства человеческой природы и не перестающего оказывать свое воздействие через активизацию тех или иных традиций на качественное своеобразие настоящего и будущего России и Европы. Философскую методологию в "Д. п.", как и в художественных произв. Достоевского, можно обозначить как пневматологию (т. е. духоведение), в к-рой истинное значение психологических, политических, идеологических, экономических, эстетических и иных проблем раскрывается в сопоставлении с двумя фундаментальными типами самосознания человека, с его неотчетливыми или безотчетными представлениями о своей природе, ее подлинной сущности, об истоках, целях и смысле бытия. Если человек не выделяет себя из материального мира и считается продуктом стихийной игры слепых сил природы, тогда естественно и логично ощущать или осознавать свою жизнь в категориях самосохранения и борьбы за существование, тайной вражды и скрытого взаимо вытеснения, конкуренции и соперничества, в тех категориях, в к-рых собственно человеческие свойства личности, резко выделяющие ее из природной среды (милосердие, сострадание, праведность, честь, совесть и т. п.), утрачивают свою подлинную сущность и самостоятельную значимость, угасают за невостребованностью и ненадобностью. И напротив, если человек воспринимая себя как образ и подобие Божие, тогда все специфически человеческие свойства, слитые с действенной памятью о Первообразе и его заповедях, становятся не внешней условностью, а внутренней силой, к-рая способна превозмочь иго натуральных страстей, гедонистических склонностей, властных притязаний, господствующей конъюнктуры, своекорыстных расчетов, вносящих катастрофические начала энтропии, дисгармонии и разлада во взаимоотношения людей. По Достоевскому, от смутно ощущаемого или ясно осознаваемого ответа на главный вопрос о собственной сущности человека, с разной степенью отчетливости и вменяемости дающего о себе знать, зависит вольное или невольное предпочтение тех или иных ценностей, направление воли и желаний, особая психологическая доминанта, к-рая в конечном итоге предустанавливает и стимулирует идейный выбор или конкретный образ жизни, обусловливает цели, содержание, характер политической, социальной, экономической, культурной деятельности, предопределяет судьбу отдельной личности, целого народа, всего человечества. Эта основополагающая альтернатива жизни "с Богом" и "без Бога" неразрывно соединяет в философском подходе "Д. п." элементы философской антропологии, историософии, эсхатологии и обыденной жизни, как бы сцепляет проблемы религии и высокой метафизики в раздумьях о "тайне человека" с ходом эмпирической истории, с конкретными идеями и реальным поведением людей. Сквозь многосторонний состав и разнообразную тематику его публицистики проступает ее скрепляющий, смыслообразующий и иерархизирующий каркас: в системном историко-антропологическом мышлении автора мир относительного (общественного или идеологического, культурного или бытового) подчинен миру абсолютного (религиозного), а христианская метафизика определяет духовно-нравственную антропологию, качество к-рой, в свою очередь, обусловливает и плодотворность социально-политического уровня, место того или иного вида деятельности в мировом общечеловеческом процессе. Убежденность писателя в том, что государственная или личная жизнь не может быть надлежащим образом устроена без опоры на христианский фундамент, позволяла ему оценивать духовно-нравственное состояние людей как важнейшую характеристику времени, как неоценимый (хотя и "невидимый") фактор высшего реализма и подлинного прагматизма. Подобные зависимости имели для него непреложный характер, сравнимый с физическими законами, и служили ему указанием для предусмотрена общего хода возможных событий и для вполне конкретных предсказаний. Автор "Д. п." пришел к выводу, что нравственные начала шлются основой всему, в т. ч. и благополучию государства, хотя оно на первый взгляд кажется целиком зависимым от военной силы, выигранных битв или хитроумной политики. Для достойной и долговечной жизни народам и государствам необходимо свято хранить высокие цели "задачи, ибо "как только после времен и веков (потому то тут тоже свой закон, нам неведомый) начинал раскачиваться и ослабевать в данной национальности ее идеал духовный, так тотчас же начинала падать и национальность, а вместе падал и весь ее гражданский устав, и все те же гражданские идеалы, которые успевали в ней сложиться" (Там же. Т. 26. С. 166). Следовательно, политика чести и великодушия, к-рая подчиняется "нравственному стремлению" и к-рую не следует разменивать в торопливые барыши, есть "не только высшая, но, может быть, и самая выгодная политика для великой нации именно потому, что она великая" (Там же. Т. 23. С. 66). Поэтому принципы "святости текущей выгоды" и "плевала честь и совесть, лишь бы сорвать шерсти клок" могут служить сиюминутным прагматическим интересам и

временно давать определенные результаты, но они же духовно развращают нации, на отдельных этапах усиления порождают наполеонические претензии и в конечном итоге губят государства. И наоборот — вера в вечные (а не условно-выгодные) идеалы придает политике духовный смысл, поддерживает нравственное здоровье и величие нации, формирует достойных граждан и государственных деятелей. Именно в контексте нравственно состоятельной политики рассматривается в "Д. п." бескорыстная помощь России в борьбе балканских славян против турецкого ига и ее роль в Вост. вопросе в свете "обновления людей на истинных началах Христовых". С т. зр. "вековечного идеала" и духовно-нравственного состояния личности Достоевский оценивает и капиталистические порядки на Западе, и идею социализма, развитие совр. цивилизации в целом, социально-экономические, потребительские ценности к-рой провоцируют "игру на понижение", растворяют одухотворяющие и возвышающие личность традиции, укрепляют в ней "ожирелый эгоизм", делают ее неспособной к жертвенной любви, "съедают" высшие запросы и свойства ее души и потворствуют формированию разъединяющего людей гедонистического жизнепонимания, а также постоянно разрыхляют почву для перехода мира в войну. Глубокое понимание подобных нетривиальных причинно-следственных связей и непрямолинейных закономерностей индивидуального и общественного развития позволяло писателю обнаруживать их проявления в самых разных сферах реальной действительности — от макиавеллистской политики европейских государств и захватнических войн до распада семейных взаимоотношений и самоубийств — и раскрывать еще в генезисе отрицательное воздействие, таящееся в "невыясненных идеалах", или "несвятых святынях". К последним он относит, например, буржуазные лозунги свободы, равенства и братства, фетишизация к-рых ведет на деле к господству посредственности с денежным мешком. Или идолопоклонство перед юридическим формализмом, в благопристойной оболочке к-рого, как показано на мн. страницах "Д. п." при обсуждении судейской и адвокатской практики, склонность личности к дурным поступкам делается тоньше, изощреннее, незаметнее, что еще более укрепляет изначальные слабости человеческой натуры. С т. зр. автора, и упование на достижение общечеловеческой гармонии "извне", с помощью насильственного "арифметического" урегулирования экономических отношений и равномерного перераспределения материальных благ заведомо обречено на неудачу, ибо не учитывает коренного внутреннего несовершенства человека и противоречивой глубины его свободы, изначально устремленной к расширению и возвышению своих прав, собственности, своеволия. В результате практическое внедрение этих идей потребует "страшного насилия", "страшного шпионства" и "беспрерывного контроля самой деспотической власти". И в капиталистическом, и в будущем социалистическом пути развития цивилизации писатель обнаруживал одинаковое угасание духа и превращение личности в элемент "стада". По убеждению Достоевского, для замедления апокалиптического развития истории Европа должна воскресить "непосредственную благородную веру в добро как в христианство, а не как в буржуазное разрешение задачи о комфорте", России же необходимо не поддаваться соблазнам денежной и имущественной похоти и свято хранить православные традиции, несущие высшую красоту и непреложную правду Христа. Только высшее, самое высшее, не устает он настаивать на страницах своего дневника, только христианский идеал, его духовная красота, нравственная глубина и смыслополагающая сила подчиняют материально-экономические интересы духовно-нравственным началам, освобождают человека из рассудочно-торгашеских низин жизни и спасительно преображают его жизнь. Следует, заключает Достоевский в последнем вып. "Д. п.", хоть на малую долю забыть о прагматических целях и экономических задачах, сколь ни казались бы они насущными и реалистическими, и сосредоточиться на "оздоровлении корней" наших желаний и оживлении "высшей половины" души для подлинно человеческого переосмысления и осуществления этих же самых целей и задач.

Л и т.: Гришин Д. В. Жанры "Дневника писателя" Ф. М. Достоевского. Мельбурн, 1968; Туниманов В. А. Публицистика Достоевского. "Дневник писателя" // Достоевский — художник и мыслитель: Сб. ст. М., 1972. С. 165–209; Волгин И. Л. Достоевский и русское общество. 1. О направлении "Дневника писателя". "Дневник" и русская пресса // Русская литература. 1976. № 3. С. 123–132; Тарасов Б. Н. "Отчет о виденном, слышанном и прочитанном" // Достоевский Ф. М. Дневник писателя. М., 1989. С. 5–34; Он же. "Реализм в высшем смысле" // Достоевский Ф. М. "Человек есть тайна…" М., 2003. С. 7–28; Kosciotek A. Cztowiek Ewangelii w "Dzienniku pisarza" Tiodora Dostojewskiego. Torun, 1994.

Б. Н. Тарасов

ДОБРОЛЮБОВ Николай Александрович (24.01(5.02). 1836, Нижний Новгород – 17(29). 11.1861, Петербург) – литературный критик и публицист, ближайший последователь и сотрудник Чернышевского. Закончил духовное училище, затем духовную семинарию. С 1853 г. Д. - в Петербурге, где поступил в Главный педагогический ин-т на историко-филологический ф-т. В 1856 г. Д. познакомился с Чернышевским и опубликовал первую статью в "Современнике" – "Собеседник любителей российского слова" (№ 8, 9). По окончании ин-та, в 1857 г., он возглавил критико-библиографический отдел "Современника" и вскоре наряду с Чернышевским и Некрасовым занял ведущую роль в журнале. В центре мировоззренческой позиции Д. - просветительство, борьба с феодально-сословным неравенством, защита суверенных прав человека, вера в торжество разума, справедливости и гуманизма. Д. резко критиковал идеалистические теории, богословие, а также чистую академическую теорию, оторванную от жизни, считая, что "весь смысл искусства и философии состоит в том, чтобы пробуждать от сна задремавшие силы народа". По его мнению, в основе природы и человека лежат монизм, гармония, в мире все развивается от простого к сложному, от несовершенного к более совершенному, человек – последняя ступень эволюции материального мира. В рецензии на кн. В. Ф. Бер-ви "Физиологическо-психологический сравнительный взгляд на начало и конец жизни" Д. критиковал идеалистические идеи об отыскании нематериальных начал в природе. В рецензии на кн. Савича "О неизбежности идеализма и материализма" Д. доказывал, что априорных истин не существует. Все идеи, возникающие в сознании человека, рождаются из реальной действительности и представляют собой отображение материальных предметов, существующих независимо от человека и воздействующих на его органы чувств. Все, что произвел человеческий ум, приобретено в опыте человеческой жизни. Если мысли нематериальны и невещественны, то это вовсе не означает, по Д., что они возникают самопроизвольно, сами из себя, или внушены какой-то сверхъестественной силой. Содержание мысли берется исключительно из познания внешних предметов. Цель философского анализа, по Д., отыскание материальных причин, начал всех идей и мыслей людей, с тем чтобы преобразовать эти материальные начала сообразно требованиям человеческой природы и разума (рец. на соч. архимандрита Гавриила (Г. М. Кикодзе) "Основания опытной психологии", ст. "Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью"). Люди, полагал Д., тем более способны к правильному, логическому мышлению, чем более обширными и всесторонними знаниями о предметах материального мира они обладают. Поэтому, считал Д., рус. народ должен создать в России такие общественные условия, к-рые способствовали бы распространению научных знаний. Материализм Д., так же как и Чернышевского, основывался на антропологическом принципе. Если мы хотим, считал Д., чтобы развивался ум человека, нужно обратить внимание на его физическое состояние, на его здоровье, соответственно нужно, чтобы об-во позаботилось о его материальном благополучии. Условием нормального развития человека должно быть состояние, при к-ром он, не мешая другому, беспрепятственно мог пользоваться всеми благами народа, а также справедливой долей общественных благ. Истинно нравственным является человек, добивающийся гармонии между потребностями своей природы и требованиями долга, эгоизмом и "симпатическими отношениями" к другим. Историю Д. представлял как процесс, в ходе к-рого "естественный", или "разумный", порядок вещей подвергался "искусственным искажениям" (пример – крепостные отношения). Поэтому смысл истории состоит в движении человечества к "разумным" ("естественным") началам, от к-рых оно отклонилось. Искажения эти вытекают не из природы человека, они – следствие ненормальных общественных отношений, следовательно, эти отношения подлежат исправлению, причем не "мирным прогрессом при инициативе сверху, под покровом законности", а коренным, радикальным образом. "Естественные" общественные отношения, по Д., основываются на труде, вся история – это борьба "людей трудящихся" с "дармоедами", а степень уважения к труду определяет истинную ценность той или иной цивилизации. Эстетика Д., как и всех шестидесятников, противостоит теории "искусства для искусства". Литература, считал он, это "сила служебная", значение к-рой в пропаганде, в просвещении и служении об-ву. Между истинным знанием и истинной поэзией по существу нет разницы. "Правда" художественного произв. – это "человеческая правда", призванная выражать дух народа, высшие человеческие идеалы. Д. развивал концепцию "реальной критики" (впервые употребив термин "реализм" для характеристики художественного стиля в ст. "О степени участия народности в развитии русской литературы"),

С о ч.: Избр. филос. соч.: В 2 т. М., 1945–1946; Собр. соч.: В 3 т. М.,

1950–1952; Собр. соч.: В 9 т. М.; Л., 1961–1964; Избранное. М., 1984.

Л ит.: БердяевН. А. Русская идея. Париж, 1946;Полянский Вал. (П. И. Лебедев). Н. А. Добролюбов. Мировоззрение и литературно-критическая деятельность. 2-е изд. М., 1935; Наумова М. А. Социологические, философские и эстетические взгляды Н. А. Добролюбова. М., 1960; Жданов В. В. Н. А. Добролюбов. М., 1961; Кружков В. С. Н. А. Добролюбов. Жизнь. Деятельность. Мировоззрение. М., 1976; Скрипилев Е. А. Добролюбов. М., 1988; Творческое наследие Добролюбова / Под ред. В. В. Богатова. М., 1988.

Е. А. Кириллова

"ДОБРОТОЛЮБИЕ" – сборник творений отцов церкви, повествующих о практике жизни христианских подвижников. Наиболее полный из них был издан в 1782 г. в Венеции Иоанном Маврокордато. Подобный же сборник был издан Никодимом Святогорским и Макарием Коринфским в кон. XVIII в. Именно его перевел на рус. язык Паисий Величковский. Издание "Д." ознаменовало собой возрождение у нас исихастной (см. Исихазм) традиции старчества. Оно явилось одним из ярких результатов синодальной реформы Петра I, к-рый стимулировал "творческие силы" (Карташев) православной церкви, обратив ее к духовным истокам. Не случайно приблизительно в то же время (1793) ученик митрополита Московского Платона, Яков Никольский, приводит и проверяет трудные места "Д.", а сам митрополит издает его в Москве, благословив также открытие Оптиной пустыни {\192). Однако в основном возрождение рус. старчества и выход в свет "Д." – "его настольной книги" (Карташев) связывают с именами Паисия Величковского и Гавриила (Петрова), митрополита новгородского и петербургского. В "Д." для рус. мысли открылась энциклопедия-библиотека патрологического любомудрия, воспитавшая последователей учения об "умной молитве" и молитве Иисусовой, к-рые возвратились к первозданным основам православия, возродив "мистическую святость" древнерус. религиозности (Федотов). Среди этих последователей нельзя не упомянуть старцев Оптиной пустыни и "последнего святого", Серафима Саровского. Поэтому не будет преувеличением утверждать, что "Д." послужило одним из факторов, обусловивших в XIX–XX вв. серьезный интерес мн. отечественных мыслителей к святоотеческому наследию и, как следствие, проблеме самобытности рус. философии.

Соч.: Добротолюбие. М., 1993. Т. 1–6.

Лит.: Четвериков С. Паисий Величковский. Ревель, 1938; Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1–2. М., 1991. Т. 2; Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990; Концевт И. М. Стяжание Духа Святого… М., 1993.

П. В. Калитин

ДОЛЯ Валентин Егорович (1.01.1934, Кустанай) – специалист по истории рус. философии, д-р философских наук, проф. Окончил философский ф-т МГУ (1956). В 1958–1996 гг. преподавал философию во Львовском медицинском ин-те (в 1966–1996 гг. был зав. кафедрой философии). С 1997 г. – проф. кафедры философии Московского государственного ун-та пищевых производств. Защитил докторскую диссертацию "Критика теологического понимания свободы" (1974), в к-рой проанализировал проблему свободы в рус. религиозной философии кон. XIX – нач. XX в. В религиозно-философском понимании свободы, с т. зр. Д., способность волеизъявления человека рассматривается в его соотнесенности с категориями божественного всеведения и всемогущества, взаимосвязи и взаимообусловленности всего сущего, а также с феноменом ценностно-этической регуляции человеческих поступков. Д. одним из первых в систематизированной форме рассмотрел решение этих вопросов в метафизике всеединства (софиологии) и в рус. экзистенциальной философии как наиболее влиятельных течениях в рус. религиозной философии Серебряного века. Отмечая новые (в т. ч. неклассические) моменты и повороты в трактовке свободы В. С. Соловьевым, Булгаковым, Франком, Карсавиным, с одной стороны, и Бердяевым и Шестовым – с др., Д. особое внимание уделил взаимной рецепции обоих течений. Софиологи оценивают бердяевскую трактовку свободы как обожествление человека, как оправдание имморализма, а шестовскую – как "игру в парадоксию", как философский нигилизм во имя "каприза и произвола", как воинствующий агностицизм и иррационализм. Представители экзистенциальной философии (Бердяев, Шестов), в свою очередь, вскрывают у софиологов тенденцию

подчинения человеческой свободы разным формам и уровням всеединства, даже добровольного отказа от нее во имя органического соборного целого, утопических теократических синтезов, симфонических личностей и т. п. Применение данного метода имманентной критики позволило раскрыть религиозную метафизику свободы как специфическую форму теоретической рефлексии и самосознания в рус. религиозной философии кон. XIX – 1 – й пол. XX в. Д. - автор ряда работ, посвященных проблемам философии религии в России. Особое место в работах Д. занимают вопросы истории философской мысли в Украине.

С о ч.: Критика теологического понимания свободы. Львов, 1973; Теоретико-познавательный и психологический аспекты формирования научного мировоззрения (в соавт.). Киев, 1980; Иллюзия духовности. Львов, 1985; Проблемы развития философской мысли Украины в трудах Д. Чижевского. Львов, 1992; Русская идея в зеркале украинской культурологии // Второй симпозиум историков русской философии "Русская философия: новые решения старых проблем". Спб., 1993. Ч. 1.; Духовный смысл истории Киевской Руси в трактовке П. Флоренского // Четвертый "круглый стол" "История религии в Украине". Киев; Львов, 1994; Философия и метафизика всеединства It Гуманизм. Человек. Духовность: Материалы конференции. Дрого-быч, 1996; Проблема религиозного осмысления феномена хозяйства в философии С. Н. Булгакова (в соавт). Калининград, 1998; Диалектика веры и разума в философии Вл. Соловьева (в соавт.) // Социум. Научные труды Московской академии экономики и права. М., 2000. Вып. 4; С. Н. Булгаков о мифосимволической природе религиозного сознания (в соавт.) // Там же. М., 2003. Вып. 11.

Н. С. Семенкин

"ДОМОСТРОЙ" – памятник рус. публицистической и социально-этической мысли XVI в., своеобразный "кодекс морали и поведения" православного жителя Московского царства времен Ивана IV Грозного. Содержит детальную регламентацию различных сторон жизни христианина, начиная с изложения основ Символа веры, обрядов и установлений рус. церкви, обязанностей верующего по отношению к ней, к царю, к власти вообще, к своим ближним, вплоть до наставлений по ведению домашнего хозяйства. Известно несколько списков "Д.", самый ранний из них относится нек-рыми исследователями к кон. XV в. и приписывается перу неизвестного зажиточного новгородца. Окончательная же редакция "Д." принадлежит, по мнению большинства ученых, видному общественному деятелю сер. XVI в., священнику придворного Благовещенского собора Кремля Сильвестру Медведеву. "Д." впервые опубликован (1849) Д. П. Голохвастовым. Он состоит из 64 гл., при этом последняя гл. представляет из себя послание и наказ Сильвестра его сыну Анфиму, повторяющие осн. содержание "Д.". Подобно большинству произв. древне-рус. литературы, "Д." основан на Священном писании, творениях отцов церкви, отдельных положениях, заимствованных из соч. Иоанна Златоуста, сб. "Измарагд", "Златая цепь" и т. д. "Д." рассматривается исследователями в ряду др. как отечественных ("Поучение" Владимира Мономаха), так и западноевропейских поучений и нравоучительных семей-но-бытовых соч. Домостроительство понимается в нем в широком смысле, не просто как строительство жилища, а как "строительство мира" – "земного дома" человека. Главной стороной этого процесса для православного является верное следование божественным заветам: вера в святую, неразделимую Троицу, в воплощение Иисуса Христа – Сына Божьего, в родившую его Богородицу, в воскресение мертвых и т. д. В обязанность подлинного христианина вменяется строгое соблюдение всех предписанных церковью обрядов, почитание священнического и монашеского чина, помощь больным, убогим, страждущим и т. д. Еще одна важная христианская добродетель, по мысли автора "Д.", – беспрекословное подчинение властям, т. к. цари и князья есть посланники Божий для борьбы со злом мира, и кто ям противится, противится самому Богу. Одной из главнейших сторон жизни человека, считает автор "Д.", является также "строительство" собственного дома, своей семьи. В этой области осн. обязанность христианина – воспитание детей в "страхе Божием", в почитании родителей, обучение их ремеслу и т. д. Родители в ответе за прегрешения своих детей. Подобно тому как в об-ве в целом необходимо беспрекословно подчиняться царю и властям, так в семье – ее главе, "господину". Глава семьи в свою очередь должен управлять домом по справедливости, всячески заботясь о его благосостоянии и процветании. Хозяйственность, рачительность, бережливость для автора "Д." – христианские добродетели. Такое заинтересованное отношение к материальной и обрядовой стороне жизни свидетельствует о приверженности традиции, идущей от Иосифа

Волоцкого и др. стяжателей.

С о ч.: Домострой по коншинскому списку и подобным / Подготовка текста А. Орлова. М., 1908–1910. Кн. 1–2; Домострой. Спб., 1992.

Лит.: Некрасов И. С. Опыт историко-литературного исследования о происхождении древнерусского Домостроя. М., 1873; Орлов А. С. Домострой. Исследование. М., 1917. Ч. 1.

Е. Н. Бутузкина

ДОСТОЕВСКИЙ Федор Михайлович (30.10(11.11). 1821, Москва-28.01(9.02). 1881, Петербург) – писатель, публицист, мыслитель. В 1843 г. окончил Главное инженерное училище в Петербурге, но вскоре вышел в отставку и полностью посвятил себя литературному творчеству. Уже в первом романе "Бедные люди" Д. выступил как гуманист, осн. черта воззрений к-рого – боль о человеке (Добролюбов). Высокую оценку "Бедным людям", подчеркнув их эстетическое и социально-психологическое своеобразие, дал Белинский, с к-рым Д. сблизил интерес к социализму, понятому им в духе идей первоначального христианства. Личная судьба Д. сложилась трагически. За участие в кружке петрашевцев он был арестован (1849), приговорен к расстрелу, замененному 4-летней каторгой. Затем 6-летняя служба в солдатах. Вернулся в Петербург (после Сибири) в 1859 г. В сибирский период в мировоззрении Д. произошли существенные перемены. Он пришел к выводу о бессмысленности революционных акций как средства улучшения об-ва, полагая, что на пути социальных преобразований нельзя искоренить зло, заложенное в человеческой природе, – ибо "никакое уничтожение бедности, никакая организация труда не спасут человечество от ненормальности, а следственно, и от виновности и преступности" (Поли. собр. соч. Т. 25. С. 201), – к мысли о разных судьбах России и Запада. Вместе с тем он остался верен своим гуманистическим идеалам. Д. отвергал буржуазный строй как об-во безнравственное, подменившее свободу "миллионом". В философско-публицистических "Зимних заметках о летних впечатлениях" (1863) подверг критике европейский Запад, исчерпавший, по его мнению, ресурсы своего положительного влияния на рус. человека ("Самое дорогое кладбище", – говорит о Европе один из героев Д.). Главными пороками совр. ему зап. культуры Д. считал отсутствие в ней "братского" начала, превращающие об-во в "муравейник", эгоизм, индивидуализм и утилитаризм. В Лондоне в 1862 г. состоялись встречи Д. с Герценом, чья критика зап. "мещанского" идеала была созвучна новой позиции Д., получившей название почвенничества. Д. проповедовал мирное объединение высших слоев об-ва с "почвой" – рус. народом, к-рый "живет идеей православия", сохраняя подлинно христианские идеалы "всебратского единения" в любви. "Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского, – писал Д., - он верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм" (Т. 27. С. 19). Социализм же материалистического и атеистического типа является, согласно Д., наследием католицизма, предавшего Христа, и принципиально не отличается от буржуазности, а потому не может ее заменить. "Дитя неверия и сомнения… до гробовой крышки", – говорил о себе Д., имманентной чертой психологии к-рого была "жажда верить". Вопрос о существовании Бога мучил его всю жизнь. Все творчество мыслителя пронизано религиозно-философскими исканиями и переживаниями. Ему

свойственно глубокое проникновение в то, что было названо писателем "тайной человека". "Человек есть тайна. Ее надо разгадать…" – эти строки написаны Д. еще в 1839 г. (Т. 28, ч. 1.С. 63). Проблемы смысла жизни, свободы и ответственности, веры и неверия, добра и зла, страсти и долга, рассудка и морали поставлены в "Записках из подполья" (1864), "Преступлении и наказании" (1866), "Идиоте" (1868), "Бесах" (1871–1872), "Дневнике писателя" (1873–1881) и мн. др. произв. Все эти проблемы Д. ставит и пытается по-своему решить, пристально вглядываясь в глубины человеческой души, где сталкиваются, а порой переходят друг в друга "демоническое" и "божественное", сознательное и бессознательное начала, страдание и наслаждение. Д. преодолевает просветительский взгляд на человека как на рассудочное существо, якобы целиком детерминированное внешними условиями. Он видит в нем личность, способную подчинить себе обстоятельства, обладающую свободой воли, к-рая может быть источником не только добра, но и зла, "двойничества", "подполья человека". Через муки и страдания, обращаясь к народным религиозным идеалам, человек способен преодолеть зло. Вершина философского творчества Д. -роман "Братья Карамазовы" (1879–1880), "одна из

самых выдающихся книг всех времен и народов" (С. Моэм), последнее и наиболее сложное его произв., в к-рое включена легенда (или "поэма") о Великом инквизиторе. Эта легенда – "кульминационная точка" романа, но и самостоятельное философское соч., посвященное личности Богочеловека – Христа, трудной теме совмещения свободы и материального благополучия, гармонизации духовного и социального, ответственности человека. Многоплановое концептуально-символическое содержание легенды позволяет одним видеть в ней теодицею, другим говорить о ее антихристианской направленности. Во время работы над романом Д. написал знаменитую речь о Пушкине, произнесенную им 8 июня 1880 г. В ней Д. говорил о "всемирной отзывчивости" гения Пушкина – символа рус. культуры, призывал покончить старый спор между славянофилами и западниками и объединить усилия во имя всечеловеческого братства людей и земного рая. в установлении к-рого он видел предназначение рус. народа. Речь оказала прямое влияние на формулировку В.С. Соловьевым русской идеи. Д. подчеркивал: если рус. национальная идея заключается прежде всего во всемирном единении, то задача в том, чтобы, прекратив все споры и раздоры, стать поскорее русскими и национальными и" всем вместе перейти прямо к делу". Настаивая на "все-человечности" рус. национального идеала, Д. поясняет, что в нем не заключено никакой враждебности Западу: "…стремление наше в Европу, даже со всеми увлечениями и крайностями его, было не только законно и разумно, в основании своем, но и народно, совпадало вполне с стремлениями самого духа народного" (Т. 26. С. 131). Хотя успех речи был необычайным, вскоре после ее опубликования высказанные в ней идеи вызвали острую полемику между представителями различных общественных течений. Спор шел прежде всего об особом пути развития России, об отношении к Западу, о характере и назначении рус. народа, о возможности и способах реализации христианско-православных идеалов здесь, на земле.

Д. оказал значительное влияние на рус. мысль, на культуру конца Х1Х-ХХ вв., передав ей не какую-то систему идей, а то, что Флоровский назвал "раздвижением и углублением самого метафизического опыта". О подобном "раздвижении" можно говорить и в отношении художественного метода Д. Он расширил границы совр. ему реализма, открыв для него новые, глубинные области психологии личности, ее духовных исканий. "Только я один, – писал он, – вывел трагизм подполья, состоящий в страдании, в самоказни, в сознании лучшего и в невозможности достичь его" (Лит. наел. Т. 77. М., 1965. С. 343). Он также обогатил сам способ воспроизведения жизненного замысла, что больше всего отразилось на построении его романов. М. М. Бахтин ввел в достоевсковедение понятие полифонии, объясняющее невозможность отождествления воззрений самого Д. с представлениями к.-л. романного героя. Художественно-философские образы, созданные Д., раскрываются диалогически, в столкновениях и противоречиях множества равноправных мнений, идей и характеров. И только их синтез помогает прояснить т. зр. автора. Красота (прекрасное), идеал красоты – центральные понятия эстетики Д., для к-рого утилитарный подход к искусству так же ошибочен, как и попытка изолировать его от жизни. Чем прекраснее произв., чем выше степень его художественности (включая элементы символизма и фантастичности), тем оно "полезнее" для об-ва, способствует его улучшению и развитию. "Красота всегда полезна", – писал Д. Органически связанная с добром и истиной, она становится, по Д., важнейшим фактором гармонизации и совершенствования личности и социальной реальности. Вне добра и истины она превращается в орудие зла, разрушения человека, в его трагедию. О себе он говорил как о "реалисте в высшем смысле", имея в виду свой "особенный взгляд" на главный предмет изображения – "глубины души человеческой". Д. - художник и мыслитель – оказал огромное воздействие на духовную атмосферу ХХ в., на литературу, эстетику, философию (прежде всего на экзистенциализм, персонализм и фрейдизм). При всей сложности и противоречивости идей Д. они высказаны им, по словам Т. Манна, "во имя человечества и из любви к нему: во имя нового гуманизма, углубленного и лишенного риторики, прошедшего через все адские бездны мук и познания" (Собр. соч. М., 1961. Т. 10. С. 345). См. также: "Легенда о Великом инквизиторе".

Соч.: Поли. собр. соч.: В30 т. Л., 1972–1990; "Человекесть тайна…" М., 2003.

Лит.: Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. Жизнь и творчество. Спб., 1901–1902. Т. 1–2; Шестов77. Достоевский и Ницше. Спб., 1903; Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Спб., 1906; М., 1996; Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы. Пб., М., 1922, 1924; Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. Прага, 1923; Мочульский К. В.

Достоевский. Жизнь и творчество. Париж, \947;Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953; Ф. М. Достоевский в русской критике: Сб. ст. М., 1956; ГоосманЛ. П. Достоевский. М., 1962; Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963; Голосовкер Я. Э. Достоевский и Кант. М., 1963;Долинин А. С. Последние романы Достоевского. М., 1963; Гус М. Идеи и образы Ф. М. Достоевского.

М., 1971; Бурсов Б. Личность Достоевского. Роман-исследование. Л., 1974; Фридлендер Г. М. Достоевский и мировая литература. М, 1979; Кирпотин В. Я. Мир Достоевского. М., 1980; Селезнев Ю. И. Достоевский. М., 1981; Карякин Ю. Ф. Достоевский и канун XXI века. М., 1989; О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов: Сб. ст. М., 1990; Померанц Г. С. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М., 1990; Твардовская В. А. Достоевский в общественной жизни России. М., 1990; Кудрявцев Ю. Г. Три круга Достоевского. М., 1991; О Великом инквизиторе: Достоевский и последующие. М., 1991; Русские эмигранты о Достоевском. Спб., 1994; Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество // Мо-чульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., \995;Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996; Тарасов Б. Н. "Реализм в высшем смысле"//Достоевский Ф. М. "Человек есть тайна…" М., 2003; СканланДж. Достоевский как мыслитель. Спб., 2006; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 262–271.

М. А. Маслин, А. П. Поляков

ДРАГОМАНОВ Михаил Петрович (6(18).09.1841, Гадяч Полтавской губ. – 20.06(2.07). 1895, София) – историк, публицист, фольклорист, политический мыслитель. Учился в Полтавской гимназии и на историко-филологическом ф-те Киевского ун-та, а потом за рубежом; после возвращения возглавлял прогрессивное крыло киевской "Старой громады"; как политически неблагонадежный уволен из ун-та, после чего эмигрировал. Постоянно сотрудничал с журн. "Вестник Европы" и "Дело", газ. "Вольное слово". С 1889 г. участвовал в организации Софийского унта, где работал проф. кафедры общей истории. В истории отечественной социальной мысли приоритетны идеи Д. в анализе соотношения прав личности и прав общины – этнической, культурной, земской, а также принципов централизма и федерализма. Он был одним Из зачинателей идеологии либерального консерватизма, ставшего идейной платформой партии конституционных демократов (кадетов) в России. По словам П. Б. Струве, "он первый резко и отчетливо выяснил русскому обществу смысл и значение конституционного порядка и, в особенности, прав личности, начала самоуправления". Д. подчеркивал необходимость балансировать деятельность центральной власти, к-рая способна осуществлять судьбоносные решения (к примеру, освобождение крестьян в 1861 г. и следующий за ней пакет реформ), стремлением местных сил саморазвиваться – и тем самым давать живительные силы первой, отсекая ее "засушенные ветки". Социальный идеал выражается Д. почти афоризмом: "Почва личных прав и местного самоуправления, основанного на политическом, а не на этнографическом начале"; он тоже неосуществим и без земского начала. Данные идеи, изложенные в его брошюре "Восемнадцать лет войны чиновничества с земством" (Женева, 1883), были положены в основу программы неосуществленных социальных преобразований России С. Ю. Витте и близких к нему политических кругов (правда, без ссылок на работы политического эмигранта). Д. указывал на органический порок носителей российских менталитетов – как государственного, так и революционаристского: страсть к централизации. Он подчеркивал, что у части населения Российской империи, особенно столичного, неотъемлемы авторитарные стремления. несмотря на внешне демонстрируемый либерализм. Вопреки этим крайностям он создавал политически философию социального и национального единения, суть – принцип "громады" как организованного самоуправляющегося сообщества снизу доверху (данное украинское слово не во всем равно рус. слову "община", и польскому "гмина", или сербскому "задруга", ибо означаются и более крупные сообщества: город, даже нация); "неприкосновенность основных прав и местное самоуправление, обеспечиваемое самоуправлением государственным". Действительно, во многом им но активность земств привела к созданию политических партий конституционной направленности; более того, способствовала мобилизации ресурсов Российской империи в годы Первой мировой войны. Предвидя ее, ходя из вывода неизбежности столкновения империи национальными движениями в Европе, Д. все же постоянно напоминал, что "нет ничего неправильнее противопоставления России Западу, которое есть в сущности голосок исключительно вероисповедного взгляда на жизнь и историю", поскольку история первой характеризует "ускоренным преодолением

запаздывания в политическом развитии". Уже при жизни Д. вокруг его идей развернулась острая борьба; его обвиняли, с одной стороны приверженности "украинскому сепаратизму", а с другой – называли "великорусским шовинистом" и "реакционным панславистом". Острые идейные столкновения по поводу взглядов Д. ведутся постоянно, что подтверждает злободневность мн. поставленных им проблем социального развития.

Соч.: Вопрос об историческом значении Римской империи Тацита. Киев, 1869; Л1тературно-публщистичн1 пращ. К 1970. Т. 1–2; Собр. полит, соч.: В 2 т. Париж, 1905–1906.

Л и т.: Заславский Д. М. П. Драгоманов. Киев, 1924; Сидоренко В. Демократические учения о государстве и прав(Украине во второй половине XIX в. Львов, 1966; Ульянов Происхождение украинского сепаратизма. Нью-Йорк, 1966 1996; Черкезов В. Драгоманов из Гадяча в борьбе с революционными социалистами. Женева, 1978.

И. Е. Заборож

ДРУЖИНИН Александр Васильевич (8(20). 10.1824, Пе бург – 19(31).01.1864, Петербург) – литературный кри писатель. Учился в Пажеском корпусе; с 1847 по 18; сотрудничал в журн. "Современник"; в 1856–1860 редактор журн. "Библиотека для чтения". Не разрабатывая специально философскую проблематику, Д. занял в этой области полу идеалистически-полупозитивистскую позицию. В центре его творчества – проблемы эстетики литературной критики. Признавая в принципе, что каково бывает об-во, таковой является порожденная им литература, Д. выступал против "деспотического" применения этого правила к анализу литературного процесса, против установления полнейшей зависимости литератур причин общественных и политических, подчинения им всего бесконечного разнообразия человеческой мыс поэзии. "Дидактическая" школа, по Д., служит политическим, нравственным, научным целям, бросается в "волны мутной современности", стремится воздействовать на нравы, быт и понятия об-ва через "прямое поучение". При этом нравственно-философский элемент является для нее неотъемлемым. Однако она отвергает вечные и неизменные законы изящного; "насилует законы искусства", односторонне стремится к отрицательному сатирическому направлению, для нее характерен "общественный сентиментализм", воспевание гл. обр. "унылого" и "смутногрустного" в действительности, игнорирование "светлого" и "отрадного". С этой т. зр. Д. критиковал "гоголевское", "натуральное" направление в рус. литературе, эстетические теории Белинского и его последователей. "Артистическая" школа, в противовес "дидактической", по Д., руководствуется лозунгом "чистого искусства", это "теория беспристрастного и свободного творчества", призывающая не избегать идеальности в создаваемых художником образах и относиться к действительности "беззлобно". Она не исключает здравого поучения, но это поучение не должно быть прямым, а должно высказываться "само собой". Эта теория – за реализм, но постоянно согретый глубокой поэзией, за совершенство формы художественного произв. Подчеркивание специфики искусства – в этом прежде всего достоинство эстетической теории Д.

Со ч.: Собр. соч.: В 8 т. Спб., 1865–1867.

Лит.: Чуковский К. Толстой и Дружинин в 60-х гг. // Чуковский К. Люди и книги. М., 1958; Пруцков Н. И. "Эстетическая" критика (Боткин. Дружинин, Анненков) // История русской критики. М.; Л., 1958. Т. 1; Бройде А. М. А. В. Дружинин, мизнь и творчество. Copenhagen, 1986.

В. Ф. Пустарнаков

ДУРЫЛИН Сергей Николаевич (14(26).09.1886, Москва – 4.12.1954, Москва) – философ, литератор, историк, искусствовед. Род. и вырос в патриархальной обстановке купеческой семьи. Духовное развитие Д. сопровождалось чередой кризисов, отразивших идеологические коллизии эпохи. Первый кризис приводит Д. к уходу из гимназии и печатному заявлению об идейных мотивах такого поступка (В школьной тюрьме. Исповедь ученика. 2-е изд. М., 9). Критика системы образования оборачивается здесь обличением всего общественного устройства, в к-ром "мнимое просвещение" выступает как "несомненное право жить на счет трудового народа, не зная труда" (Там. С. 16). Социальный

критицизм и идеализация простого народа сблизили Д. с революционным народничеством одновременно – с последователями учения Толстого. 1908 по 1914 г. Д. обучался в Московском археологическом ин-те. В 1910-е гг. он принимал активное участие в движении символизма, был секретарем Религиозно-филофского об-ва памяти Владимира Соловьева (с 1912 г. Ю прекращения его существования в 1918 г.). Прежнее народничество Д. теперь трансформируется в преклонение перед религиозным гением рус. народа. В 1906–1917 гт. предпринимает серию поездок по рус. Северу с целью изучения народной религиозности. Посещение в 1912 г. озера Светлояр становится темой его доклада на заседании Религиозно-философского об-ва. В произв. 1910-х гг. стремится совместить религиозно-философские искания традиционной конфессиональной приверженностью, дать философскую реконструкцию "народного аспекта православия" (подвижничество, обрядность, словесное и иконографическое творчество). Разрабатывая вопросы софиологии, "церковной феноменологии Софии", Д. считает ее важнейшей, но недостаточно выявленной "в церковном учительстве и догматомышлении". Он утверждает, что В. С. Соловьев "был глубоко и народно православен, в народной душе отыскивая начало пути к Мировой Душе, осознанной им как Божественная София" (Церковь невидимого града. Сказание о граде Китеже. М., 1914. С. 6, 54). Др. наряду с Софией высший символ духовного сознания рус. народа Д. видит в Китеже – закристаллизованном "опыте народной души о церкви", олицетворяющем веру в церковь невидимую и праведную. Он призывает к чистоте веры рус. интеллигенцию, осуждая ее реформаторские устремления и претензии к находящейся в кризисе исторической церкви. Разделяя характерный для символистов интерес к философии и культуре Запада, Д. находит там созвучия с высшими религиозно-культурными достижениями рус. народа. В предисловии к рус. изданию кн. "Цветочки святого Франциска Ассизского" (М., 1913) он проводит сопоставление духовного облика католического святого с рус. типом святости и духовности. В кн. Д. "Рихард Вагнер и Россия. О Вагнере и будущих путях искусства" (М., 1913) в русле учений Ф. Ницше, Р. Вагнера и В. И. Иванова речь идет о "тирании упадка" в совр. культуре и искусстве и о необходимости воссоединения с "народной душой" как пути к возрождению. Мощное христианское "мифомышление" рус. народа должно послужить импульсом к новому художественному "мифотворению". Первая мировая война усиливает религиозно-национальный энтузиазм Д., к-рый сближает его с религиозными философами Флоренские", Эрном и др. В публичной лекции "Лик России. Великая война и русское призвание", с к-рой он выступает в 1914–1916 гг. в ряде городов, война оправдывается провиденциальной миссией России по сохранению православия и освобождению братских народов от гнета Австрии и Турции. Эту мысль он излагает также в кн. "Град Софии. Царьград и Святая София в русском народном религиозном сознании" (М., 1915). Здесь Д. углубляет свою софиологию, рассматривая исторический путь человечества как выявление софийного бытия – "вселенской всеполноты" осуществления твари в Боге. Особая роль в этом принадлежит Византийской империи, послужившей "воцерковлению" Софии и созданию в ее честь знаменитого константинопольского храма – земного прообраза "грядущего инобытия", вершины "истории, космологии и антропологии". Накануне революции Д. занят преимущественно богословскими и церковно-практичес-кими вопросами. В работе "Церковный собор и Русская Церковь" (М., 1917) он пишет о начале соборности как основании бытия церкви и о необходимости его возрождения через возвращение к древн. церковной практике; среди подлежащих соборному решению "насущных нужд" – вопросы сближения с рядом конфессий и снятие синодального обвинения в ереси с афонского имяславия. В 1920 г. Д. принимает священный сан, однако, подвергшись репрессиям, через два года был вынужден отказаться от служения. В 1924 г., находясь в челябинской ссылке, он начинает вести философский дневник афоризмов, размышлений и воспоминаний "В своем углу", по содержанию и стилистике перекликающийся с работами Розанова, с к-рым в последние годы жизни писателя был особенно близок и выступал его доверенным лицом. В сер. 20-х гг. Д. снова критически пересматривает свои взгляды, склоняясь к мировоззренческому пессимизму: "Человек бесконечно одинок, неописуемо одинок. И это одиночество… он пытается истребить, сливаясь с другими в любви, в знании, в искусстве, в Боге. Напрасный труд! Чем теснее слияние, тем глубже одиночество… Это называется-жить" (В своем углу. Из старых тетрадей. М., 1991. С. 251). В нач. 30-х гг. Д. переключается на академические занятия литературой, искусством и театром, публикует работы о деятелях рус. культуры. Д. принадлежит публикация и комментарий текста "Моя литературная судьба". Автобиография Константина Леонтьева" (Литературное наследство. М., 1935. Т. 22–24. С. 433–496).

Лит.: Грабарь И. Светлой памяти ученого и друга // Сообщения Института истории искусств. Вып. 6: Театр. М., 1955; Кузьмина В. Д. С. Н. Дурылин.

(Краткий очерк научной деятельности) // Там же. С. 105–118 (включает библиографический список работ Дурылина); Померанцева Г Е. О Сергее Николаевиче Дурылине // Дурылин С. Н. В своем углу. Из старых тетрадей. М., 1991. С. 3–42; Фудель С. Воспоминания // Новый мир. 1991. № 3. С. 206–214; Две судьбы (Б. Л. Пастернак и С. Н. Дурылин. Переписка) / Публ. М.А. Рашковской // Встречи с прошлым. М., 1990. Вып. 7.

А. В. Черняев

ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ – совокупность философских идей, разработанных проф. философии российских духовных академий XIX – нач. XX в. (Кутневич, Голубинский, Кудрявцев-Платонов, Карийский, В. Н. Карпов, Сидонский, Дебольский, Скворцов, Авсенев, Гогоцкий, Новицкий, Юркевич, Снегирёв и др.), представляет собой синтез православного вероучения и западноевропейской философской методологии в создаваемых ее представителями системах философской интерпретации религиозного сознания. Одним из исходных принципов Д.-а. ф. было стремление православных мыслителей противостоять чуждым идеологическим влияниям. Становление Д.-а. ф. в XIX в. обусловлено потребностями развития философских учебных дисциплин в пореформенных духовных академиях (Философия в духовных академиях). Философские труды проф. академий создавались для чтения соответствующих курсов, имели традиционную структуру: в них на профессиональном уровне анализировались онтологические, гносеологические, психологические и антропологические проблемы. Имея общие типологические основания, Д.-а. ф. не является однородной и отличается специфическими особенностями. В зависимости от исследовательских задач Д.-а. ф. можно выделить как различные периоды в ее развитии (в соответствии с осуществляемой реформой духовного образования – тремя Уставами духовных академий, а также в зависимости от приоритета обсуждаемых проблем), так и логико-рационалистическое (Голубинский, Сидонский, Кудрявцев-Платонов), психологическое (Скворцов, Авсенев, Снегирёв) и этико-антропологическое (Юркевич, Тареев, Несмелое) направления. Специфика Д.-а. ф. определена ее конфессиональной принадлежностью и заключается в том, что осн. ее содержанием является обоснование теистического воззрения на мир, в центре к-рого проблема теоретического обоснования Божественного бытия. При этом в онтологии рассматриваются вопросы рационалистического и этико-антропологического обоснования Бога как Абсолютного бытия и его синтезирующая функция по отношению к духу и материи (Карпов, Кудрявцев-Платонов). Слабость и логическая непоследовательность традиционных рационалистических доказательств бытия Бога обусловила стремление представителей Д.-а. ф. вывести Божественное бытие из общей картины мира на основе принципа трансцендентального монизма: дуализм реально существующих в мире духа и материи примиряется в лежащем над миром начале – Абсолютном (Безусловном, Бесконечном) бытии, дающем основу и духу, и материи. Наиболее разработанной структурной частью Д.-а. ф. является гносеология, к-рая приобретает вид теории богопознания, онтологизируется, подчиняется общей задаче обоснования Божественного бытия. Особое место гносеологической проблематики в ней обусловлено осн. теоретической установкой академистов на включение разума как рациональной способности человека в структуру религиозного сознания (Кудрявцев-Платонов, Новицкий). При этом специфика решения вопроса о соотношении веры и разума состоит в реабилитации разума в деле осмысления религиозных истин, в попытке вскрыть непротиворечивость философского рационализма и религии. Существенным вкладом Д.-а. ф. в разработку теории познания является концепция истины. Принципиальным моментом в понимании истины являлось различение двух истин: онтологической и логической. Утверждается объективный характер т. наз. онтологической истины, заключенной в самом бытии; логическая, или субъективная, истина выражается в суждениях и заключениях разума о бытии (Сидонский, П. Л. ницкий, Каринский). Суждение считается истинным, ее оно соответствует сотворенной Богом действительно Поскольку всякое бытие предопределено Высшим Разумом, то в Боге онтологическая и логическая истины, познание и бытие совпадают. Осн. критерием истины npi подобном подходе оказывается Божественный Разум,! поэтому логическая истина, хотя и обладает определенной автономностью, подчиняется онтологической, поскольку знание истинно только тогда, когда оно соответствует сотворенным Богом вещам. В рамках Д.-а. ф. бы развито положение об истине как совпадении сущего с должным (Кудрявцев-Платонов): истина определяется к согласие предмета с самим собой, единство двух его сторон, совпадение долженствования с существованием, идеи с явлением. В таком совпадении заключается истинное бытие предмета, его объективная истина. Учение с истине содержит в себе также хотя и неявно выраженн

нравственный аспект. Познание откровенной истиа представляется частью процесса "обожения", т. е. нр ственного совершенствования, преображения человек Человек не просто разумом познает "истины открой ния", а "входит в истину", "живет по истине". Т. "сопричастность" индивида Божественной истине становится отправной точкой для активной духовной работы,!

само понятие истины приобретает не столько гносеологический, сколько онтологический характер. При единстве осн. установки академистов на сохранение трансцендентности Бога как Абсолютной Личности и утверждение невозможности его полного познания, вопрос о природе и характере частичного постижения сверхчувственного как Абсолютного бытия решается следующими путями: во-1-х, через выделение особой познавательной способности в душе человека – ума, или разума, – заключающейся в образовании сверхчувственных понятий – идей (Кутневич, Голубинский, Кудрявцев-Платонов); во-2-х, возможность приобщения человека к Абсолютному объясняется цельностью человеческого духа, его способностью к гармоничному сочетанию всех типов познавательных сил и особого рода эмоциональному и интеллектуальному напряжению (А-й И.Введенский, Гогоцкий, Новицкий); наконец, сохраняется и традиционное для мистико-со-зерцательного направления в православном богословии полное отрицание участия разума в деле богопознания, утверждение иррационального характера постижения сверхчувственного (Юркевич, К. Мысовский). В силу специфики познаваемого объекта сам процесс познания интерпретируется не как чисто рациональный акт, а как синтез всех духовных свойств человека и потому представляет собой цель и одновременно условие подлинной христианской жизни. Эта цель достигается аскетическим напряжением всех познавательных сил человеческого естества. Центральной идеей духовно-академической гносеологии является проблема цельного знания, опирающегося на духовный опыт человека и включающего в себя духовно-нравственный компонент. В структуру Д.-а. ф. входит умозрительная психология, в рамках к-рой анализируется понимание человеческой души как субстанции и философски интерпретируется ее бессмертие (Голубинский, Авсенев), а также антропология – философские аспекты взаимоотношений Бога и человека (Юркевич, Тареев, Несмелое). Одной из важнейших идей Д.-а. ф. является сформулированная еще в 1 – й пол. XIX в. задача создания оригинальной рус. философии, теоретической основой к-рой академисты считали принцип гармоничного сочетания веры и разума в особого рода познавательном механизме "верующего разума", или "разумной веры". Стремление представителей Д.-а. ф. создать конфессиональную, но в то же время классически-ориентированную и профессиональную философию обусловило ее внутреннюю противоречивость. Использование рациональных методов для обоснования сверхъестественного, конечно, не могло быть последовательным. Желание авторов не выйти в своих теоретических построениях за рамки православной святоотеческой традиции привело к многочисленным логическим противоречиям в их воззрениях, что и явилось причиной неоднозначности оценок феномена духовно-академической мысли в историко-философских исследованиях. Несмотря на определенный эклектизм и нек-рую "вторичность" Д.-а. ф., в творчестве ее выдающихся представителей получили развитие философские идеи, оказавшие влияние на развитие рус. религиозной мысли. К таким положениям можно отнести саму идею философского обоснования религиозного сознания, "оправдания веры отцов", а также истолкование мира при помощи принципа трансцендентального монизма, или "философского синтетизма", отдельные элементы к-рого можно проследить в развитии философии всеединства; и, наконец, учение о цельном знании как о сосредоточии всех духовных способностей человека, включение в познание иррациональных моментов с сохранением значения рациональности.

Лит.: Аскоченский В. История Киевской духовной академии. Спб., 1863; Смирнов С. К. История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). М., 1879; Титов Ф. Императорская Киевская духовная академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915). Киев, 1915; ЧистовичИ.А. История Санкт-Петербургской духовной академии. Спб., 1857; Цвык И. В. Духовно-академическая философия в России XIX в. М., 2002.

И. В. Цвык

ДУХОВНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ – совокупный процесс внутренней и внешней деятельности людей, нацеленных на утверждение в жизни христианских начал. Двуединый процесс "просветления" буквой и духом Священного писания был впервые осмыслен на рус. земле в "Слове о законе и благодати" митрополита Илариона, принципиально различавшего внешне-буквалистский и внутренне-духовный

моменты Д. п. в образах "рабской Агари" и "свободной Сарры", за к-рыми скрывалась соответственно "языческая" и христианская мудрость. Тем самым было подчеркнуто превосходство сугубо внутреннего, собственно Д. п. человеческого разума на пути его "обновления". Утвердилась духовная (просветительская) возможность существования рус. христианской философии (Зеньковский), и ее начали постепенно реализовывать др. мыслители Киевской Руси. Так, Кирилл Туровский и Климент Смолятич приступили к осмыслению нравственных аспектов христианской философии. В результате выявилась связь между внешне-буквалистским или "законническим" уровнем Д. п. и внешне-индивидуальным поведением человека. Отечественные сторонники исихазма сделали упор на собственно духовную сторону просвещения, углубив онтологическую "идею конкретности" (Н. О. Лосский) рус. православной философии. По мере усиления социокультурной роли монастырей стала складываться и внешне-церковная деятельность в рамках Д. п., к-рая предполагала проповедническое обращение духовных пастырей к мирянам, что наиболее ярко было продемонстрировано Иосифом Волоцким. Главным условием успеха такой деятельности считался прежде всего внешне-индивидуальный пример проповедников. Отсюда проистекали "законнические", порой жесткие требования Иосифа Волоцкого к монахам. Подчеркивая значимость строгого соблюдения "буквы" Священного писания, а также православных обрядов в деле церковного просвещения, он невольно способствовал усилению "буквализма" и "обрядо-верия" в Московской Руси. К тому же определенная приверженность к пустым формам со стороны отечественных иереев усугубилась их папистскими притязаниями, подкрепляемыми экономическим могуществом монастырей. Так что Петру I при осуществлении своей конфессиональной реформы пришлось иметь дело с агрессивным "омертвлением русской жизни, душа которой отлетела" (Федотов). Органический синтез всех сторон Д. п.: внешне-церковной, внешне-индивидуальной, внешне-буквалистской и собственно духовной попытался осуществить в своей деятельности митрополит Московский Платон, как бы ознаменовав собой единство внутреннего (святоотеческого — исихастного) и внешнего (иосифлянского) уровня Д. п. Однако в условиях его идеологизации, наметившейся уже в нач. XIX в., когда православные иереи стали откровенно переходить на верноподданнические позиции и тем самым вновь абсолютизировать пусть не оппозиционные, как во времена патриарха Никона, но сугубо политические взгляды, наступил очевидный кризис внешних аспектов Д. п., или "духовной власти" (В. С. Соловьев). Большую роль здесь сыграл и рост просветительской деятельности революционной интеллигенции с ее взысканием "грядущего царства правды" (Булгаков). Что же касается внутренней духовной стороны христианского просвещения, то оно в отрыве от своих внешних форм стало неизбежно терять свой религиозный характер и выражаться в чисто мистических или платонических взглядах рус. мыслителей с их ориентацией на аскетическое видение самого Христа либо определенное познание истинно Сущего в противовес православной — неопределенной — мистике света. Тем самым в России произошел раскол Д. п., не преодоленный до сих пор.

Л и т.: Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994; Зеньковс-кийВ. В. Основы христианской философии. М., \992;ИльинИ.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993; Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994.

П. В. Калитин

Е

ЕВГЕНИЙ (в миру Евфимий Алексеевич Болховитинов) (18(29). 12.1767, Воронеж — 23.02(7.03). 1837. Киев) — православный церковный деятель, историк, археограф, библиограф. Получил образование в Воронежской духовной семинарии (1778–1884) и Московской Славяно-греко-латинской академии (1784–1788). С 1789 г. — преподаватель, затем ректор Воронежской духовной семинарии. В1800 г. принял монашество, став учителем философии, красноречия и префектом Александро-Невской духовной семинарии в Петербурге. Последовательно занимал пост викария Новгородского (с 1804), епископа Вологодского (с 1808), Калужского (с 1813), Псковского (с 1816), митрополита Киевского (с 1822), был членом Российской Академии и "Общества истории и древностей российских". До посвящения в монахи Е. увлекался западноевропейскими просветителями, в частности перевел кн. Ф. Фе-нелона "Краткое описание жизни древних философов". В его взглядах содержались упования на всемогущество человеческого разума. Однако под влиянием своих учителей Платона (Левшина) и Тихона Задонского Е. уже водной из первых своих работ — в предисловии к кн. Л. Кокле "Похвальное слово чему-нибудь" (1787) прямо признает Божественное "ничто", исходя из апофатической традиции

православной философии. В 90-е гг. он применяет выдвинутый Платоном метод анагогии к гуманитарным наукам, особенно к истории. Его герменевтический курс отмечен пристальным вниманием к "способности проникаться духом предмета" и "отыскиванию таинственного смысла в отдельных словах и сочетаниях слов". После принятия монашества (в результате смерти жены и троих детей) гл. темой писаний Е. становится синергический (см. Синергизм) "гений" или "дух" как "способность природная", не приобретаемая ни "опытом", ни "прилежанием". Наиболее ярко этот подход выражен в его оценках творчества лиц, включенных им в главный свой труд – "Словарь духовных писателей России" (1805–1827). Напр., в статье о своем учителе он подчеркивает "возвышение и плодовитость собственных мыслей", к-рые были присущи молодому Платону, а затем – зависимость его произв. от "Слова Божиего". Его исторические изыскания характеризуются большой эмпирической насыщенностью без попытки создать общую системообразующую идею. Тем самым соблюдалась анагогическая осторожность по отношению к "читательскому духу" – без навязывания ему к.-л. концепций, лишающих его возможности иных толкований. Эта позиция определила и консервативные убеждения Е. с его последовательным неприятием всяких "новизнолюбовных" общественных теорий, к-рые, с его т. зр., стремились подавить творческий потенциал человека и подчинить его "букве" нового учения.

С о ч.: Словарь исторический о бывших в России писателях духовною чина греко-российской церкви // Друг просвещения. 1805 (отд. изд. 1818. 1827, 1995); Словарь русских светских писателей. М., 1845. Т. 1–2; Собрание поучительных слов в разные времена… Ч. 1–4. Киев, 1834.

Лит.: Грот Я. К. Переписка Евгения с Державиным. Спб., 1868; Бычков А. Ф. О словарях российских писателей митрополита Евгения. Спб., 1868; Сперанский Д. Ученая деятельность Евгения // Русский вестник. 1885. № 4–6; Шмурло Е. Ф. Митрополит Евгений как ученый. Ранние годы жизни. 1767–1804; Спб., 1888; Полетаев Н. И. Труды митрополита Киевского Евгения Болховитинова по истории русской церкви. Казань, 1889; Чис-тович И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в первой половине текущего столетия. Спб., 1894.

П. В. Калитин

ЕВГРАФОВ Василий Евграфович (7.04.1908, д. Любони Новгородской губ. – 10.12.1982, Москва) – специалист в области истории рус. философии, д-р философских наук, проф. Участник Великой Отечественной войны. После окончания Академии комвоспитания им. Н. К. Крупской преподавал в Московском автомеханическом ин-те, с 1934 г. – в 1-м Московском медицинском ин-те и в др. московских вузах. В кон. 1943 г. был отозван с фронта в Москву для преподавательской работы в высших военных учебных заведениях. После защиты в 1946 г. кандидатской диссертации, посвященной мировоззрению Чернышевского, работал в аппарате ЦК КПСС. При участии Е. создается система партийного просвещения: открываются ун-ты марксизма-ленинизма, кружки по истории партии, политической экономии, философии. Преподавал историю рус. философии на философском ф-те МГУ; в течение мн. лет заведовал сектором истории философии народов СССР в Ин-те философии АН СССР. Был одним из руководителей большого авторского коллектива 5-томной "Истории философии в СССР".

С о ч.: Н. Г.Чернышевский // История философии в СССР: В 5 т. М., 1968. Т. 3; Исторические предпосылки развития философской и социологической мысли в России во 2-й пол. XIX в. // Там же. М., 1971. Т. 4.

Н. М. Северикова

ЕВРАЗИЙСКИЙ ПРОЕКТ – разработанная теоретиками евразийства, рус. философами-эмигрантами в 20-30-е гг. XX в., модель будущего российского об-ва и государства, интегрировавшая их геополитические, экономические, исторические, культурные, религиоведческие, этнографические и лингвистические учения. Методологической основой евразийского замысла стали метафизика всеединства в последнем ее историческом варианте – онтологии триединства Карсавина, усилившей динамическо-диалектическое понимание бытия и позволившей осуществить уникальный духовный синтез, созданное философом на этой базе учение о симфонической личности; идея Савицкого о внутренней способности материи к самоорганизации; мысль Н. С. Трубецкого об идее-правительнице, упорядочивающей действительность и придающей культуре

своеобразно типические черты. Осью Е. п. стало утверждение об оригинальном, самобытном историческом пути России-Евразии, вобравшей в себя влияния пространственно-географических, историко-культурных, этно-психологических и др. обстоятельств, особенностей ее месторазвития. В результате должно образоваться государство, охватывающее весь континент — Евразию. Новое об-во, согласно евразийцам, будет представлять собой многонациональное единство народов на сверхнациональной основе единой культуры. При этом отдельные части этого единства не будут растворены в целом или подавлены им, а будут установлены отношения равноправного сотрудничества. На смену стихийного становления государственных и общественных форм придет сознательное планирование и последовательная реализация планов как высшее начало организации государственной и общественной жизни. Евразийцы исходили из того, что на огромной территории России-Евразии перспективы на длительное существование может иметь только хорошо организованная и сильная во всех отношениях государственная власть. Зап. либеральным концепциям правового государства протавопоставлялась идея "обязательного" или "гарантийного" (Н. Н. Алексеев) государства, основанного на принципах демотии и идеократии, мира и справедливости. Опираясь на органицистский подход к пониманию об-ва, евразийцы утверждали идею доминации обязанностей в "тягловом государстве", где все элементы социальной структуры об-ва выполняют роль, заданную целым, постоянно соучаствуют в делах целого, где первостепенную роль играет принцип служения. Гарантийное государство призвано обеспечить осуществление нек-рых постоянных целей и принципов, претворение в жизнь национально-государственной (евразийской) идеи, к-рая есть одновременно и духовно-нравственный идеал всего народа. Указанная идея пронизывает все сферы жизни об-ва, ее господство абсолютно. Именно поэтому гарантийное государство является также и идеок-ратическим. Оно мыслилось как "союз правды", осуществляющий принцип справедливости, к-рый уравновешивает жизненные интересы различных групп населения с учетом общегосударственных интересов и ценностей, союз, обеспечивающий благосостояние всего об-ва. Будущее евразийское государство представлялось надклассовым, свободным от одностороннего партийного диктата. Демотия как "органическая демократия" предполагала гармоническое объединение принципов аристократии и демократии и должна была обеспечить проведение политики в интересах большинства населения при помощи ведущего слоя — наиболее развитого в идейном и культурном отношении меньшинства. Здесь акцент делается на социальном содержании государства, на участии в общественных и государственных делах всего народа, понимаемого как совокупность исторических поколений, прошедших, настоящих и будущих, как симфонической личности, ее духовной квинтэссенции — "народной воли". Традиционное зап. истолкование демократии связывалось евразийцами лишь с формальным принципом политического равенства, равных возможностей участвовать в делах государства. Такая демократия, полагали евразийцы, выражает лишь идею самоуправления народа народоправство. Она может быть лишь средством укрепления демотического порядка, упрочения государства "общего дела" или демотической идеократии. Сочетание демотии и демократии нашло свое выражение в проекте политической системы будущей России-Евразии, к-рый предполагал объединить личностное начало власти с началом коллективным, реализуемым через систему представительных органов разного уровня (Советов). Е. п. предусматривал также развитие очищенного от коммунистического содержания принципа советского федерализма в направлении более широкой автономизации национально-территориальных образований и устранения имевшихся в советской практике, как считали евразийцы, тенденций нивелирования этно-национальных черт культуры субъекта федерации, известного пренебрежения к локальным формам жизни во имя культурной однородности в межнациональных отношениях. Социально-экономический строй будущей России-Евразии отображался Е. п. формулой: "ни капитализм, ни социализм". Проект предполагал нечто третье — систему государственно-частного хозяйства на базе функционального понимания собственности. Частная инициатива как творческая основа экономической жизни должна подвергаться государственному регулированию с учетом интересов государственного целого. Реформирование ин-та собственности планировалось осуществить не обычным путем перемены субъекта собственности, а через иное понимание самой природы последней, через изменение отношения собственника и государства. Евразийское государство должно, полагали теоретики движения, обусловить частнопредпринимательскую деятельность соответствием ее общенациональным интересам, поставить перед собственниками вполне определенные социальные требования и тем самым придать ин-ту собственности ограниченный, функциональный характер. Абсолютизация роли государства в жизни об-ва, а также положительная оценка нек-рых элементов советской политической системы вызвала острую критику Е. а Оппоненты указывали на

"этатический утопизм" (Бердь ев), принижение роли отдельного человека, диктат коллективного начала и т. п. В последние годы в литературе подчеркивается оригинальность духовного замысла евразийцев, его известная логичность и последовательность, способность служить ориентиром в поисках Россией своей пути и места во всемирной истории.

Л и т.: Алексеев Н. Н. Теория государства: теоретически государствоведение, государственное устройство, государ ственный идеал. Париж, 1931; Евразийство: декларация, фор мулировка, тезисы. Прага, 1932; Трубецкой Н. С. Об идее-щ" вительнице идеократического государства // Евразийская хроника. Берлин, 1935. Вып. 11. С. 29–37; Чхеидзе К. А. К проблеме идеократии // Новая эпоха. Идеократия. Политика. Экономика. Нарва, 1933. С. 15–22; Исаев И. А. Утописты или провидцы?//Пути Евразии. М., 1992. С. 3–26; Новикова Л. И., Сизем-ская И. Н. Политическая программа евразийцев: реальность или утопия? // Общественные науки и современность. 1992. № 1. С. 104–109; Boss O. Die Lehre der Eurasier. Wiesbaden, 1961; Пащенко В. Я. Идеология евразийства. М, 2000.

В. П. Кошарный

ЕВРАЗИЙСТВО – идейно-политическое и общественное учение в рус. послеоктябрьском зарубежье 20-30-х гг. Впервые заявило о себе выходом сб. "Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев" (София, 1921), авторами к-рого и инициаторами движения стали Савицкий, Н. С. Трубецкой, Флоровский, Сувчинский. В разработке идеологии Е. активно участвовали также//. Н. Алексеев, Г. В. Вернадский, Карсавин, др. видные деятели рус. культуры. Осн. идеи Е. получили отражение в мн. изданиях, вышедших в Софии, Праге, Белграде, Берлине, Брюсселе, Париже в специально организованном книгоиздательстве. Для пропаганды своих взглядов участники движения создали кружки, семинары, вели активную лекционную деятельность. С 1925 по 1937 г. издавалась "Евразийская хроника", где наряду с теоретическими статьями публиковались материалы о текущей жизни евразийских организаций. В 1928–1929 гг. в Париже печаталась еженедельная газета "Евразия", в редколлегию к-рой входили П. Арапов, Карсавин, А. С. Лурье, П. Малевс-кий-Малевич, В. Никитин, Д. П. Святополк-Мирский, Сувчинский и С. Я. Эфрон. Евразийское учение в целом можно считать наиболее теоретически разработанным вариантом русской идеи. Была выдвинута самобытная философия рус. истории, в центре к-рой утверждение о том, что Россия – особая страна, органически соединившая в себе элементы Востока и Запада. Евразия (под нею евразийцы понимали не материк, объединяющий Европу и Азию, как принято в географической науке, а некую срединную его часть, не включающую в себя территорию Зап. Европы, а также вост., юго-вост. и южн. окраины Азии – Японию, Китай по ту сторону Великой китайской стены, Индию, Индокитай, Ближний Восток) с ее географически-пространственными, климатическими особенностями, растительным и животным миром рассматривалась как основа хозяйственной и политической жизни народов России, "месторазвитие" своеобразной рус. – евразийской культуры, сфера взаимопроникновения природных и социальных связей. Опираясь на геосоциалогические взгляды С М. Соловьева, Щапова, Ключевского, Данилевского, сторонники Е. выводили из пространственно-территориального единства России-Евразии общность исторического развития населяющих ее народов, близость их культур, этнопсихологического типа, религиозных взглядов и чувств, языков и наличие прочных политических связей. Идеи подобного историко-географического синтеза явились определенным вкладом евразийцев в российское обществоведение, позволяющим по-новому осмыслить как прошлое, так и будущее развитие страны. В историографии Е. выделяются две линии: анализ истории Евразии как ряда попыток создать единое, общеевразийское государство и собственно рус. истории на территории Евразии как процесса постепенного овладения и освоения последней. К кон. XIX в. эти две истории, по мнению евразийцев, сливаются и географическое единство дополняется социально-политическим. В этом контексте революция 1917 г. оценивалась как событие, ознаменовавшее начало новой эпохи, связанной с выходом России из чуждого ей европейского культурного мира и вступлением на путь самобытного исторического развития. Отрицательно относясь к преобразованиям Петра I как положившим начало европеизации России, евразийцы, в отличие от славянофилов, делали акцент на восточном, "туранском", элементе в рус. культуре, подчеркивали положительное значение татаро-монгольского периода для государственного строительства и сохранения христианско-православных устоев перед лицом идеологической и военно-политической экспансии Запада. Существенная роль азиатскому элементу отводилась и в становлении особого

евразийского этнопсихологического типа, к-рый, по утверждению Н. С. Трубецкого, был близок славянству только общностью языка. Отрицая наличие особого общеславянского антропологического и психологического типа, идеологи Е. истоки евразийского культурного единства усматривали не в Киевской Руси, к-рая считалась лишь колыбелью народов Евразии, а в империи Чингисхана, где евразийский культурный тип якобы впервые предстал как целое. Модель социально-политического устройства России-Евразии, к-рую евразийцы надеялись внедрить мирным путем через сознание народных масс, предполагала сохранение нек-рых форм организации общественной жизни, утвердившихся в СССР в 20-30-х гг. Намечалось, напр., сохранить советскую систему государственного устройства с сильной властью, как полагали теоретики Е., близко стоящей к народу. Выдвигаемый из народа путем специального отбора правящий слой должен был руководить действиями масс на основе общего мировоззрения — евразийской идеи. Поэтому будущее евразийское государство характеризовалось как идеократическое. С организационной т. зр. оно напоминало объединение, созданное по орденско-религиозному типу. В экономике предполагалось обеспечить гармоническое сочетание частной и государственной форм собственности. В духовной жизни особая роль отводилась православию в расчете на его способность интегрировать и даже ассимилировать существующие на территории Евразии вероисповедания. Крайний этатизм евразийской доктрины, утверждение в ней примата коллектива над личностью, идеологический диктат, вытекавший из концепции идеократии, подверглись резкой критике в эмигрантских кругах. В кон. 20-х гг. произошел раскол движения. Под руководством Эфрона и Святополк-Мирского вокруг газ. "Евразия" образовалось левое крыло, открыто симпатизировавшее сталинскому режиму. Ряд видных идеологов Е., среди к-рых был и Трубецкой, порва^ ли с ним связи. С сер. 30-х гг. Е. как организованное движение прекратило существование. Претензии евразийцев повлиять "изнутри" на сталинский режим обнаружили свою утопичность. И все же евразийское учение не исчезло бесследно. Интерес к нему вырос особенно в последние годы. Е. осталось в истории общественной мысли России свидетельством напряженных поисков рус. людьми путей к новой жизни. В нем в своеобразной, иногда шокирующей форме проявилась мечта мн. поколений рус. мыслителей о воссоединении культур, церквей, о всеедином человечестве, сохраняющем национально-индивидуальные черты.

Лит.: Евразия: Исторические взгляды русских эмигрантов. М, 1992; Глобальные проблемы и перспективы цивилизации: (Феномен евразийства). М., 1992; Новикова Л., Сиземекая И. Политическая программа евразийцев — реальность или утопия? // Общественные науки и современность. 1992. № 1. С. 104–109; Люкс Л. Евразийство // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 105–114; Пащенко В. Я. Социальная философия евразийства. М, 2003; Boss O. Die Lehre der Eurazier. Wiesbaden, 1961; Riasanovsky N. V. The Emergence of Eurasianism // California Slavic Studies. 1967. N4.

В. П. Кошарный

ЕВРАЗИЯ — в евразийском учении (Евразийство) общественно-научное и одновременно социально-философское понятие, с помощью к-рого в осн. массиве земель Старого Света (Евразии в традиционном географическом понимании этого слова как совокупности земель Европы и Азии) выделялся некий третий, срединный континент, осн. топографическим элементом к-рого как географического целого являются три равнины: Вост. Европейская ("беломорско-балтийская"), Сибирская и Туркестанская, а также возвышенности и горы, отделявшие их друг от друга. Этот своеобразный мир, "континент в себе", как показывали евразийцы, значительно отличался как от Европы, под к-рой понималась совокупность территорий, лежащих к западу от Пулковского меридиана, так и от Азии как системы вост., юго-вост. и южн. периферий Старого Света (Япония, Китай по ту сторону Великой китайской стены, Индия по ту сторону Гималаев, Иран, Ближний Восток и др.) спецификой и составом ботанических зон, своеобразием почв, амплитудой температурных колебаний, процентом влажности воздуха и т. п. Тот факт, что Россия занимала осн. пространство земель этого мира, получил отражение в широком использовании евразийцами понятия "Россия-Евразия" как однопорядкового с Е. Понятие Е. было разработано Савицким с помощью устаревшего прилагательного "азийский", поскольку совр. слово "азиатский", по мнению мыслителя, в силу ряда причин приобрело в глазах европейцев одиозный оттенок. Вывод о том, что земли Е. не распадаются между Европой и Азией, а составляют нек-рый третий, самостоятельный материк, имел не только географическое значение. С понятием Е. связывались определенные культурно-исторические представления. В имени

Е. заключалась, полагали евразийцы, сжатая культурно-историческая характеристика российского мира. Оно было призвано подчеркнуть то обстоятельство, что в культурном бытии России, в ее экономической, политической жизни органически переплелись влияния различных культур и традиций Юга, Востока и Запада. Географическая целостность Е. истолковывалась евразийцами как основа оригинальной, самобытной экономической, политической и культурной жизни России, единства исторических судеб ее народов, месторазвитие неповторимого русско-евразийского мира.

Лит.: Вернадский Г. В. П. Н. Милюков и "месторазвитие русского народа" // Новый журнал. Нью-Йорк, 1964. № 77. С. 254–289; Никитин В. П. Что я возразил бы П. Н. Милюкову // Евразийская хроника. Париж, 1927. Вып. 7. С. 34–42; Савицкий П. Н. Европа и Евразия. (По поводу брошюры кн. Н. С. Трубецкого "Европа и человечество") // Русская мысль, 1921. № 1–2; Он же. Евразийство//Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4. С. 5–23; Он же. Россия – особый географический мир. Прага, 1927; Евразия. Исторические взгляды русских эмигрантов. М., 1992; Новикова Л. И., Сиземекая И. Н. Евразийский искус // Философские науки. 1991. № 12. С. 103–108; Ля-щенко В. Я. Идеология евразийства. М., 2000.

В. П. Кошарный

"ЕВРОПА И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО"-работа Я. С. Трубецкого, опубликованная в Софии в 1920 г. и ставшая своеобразным катехизисом евразийства. По признанию автора, осн. идеи работы сложились у него "уже более 10 лет тому назад", но они не были обнародованы вплоть до тех пор, пока мировая война и послевоенные годы не "поколебали веру в цивилизованное человечество и не раскрыли глаза многим" (с. Ill, IV). Все содержание книги – призыв к "переоценке ценностей", размышления о необходимости по-новому взглянуть на проблемы культуры, прогресса, истории, и нужна, считает автор, целостная теоретическая система изменения об-ва, к-рую можно было бы применить на практике. Рассматривая соотношение различных культур, цивилизаций (в книге эти понятия не дифференцируются) в истории человечества, Трубецкой категорически выступает против абсолютизации одной культуры – романо-германской, отождествляемой с европейской. По мнению автора, культура, выступающая как общечеловеческая, "на самом деле есть культура лишь определенной этнической группы романских и германских народов" (с. 14). Не отрицая значимости европейской (романо-германской) культуры, он тем не менее не считает правомерными ее притязания на то, чтобы быть общечеловеческой культурой, ибо не существует объективных доказательств, что эта культура совершеннее всех прочих культур, ныне существующих или когда-либо существовавших на земле. В этой связи Трубецкой подробно рассматривает проблему, связанную с возможностью полного приобщения к.-л. народа к культуре др. народа. Под полным приобщением он имеет в виду "такое усвоение культуры другого народа, после которой эта культура для заимствующего народа становится как своею… так что оба – создатель культуры и заимствователь – сливаются в одно культурное целое" (с. 44). По мнению автора, такое приобщение невозможно без антропологического поглощения одного народа другим. Если подобное поглощение происходит, то народ, перенимающий чужую культуру, исчезает как субъект истории. И не менее многие народы пытаются идти этим путем," стремятся, напр., приобщиться к европейской (романо-германской) культуре, т. е. европеизироваться. Однако участь европеизируемых народов, считает Трубецкой, весь незавидна по целому ряду причин. Поскольку процесс европеизации того или иного народа протекает неравномерно, то в результате возникают самые серьезные противоречия между различными частями этого народа – отцам и детьми, элитой и народными массами, различными социальными группами, классами и т. д., что в свою оч~ ведет к "уничтожению национального единства, рас нению национального тела европеизированного народа (с. 62). У европеизируемого народа исчезает чувство

патриотизма, он начинает презирать все самобытное, национальное. Такой народ вынужден все время догонять европейские народы и поэтому его история "состоит из этой постоянной смены коротких периодов быстрого "прогресса" и более или менее длительных периодов "застоя". В конечном счете европеизируемый народ, ставший на путь такой скачущей эволюции, "неизбежно погибнет, бесцельно растратив свои национальные силы" (с. 69) Судьба России, ее неудачи и падения, по Трубецкому, во многом зависит от процесса европеизации, в к-рый она была втянута. "Весь восемнадцатый век прошел для

России в недостойном поверхностном обезьянничании с Европы. К концу этого века умы верхов русского общества уже пропитались романо-германскими предрассудками, и весь девятнадцатый и начало двадцатого века прошли в стремлении к полной европеизации всех сторон русской жизни" (с. 78). Подобная "скачущая эволюция" породила множество негативных последствий для рус. об-ва. В итоге автор призывает всеми способами противодействовать злу европеизации России, возлагая особые надежды на рус. интеллигенцию, к-рая, как и интеллигенция др. европеизируемых народов, должна освободиться от наваждений романо-германской идеологии, ибо "европеизация является безусловным злом для всякого не романо-германского народа" (с. 79–81).

В. Я. Пащенко

ЕГОРОВ Анатолий Григорьевич (25.10.1920, Скопин Рязанской обл. – 1997, Москва) – специалист по эстетике, культурологии, политологии, д-р философских наук, академик АН СССР (с 1974). Участник Великой Отечественной войны. Окончил Московский педагогический ин-т им. К. Либкнехта (1941). В 1956–1961 гг. – главный редактор журн. "Политическое самообразование", 1961–1965 гг. – зам. зав. отделом пропаганды и агитации ЦК КПСС, 1965–1974 гг. – главный редактор журн. "Коммунист", 1974–1987 гг. – директор Ин-та марксизма-ленинизма при ЦК КПСС; активизировал деятельность ин-та как научного учреждения, нацеленного на изучение актуальных проблем жизни советского об-ва и мирового развития. С 1988 г. – советник Президиума АН СССР (РАН). В сфере исследовательских интересов Е. - анализ с позиций марксизма культуры как философской категории в ее связи с экономическими, социальными, идеологическими процессами, теоретическое осмысление культурных процессов в Советском государстве. Другое направление исследований – выявление закономерностей и этапов развития социалистического об-ва.

Соч.: Искусство и общественная жизнь. М., 1959; О реакционной сущности современной буржуазной эстетики. М., 1961; Проблемы эстетики. М., 1977; Развитой социализм. М, 1978; Социалистическое общество на современном этапе. М., 1985; Общество и культура. М., 1988.

Ю. Н. Со. юдухин

ЕКАТЕРИНА II Алексеевна (21.04(2.05). 1729, Штеттин, Померания (совр. Щецин, Польша) – 6(17). 11.1796, Царское Село, ныне г. Пушкин) – российская императрица (с 1762), сыгравшая большую роль в утверждении идеологии "просвещенного абсолютизма" в России. Ориентируясь на западноевропейские установления, она обращалась к теориям просветителей – к соч. Ш. Монтескье, Ч. Беккариа и др. Стараясь казаться "философом на троне", переписывалась с Вольтером, оказывала материальную поддержку Д. Дидро, прожившему около полугода в Петербурге. При этом Е. II истолковывала идеи указанных мыслителей в угодном ей духе. Следуя Монтескье, она замечала, что законы – самое большое добро, какое люди могут дать и получить, но в то же время была убеждена, что "снисхождение, примирительный дух государя сделают более, чем миллионы законов". В ближайшей к себе сфере управления, отметил Ключевский, Е. II не допускала и тени права, "могущей омрачить блеск ее попечительского самовластия. По ее мысли, задача права – руководить подчиненными органами управления; оно должно действовать, подобно солнечной теплоте в земной атмосфере: чем выше, тем слабее. Власть, не только неограниченная, но и неопределенная, лишенная всякого юридического облика, – это основной факт нашей государственной истории, сложившейся ко времени Екатерины". В то же время она сознавала острейшую потребность в пересмотре всего законодательства Российской империи, к-рый безуспешно пыталось осуществить самодержавие, начиная с Петра I. "Соборное уложение" 1649 г. как действующее право не отвечало новым чаяниям дворянства, превратившегося в привилегированное сословие. Все громче заявляло о своих запросах и народившееся купечество. Требовал какого-то разрешения и крестьянский вопрос. В 1767 г. в Москве была собрана Комиссия по составлению нового уложения, для к-рой Е. II написала особую инструкцию – "Наказ". В нем содержались идеи, касающиеся преобразования страны на базе согласия между об-вом и государством. Провозглашалось, напр., что равенство граждан состоит в подчинении всех одинаковым законам; что есть государственная вольность, т. е. политическая свобода; что для обеспечения такой свободы нужно правительство, при к-ром один гражданин не боялся бы другого, но все боялись бы нарушения законов; что удерживать от преступления должен

природный стыд, а не бич власти; если же не стыдятся наказаний и только жестокими карами удерживаются от пороков, то виновато в этом жестокое управление, ожесточившее людей, приучившее их к насилию. Резко осуждалась в "Наказе" пытка как установление, противное здравому рассудку и чувству человечности, практика чрезвычайных судов, преследование за "слова", если они не были соединены с противоправными действиями. Для спокойствия и безопасности граждан весьма вредным признавалось недозволение различных вер. Впервые в России в "Наказе" ставился вопрос об обязанностях правительства перед гражданами, о задачах распространения просвещения между людьми, усовершенствования воспитания. Е. II, естественно, понимала, какая пропасть разделяла отвлеченные рассуждения о "свободе" и рус. социальную реальность: действенной программой идеи "Наказа" в условиях России стать не могли. Однако они не были, конечно, бесполезными для рус. читателя, подводя к мысли о необходимости реформ, о назревшей потребности в соответствующей политической теории и ее практическом осуществлении. Е. II не спешила воплотить "Наказ" в жизнь, перестроить на его основе рус. государственный порядок. Более того, признавая в себе "отменно республиканскую душу", наиболее пригодным для России образом правления она определила самодержавие или деспотию. Под предлогом войны с Турцией Комиссия по составлению нового уложения была распущена. Последовавшие затем жестокая расправа над участниками "пугачевского бунта", арест Новикова и Радищева, в лице к-рых передовая общественная мысль выступила как независимая от власти сила, выявили неразрешимые противоречия политики "просвещенного абсолютизма", невозможность утвердить идеалы "общего блага" посредством насильственного государственного принуждения, воплощенного в армии, бюрократии, полиции.

Соч.: Наказ Императрицы Екатерины II, данный Комиссии о сочинении проекта нового Уложения. Спб., 1907; Записки императрицы Екатерины II. М., 1990; Соч. М., 1990.

Лит.: Бильбасов В. А. История Екатерины II. Спб., 1890. Т. 1; Екатерина II. Ее жизнь и сочинения: Сб. историко-литературных статей. М., 1910; Лихоткин Г. А. Сильван Марешаль и "Завещание Екатерины II". Л., 1974; Ключевский В. О. Императрица Екатерина II (1729–1796) // Соч.: В 9 т. М., 1989. Т. 5; Каменский А. Б. Екатерина Великая [Исторические портреты] // Вопросы истории. 1989. № 3; Зотов В. Д. Императрица Екатерина и ее "Наказ" // Вестник Российского ун-та дружбы народов. Сер.: Политология. 2000. № 2; Павленко Н. И. Екатерина Великая. М., 2000; Екатерина II. Аннотированная библиография публикаций / Бабич М. В., Бабич И. В., Лаптева Т. А. М., 2004.

В. И. Коваленко

ЕМЕЛЬЯНОВ Борис Владимирович (8.06.1935, Челябинск) – специалист по теории и методологии историко-философского познания, по истории рус. философии; д-р философских наук, проф., действительный член РАЕН. Окончил философский ф-т ЛГУ (1967). Работал зам. директора ИПК преподавателей общественных наук при Уральском ун-те, проф. кафедры истории философии философского ф-та Уральского ун-та (с 1990). Зав. отделом рус. философии, затем директор НИИ рус. культуры при Уральском ун-те. Докторская диссертация – "Русская философия первой половины XIX в.: проблемы источниковедения истории философии" (1989). Организатор ряда изданий по истории рус. философии и сер. кн. "Русские философы о русской философии". Редактор "Ежегодника НИИ русской культуры". Созданный им в соавт. с В. В. Куликовым библиографический словарь "Русские мыслители 2-й пол. XIX – нач. XX в." – один из самых информативных. Е. внес заметный вклад в развитие источниковедения и историографии рус. философии.

Соч.: Методологические проблемы источниковедения истории философии // Проблемы методологии историко-философского исследования. М., 1974. Вып. 2.; Принцип историзма в структуре методологии историко-философского познания // Принцип историзма в науке. Уфа, 1985; Введение в историю философии (в соавт.). М., 1987; Русские мыслители (в соавт.). Томск, 1988; Русская философия: Очерки истории (в соавт.). Свердловск, 1990; Очерки русской философии нач. XX в. Вып. 1–2. Екатеринбург, 1992–1996; Этюды о русской философии. Екатеринбург, 1995; Русская философия Серебряного века (в соавт.). Екатеринбург, 1995; Русские мыслители 2-й пол. XIX – нач. XX в.: Опыт краткого библиографического словаря (в соавт.). Екатеринбург, 1996; "Вехи", веховцы, о "Вехах". Библиографический указатель. Екатеринбург, 1997; Философия в Петербургском университете // Очерки истории Петербургского университета. Спб 1998. Вып. 7.; Русская ницшеана:

Библиография. Исследов; ния. Екатеринбург, 2000; Очерки русской философии XX век Екатеринбург, 2001; Русская философия на страницах руі ских журналов: Библиограф, указ. Вып. 1, 2 (в соавт.). Екал ринбург, 2001; Три века русской философии: Русская фил софия XX века. Екатеринбург, 2003; История русской фил' софии (в соавт.). М., 2005.

А. Т. Паем

ЕРМИЧЕВ Александр Александрович (14.09.1936, д. Нов; Московской обл.) — историк рус. философии, д-р философских наук. В 1959 г. окончил философский ф-т Ленинградского ун-та, в 1968 г. — аспирантуру ЛГУ. В 1960–1976 гг. работ в Ленинградском ин-те водного транспорта. В наст. вр. проф. РХГА (Петербург). Е. - исследователь творчества р) философов ХГХ-XX вв. В работах Е. разрабатывается концепция "истории русской философии как целого", т. е. к совокупности рационалистических, а также религиозно-ориентированных, идеалистических идей и учений, равным с разом отражающих национальное своеобразие рус. философии. Рус. духовный ренессанс рассматривается Е. к особое социокультурное явление; оно сочетает в области философии, по мнению Е., мотивы критицизма и религиозного онтологизма и, с др. стороны, характеризуется отторжением от марксистско-позитивистского и материалистического мировоззрения (Основные мотивы русской мыс кон. XIX — нач. XX века // Русская философия. Кон. X1> нач. XX века. Антология. Спб., 1993). Е. - издатель и комме татор соч. Бердяева, Франка, Чаадаева, Степуна, Эрь Яковенко и др.

С о ч.: Трансцендентализм "Логоса" и его место в русском идеализме начала XX века // Вестник ЛГУ. Сер. 6. 1986. Вып. "Проблемы идеализма" и "Очерки реалистического мировоззрения" — полемика о социальном идеале //Философия и освободительное движение в России. Л., 1989; Основные мотивы русской мысли кон. XIX — нач. XX века // Русская философия. Кон. XL' нач. XX в. Антология. Спб., 1993; К достоинствам взгляда со стороны // Вопросы философии. 1995, № 2; П. В. Струве и руш духовный ренессанс // Вече. Альманах русской философской культуры. Спб., 1995. Вып. 3; О мнимой ошибке русской философии // Там же. Вып. 4; Главная особенность русской истории философии // Там же. 1996. Вып. 6; Русская философия и общественная мысль в журнале "Современные записки" // Там же. 1997. Выг Русская философия и общественная мысль на страницах руса эмигрантских журналов // Там же. 1997. Вып. 9; Возвращение к метафизике. Эпизод из истории русской мысли последней тр XIX века // Вестник СпбГУ. Сер. 6.1997. Вып. 1; Историко-философский процесс в России как реальное основание сближения парадигм русской и европейской философии // Русская и европейская философия: пути схождения. Спб., 1997; По ту сторону западничества и славянофильства. Об основной тенденции русс мысли/ЛЛервый Российский философский конгресс. Философ мысль в России: традиция и современность. Спб., 1997. Т. 2.

Г. В. Ждан

ЕРШОВ Матвей Николаевич (1.08.1886 — ?) — философ, теоретик философии, педагог. В разное время читал курс философии в Казанской духовной академии, Казанском и Древневосточном ун-тах. Во 2-й пол. 20-х гг. работал на юридическом ф-те Высшей рус. школы в Харбине. В одной из первых своих ст. ("К характеристике суждений о русской философии", опубл. в журн. "Православный собеседник". Казань, 1915) Е. изложил воззрения фр. исследователя Н. Селибера на сущность рус. философии. По мнению Е., философию от науки в значительной степени отличает обусловленность ее построений "национальным складом", зависимость их от национальных особенностей философов — творцов этих построений ("Введение в философию", 1921). Влияние национального начала на склад мысли для Е. не подлежит сомнению, поскольку своеобразие любой мысли обусловлено своеобразием языка. Названия "греческая философия", "римская философия", "германская философия", "русская философия" и т. п. для Е. не чисто "географические названия". Сами их философские построения глубоко отличны друг от друга по своей архитектонике. И это отличие обусловлено именно национальным элементом как своего рода конституирующим признаком каждой философской системы. Значительным достижением в области философии в России для Е. является тот факт, что имеются "русские учителя" и "русская философская литература", в отношении к-рой ставится вопрос о ее оригинальности ("Пути развития философии в России", 1922). Е. был уверен, что те потрясения, к-рые рус. народ испытал с 1914 по 1921 г., не пройдут бесследно для его

истории. Пережитое народом найдет отражение в национальном творчестве, составит предмет "национальной рефлексии" – философии. Политическое и духовное строительство России указанного периода увенчается, по мнению Е., "строительством философским", в к-ром рус. нация выявит свой духовный лик во всей его индивидуальной целостности и полноте.

Соч.: Проблемы богопознания в философии Мальбранша. Казань, 1914; Антиинтеллектуалистическое движение в современной философии // Учен. зап. Историко-филологического ф-та во Владивостоке. Владивосток, 1919. Т. 1; Идеология и технология в духовной жизни современной эпохи. Владивосток, 1921; Факторы культурного развития личности: Социально-исторический очерк. Владивосток, 1921. Т. 2, полутом 1; Пути развития философии в России. Владивосток, 1922; Ценность юридического образования в наше время. Харбин, 1927.

Лит.: Власенко К. И. История русской философии в интерпретации М. Н. Ершова // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1992. № 5.

В. В. Ванчугов

ЕРЫГИН Александр Николаевич (20.05.1947, с. Октябрьское Крымской обл.) – историк философии. Окончил исторический ф-т и философскую аспирантуру Ростовского ун-та. С 1970 г. – преподаватель философского ф-та, с 1989 г. – зав. кафедрой философии РГУ, с 1999 г. – зав. каф. социальной философии и философии права ф-та философии и культурологии РГУ. Докторская диссертация "Философия истории русского либерализма 2-й пол. XIX в. (К. Д. Кавелин, С. М. Соловьев, Б. Н. Чичерин)" (1992). Е. исследует философские основания научно-исторической концепции родоначальников так наз. государственной (юридической) школы и связи их философско-исторических идей и методологии с диалектикой Гегеля. Им подвергнуто критике традиционное представление о доминировании "гегелевской школы" в рус. философии истории XIX в. Наследие Кавелина, С. М. Соловьева, Чичерина им трактуется как самостоятельное либерально-сциентистское течение в рус. философско-исторической мысли XIX в. В области философии истории и исторической культурологии разрабатывает проблему "Восток-Запад-Россия" в ракурсе цивилизационно-исторической типологии.

С о ч.: История и диалектика (диалектика и исторические знания в России XIX века). Ростов н/Д, 1987; Восток-Запад-Россия (Становление цивилизационного подхода в исторических исследованиях). Ростов н/Д, 1993; Гегель и русская мысль (тема истории и культуры). Ростов н/Д, 2003; Традиционная и модернизирующая Россия в философии истории русского либерализма (К. Д. Кавелин, С. М. Соловьев, Б. Н. Чичерин). Ростов н/Д, 2004; Российский менталитет и феномен западничества в русской культуре // Вопросы философии. 1994. № 1; Христианский мир в русском цивилизационно-историческом самосознании // Восточно-христианская цивилизация и проблемы межрегионального взаимодействия. М., 2004.

М. А. Маслин

ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО – теория, отстаивающая дуализм права и закона (законодательства), независимость существующих в общественном или индивидуальном сознании принципов, ценностей и норм от воли государства. Берет свое начало в античности (софисты, Платон, Аристотель, Цицерон, римские юристы), окончательно формируется в Новое время (Б. Спиноза, Г. Гроций, Т. Гоббс, Дж. Локк, LU. Л. Монтескье, Ж. Ж. Руссо, И. Кант, А. К. де Токвиль), приобретая вид буржуазной в своей основе концепции неотчуждаемых прав и свобод человека. Согласно последней, права и свободы даются человеку природой (или Богом) в силу факта его рождения, являются пределом власти государства и критерием законодательства. В России первые ростки естественно-правовых идей появились еще в XVI в. в соч. Курбского, Башкина, Пересветова благодаря влиянию зап. источников (труды римских юристов, зап. христианская мысль). В течение XVIII в. идеи Е. п. прочно входят в ткань рус. мысли и находят свое воплощение у мн. авторов, в т. ч. с противоположными политическими взглядами (сторонник абсолютизма Феофан Прокопович, либерально настроенный Новиков и радикал Радищев). Философия Е. п. во многом способствовала формированию идеологии рус. Просвещения, к-рая, в свою очередь, стимулировала обсуждение проблем правовой защищенности человека, пробуждала интерес к аксиологии права. В кон. XVIII – нач. XIX в.

теория Е. п. развивалась юристами {Десницкий, В. Т. Золотницкий, Куницын, Шад, Г. И. Солнцев, П. П. Лодий, В. С. Филимонов). В условиях николаевского режима преподавание Е. п., прочно связанного в сознании рус. образованного об-ва со свободомыслием, либерализмом и революциями, было запрещено. Новый импульс развитию Е. п. дали работы Чичерина и В. С. Соловьева. Естественно-правовые воззрения Чичерина носят ярко выраженный либеральный характер. Личность, по его мнению, есть основа социальной жизни, субстанция об-ва; она представляет собой единичную метафизическую сущность, обладает свободой воли и сознанием связи с Абсолютом. Будучи самоценной и выступающей всегда в виде цели, а не средства, личность с необходимостью приходит к идее

права, в основе к-рой лежат начала свободы и справедливости. В этом смысле право есть внешняя свобода человека, выраженная в законе. Ограничение государственной власти связывается им с господством права и законов. Закон есть связующее звено государственного союза, олицетворение юридической и нравственной связи между властью и подвластными. Соловьев развивает теорию Е. п. в духе кантианства и христианской этики: поскольку для Иисуса Христа каждый человек бесконечно дорог, постольку религиозно-нравственный принцип защиты всякой личности не знает исключений. Права и свободы, вытекающие из божественной и нравственной природы человека, полагает он, должны не просто оставаться нравственной категорией — их следует юридически защищать с помощью принудительной силы государства. С кон. XIX — нач. XX в. естественно-правовая теория в России (как и в Европе) возрождается и бурно развивается, постепенно перерастая во влиятельное направление рус. философско-правовой мысли (Бердяев, Булгаков, Вышеславцев, Гессен, И. А. Ильин, Кистяковский, Котляревский, И. В. Михайловский, Новгородцев, И. А. Покровский, Спекторский, Степун, П. Б. Струве, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Трубецкой, Федотов, Франк, Хвостов, Ященко и др.). Программной в этом отношении следует считать ст. Новгородцева "Нравственный идеализм в философии права", опубликованную в сб. "Проблемы идеализма" (1902). Если в XVIII–I -й пол. XIX в. естественно-правовые идеи были в основном прямым отражением европейского духовного опыта, то уже с последней трети XIX в. Е. п. в России развивается во многом на своей собственной идейной основе. При эклектичности методологической базы рус. авторов они находились под заметным влиянием кантианства (особенно Баденской школы неокантианства). Естественно-правовая школа, представленная в рус. мысли 1-й пол. XX в., глубоко впитала в себя национальное своеобразие отечественной философии и политико-правовой культуры, приобрела оригинальное содержание, резко отличающее ее от аналогичных образцов на Западе. Возрождение на рубеже веков в Европе и России Е. п. объективно было обусловлено необходимостью приспособить ценности классического либерализма к новым историческим условиям. И на Западе, и в России Е. п. рубежа XIX–XX вв. было уже не революционным (как в Новое время), а консервативным. Но если в Европе Е. п. нацеливало на консервацию вполне сложившихся либеральных юридических ин-тов, то в России идея консерватизма зачастую звучала как призыв возвратиться к моральным, православным и национальным ценностям, по сути представлявшим собой архаические стереотипы средневекового феодального сознания. Е. п. в России нач. XX в. стало одним из средств борьбы с атеизмом, позитивизмом и марксизмом. Сторонники естественно-правовой теории предприняли попытку остановить революционное брожение, встать на путь согласия с историческими формами российской государственности, согласовать либеральные и национальные ценности. Стремясь раскрыть идеальную, трансцендентную основу права, они фактически пытались обосновать метафизическую и религиозную природу общественно-политического устройства. Если на Западе как в Новое время, так и позднее естественно-правовая теория имела своей целью сформулировать конкретные юридические принципы, нормы и механизмы рыночной экономики, демократической власти и реальной защиты прав человека, то в России естественно-правовым воззрениям мн. авторов была присуща апологетика морали и религии В лоне школы возрожденного Е. п. юриспруденция (теоретическая и прикладная) нередко морализировалась, мистифицировалась, теряла свои специфические формальные черты. Правовое государство здесь истолковывалось не столько формально-юридически, сколько религиозно-метафизически. Конкретные юридические механизмы защиты прав личности заменялись расплывчатыми моральными и религиозными формулировками. Естественно-правовая философия в России, выражая высокую степень интеллектуального и нравственного напряжения в поиска? способов защиты личности, оптимальных форм ее сосуществования с об-вом и государством, в конечном счете была обеспокоена спасением души человека, а не юридической защитой его прав. В практическом плане такая позиция могла вести и фактически вела к девальвации права. Вместе с тем распространение и

пропаганда иде? Е. п. в полуфеодальной стране было явлением несомненно прогрессивным. В России в кон. XIX – нач. XX в. естественно-правовая философия выполняла примерно ту ж(задачу, что и в Новое время в Европе в эпоху буржуазны) революций: она обосновывала необходимость либеральных преобразований в экономике и политике. Программа партии кадетов или октябристов – прямое следствие влияния естественно-правовой теории. Естественно-правовые идеи, развиваемые и пропагандируемые либеральной интеллигенцией, способствовали формирован™ уважения к праву, вели к утверждению идеи ограничении государственной власти и защиты прав человека. В советский период теория Е. п. рассматривалась как одно и враждебных марксизму направлений в буржуазном правоведении. С нач. 1990-х гг. естественно-правовые идеи вновь активно развиваются постсоветской философски и юридической наукой, а также взяты на вооружение совр. российским государством (использование естественно правовой идеологии в конституционных актах и др. законодательстве).

Лит.: Новгородцев П. И. Государство и право // Вопрос: философии и психологии. 1904. Кн. 74–75; Соловьев В. С. Оправдание добра//Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1; Ильин И[1 О сущности правосознания // Собр. соч.: В 10 т. М., 1994.1' Гессен С. И. Правовое государство и социализм // Избр. со М., 1998; Кистяковский Б. А. Философия и социология прав Спб., 1998; Чичерин Б. Н. Философия права. Спб., 1998; Коятляревский С. А. Власть и право. Проблема правового государства. Спб., 2001; Трубецкой Е. Н. Труды по философии прав Спб., 2001.; Кузнецов Э. В. Философия права в России. М 1989; Исаев И. А. Политико-правовая утопия в России (коне XIX – начало XX в.). М., 1991; Осипов И. Д. Философия ру ского либерализма (XIX- начало XX в.). Спб., 1996; Жуков Д1 Русская философия права: естественно-правовая школа пе вой половины XX века. М., 2001; Walicki A. Legal Philosophi of Russian Liberalism. Notre Dame. Indiana, 1992.

В. Н. Жук

Ж

ЖАКОВ Каллистрат Фалалеевич (18(30).09.1866, д. Дав-пон Усть-Сысольского у. Вологодской губ. – 20.01.1926, Рига) – коми-зырянский этнограф, философ, писатель. После окончания Вологодского реального училища в 1889 г. поступает в Петербургский лесной ин-т. Вскоре, однако, бросает его и пытается постричься в монахи Заоникие-вой пустыни. За вольнодумство был изгнан из пустыни и оказался в течение нескольких лет под надзором полиции. В 1896 г. Ж. поступает на физико-математический, а через год переводится на историко-филологический ф-т Киевского ун-та, затем он переводится в Петербургский ун-т, к-рый заканчивает в 1901 г.; после защиты магистерской диссертации остается преподавателем на историко-филологическом ф-те, преподает также философию в Психоневрологическом ин-те (1908–1917), во мн. петербургских гимназиях. Он помог поступить на эти курсы, а затем и в Психоневрологический ин-т своему земляку, будущему социологу Сорокину, к-рый в своих воспоминаниях характеризовал Ж. как чрезвычайно богатую личность, оригинальную и интеллектуально независимую от всех модных тогда направлений мысли и творчества (Сорокин П. Долгий путь. Сыктывкар, 1991. С. 47). Ж. был разносторонним мыслителем, проделавшим эволюцию от материализма и атеизма к религиозному мистицизму. Он является создателем философского учения лимитизма "философии предела", основы к-рой заложены уже в его первой философской работе "Теория переменного и предела в гносеологии и в истории познания" (Спб., 1904). По его мнению, человеческое познание имеет предел во всех областях знания – в естественных науках, философии, истории, причина чему – невозможность проникнуть в высшие (божественные) законы мироздания. Наибольших успехов в познании человек может достичь, осуществив синтез науки, искусства, религии и философии при условии, что последняя будет основана на точно выверенных математических положениях. Много места Ж. уделил "художественно-философской критике". В этом жанре им написаны работы "Леонид Андреев и его произведения (Опыт философской критики)" (1909), "Иван Карамазов. Попытка философского толкования романа Достоевского "Братья Карамазовы" (1909) и др.

Соч.: Понятие предела в математике (с точки зрения логики). Спб., 1905; Принцип эволюции в гносеологии, метафизике и морали. Спб., 1906; О преподавании этики в средних учебных заведениях. Спб., 1908; Логика. С эволюционной точки зрения. Спб., 1912; Основы эволюционной теории познания (Лимитизм).

Спб., 1912; Сквозь строй жизни. Спб… 1912–1914. Ч. 1–4; Гипотеза, ее природа и роль в науке и в философии. Пп, 1915; Лимитизм. Лекция 1 [Валк], 1917; Учение о душе. Юрьев, 1917; Лимитизм: Единство наук, философии и религии. Рига, 1929.

Л и т.: Канев С. Каллистрат Жаков: Жизнь и судьба. Сыктывкар, 1990.

Б. В. Емельянов

ЖАЛОСТЬ – одно из осн. этико-философских понятий рус. мысли (см. Кенотизм). Идея Ж., сострадания пронизывает литературу Древней Руси, отражается в многочисленных посланиях средневековых мыслителей, соч. Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, Вассиана Патрикеева, Максима Грека и др. Гуманисты XVIII в. Сковорода, Новиков, Радищев с нескрываемой скорбью писали о страданиях человека и выступали обличителями "неправд" рус. жизни. С этого времени в центре рус. философии оказывается проблема социальная – проблема подлинной человечности в отношениях людей. Чаадаев в "Философических письмах" говорил о "замечательном свойстве" человеческой природы – способности сливаться с др. людьми, или "симпатии, любви, сострадании", без к-рых человек был бы лишен разумности и не отличался бы от животных. Гоголь опору состраданию, любви к столь несовершенным и столь малопривлекательным людям искал в обращении к Христу, в построении православной культуры. А. С. Хомяков считал, что здоровье души человека требует ее пребывания в сострадании и "общении любви" с душами др. людей. Киреевский, вдохновлявшийся творениями отцов церкви, писал о восстановлении первозданной личности человека, к-рое невозможно без собирания всех сил души, в т. ч. разума, воли, чувства, совести, "справедливого и милосердного", в одно живое внутреннее целое. Пафос любви и сострадания к отдельному человеку ставит Белинского в непримиримую оппозицию к некогда любимому им Гегелю: "Что мне в том, что живет общее, когда страдает личность". Судьба "субъекта", индивидуума, считает он, важнее судеб мира и гегелевской "всеобщности"; а иначе – "я не хочу счастья и даром". У Герцена идея сострадания связана не только с отношением к России и ее народу, но и с любовным очищением души каждого человека, с "прижиманием к груди всей вселенной". Несомненно, что одной из движущих причин борьбы мн. рус. мыслителей и революционеров за реализацию на земле идеального (в основном социалистического) строя было чувство сострадания к тяжелому положению своего народа. Михайловский выразил это в следующих словах: "Мы поняли, что сознание общечеловеческой правды… далось нам только благодаря вековым страданиям народа". Тема Ж. к угнетенному человеку и народу нашла сильнейшее выражение в творчестве Толстого, Достоевского, А. П. Чехова и др. художников и мыслителей России. УК. Н. Леонтьева проводится четкое различие поверхностной, без Бога, Ж. к людям и подлинной Ж., подлинного милосердия, основанного на вере и страхе Божьем. В кн. "Оправдание добра (Нравственная философия)" В. С. Соловьева чувство Ж., или симпатическое чувство, сострадание, является одной из незыблемых и вечных основ человеческой нравственности наряду со стыдом и благоговением; корень ее, как и последних, – в природе человека. Ж. в отличие от стыда, присущего исключительно человеку и выражающего этическое отношение к низшей человеческой и внешней природе, свойственна, считает Соловьев, в зачаточной форме мн. животным, и поэтому человек без стыда как бы возвращается к животному состоянию, а человек без Ж. падает ниже животного уровня. Даже любовь в смысле чисто психологическом он объясняет как укоренившуюся, ставшую постоянной Ж. Наличие в душе человека природного "корня" Ж., согласно Соловьеву, позволяет надеяться на установление должных социальных отношений, ибо она может выступить основанием принципа альтруизма и реально побуждать к альтруистическим действиям. Соловьев не соглашается с иррациональным пониманием сострадания А. Шопенгауэром как непосредственного и полного отождествления себя и другого. Суть Ж., считает он, в естественной и разумно вполне понятной всеобщей связи существ и в признании за каждым из них права на существование и наибольшее благополучие. Из идеи Ж., взятой в ее всеобщности и объективности, следуют идеи правды (т. е. признания объективной близости, подобия мне др. существ) и идеи справедливости (т. е. отношения к др. существам, как к себе). Из принципа соответствия правде (принципа альтруизма) можно вывести, согласно Соловьеву, и правило справедливости (никого не обижать), и правило милосердия (всем помогать). Чувство Ж., согласно Соловьеву, может безгранично углубляться, возвышаться и расширяться – от материнской любви, семьи "переходить на род и племя, на гражданскую общину, на целый народ, на все человечество, обхватывать, наконец, собою объем всего живущего во вселенной". Любить ближнего, как самого себя, означает "жалеть его, как

самого себя". И эта любовь вместе с любовью к материальной природе и любовью к Богу составляет нравственный смысл жизни, или совершенное Добро. У Флоренского (Столп и утверждение истины. М., 1914) очищение сердца человека от "скверны", т. е. от того, что отъединяет от Бога и твари, – это горение сердца о тварном, потому что открывается "вечная и святая сторона всякой твари". И это горящее сердце есть сердце милующее. По Франку, реальным показателем личной веры человека в "небесное сокровище" является действенное сострадание, действенная забота о страждущих, голодных и бездомных. Сострадание, жалостливость как одну из осн. черт рус. человека отмечает Н. О. Лосский в работе "Характер русского народа" (1957), ссылаясь на публицистику Достоевского, произв. Толстого, на многочисленные факты исторического развития России.

Л и т.: Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988; Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия//Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1; Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. Т. 1; Столп и утверждение истины. М., 1990;Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991; Кудрявцев Ю. Г. Три круга Достоевского. М., 1991.

В. Л. Курабцев

"ЖИВАЯ ЭТИКА" (Агни Йога) – учение, основанное на представлении об энергетической природе всего сущего и синтезирующее духовно-нравственные ценности вост. и зап. культуры, а также практические наставления по самосовершенствованию человека. "Ж. э." создана Е. И. Рерих в процессе сотворчества с Махатмами (великими индийскими философами) и обнародована в виде 14 книг (1924–1937). Согласно "Ж. э." космос, содержащий не-проявленный и проявленный миры, беспределен в пространстве и вечен во времени. Он подобен дыханию непознаваемого божества, выдох к-рого порождает проявленный мир, а вдох означает его исчезновение. В бесконечной смене дня и ночи, бытия и небытия обнаруживается великий космический ритм как один из осн. космических законов. Подобно беспредельности космоса беспредельны возможности и достижения духовного совершенствования, а также содержание таких понятий, как познание, вера, добро, красота, любовь и др. Что касается отрицательных порождений человека (эгоизм, невежество, самость и т. п.), то они не переходят в беспредельность, а составляют лишь атрибуты физического мира и в процессе космической эволюции должны быть уничтожены. Субстанциальной основой всего сущего выступает Духо-Материя, имеющая семь осн. форм своего проявления, начиная с мира Божественного и кончая миром плотным, физзяческим. Слияние Духа (отца) и Материи (матери) дает Жизнь, а их различные сочетания воплощаются в ее многообразных формах. Этим формам соответствуют и структурные начала человека, носящие субстратно-энергетический характер. К ним относятся: физическое, эфирное, астральное, ментальное тело, существующие в течение одного физического воплощенм человека и образующие его личность (смертную природу), огненное тело, интуиция, Дух-Атман как высшее "я" человека, составляющие его бессмертную компоненту. Сознание, все психические проявления человека имеют субстанциальную основу, в качестве к-рой выступает огненная, или психическая, энергия, являющаяся атрибутом Духо-Материи и носящая универсальный характер. От нее зависит эволюция космоса, непрерывное, вечное, беспредельное совершенствование космической жизни, цель к-рого в том, чтобы одухотворять материю, перерабатывать ее низшие состояния в высшие. Человек являйся активным субъектом эволюции через совершенствование своей материальной и духовной природы, отношений между людьми и отношений с природой. Осн. средством такого совершенствования выступает психически энергия. Наиболее эффективно воздействие на человеи и окружающее его пространство энергии мысли. Он|может быть как положительным, конструктивным, творческим, так и отрицательным, деструктивным, антикультурным, что определяется нравственными мотивами деятельности и степенью их соответствия идее общего блага. Поэтому "Ж. э." советует насыщать пространство высокодуховными проявлениями, ведущими к радости, и избегать отрицательных эмоций. Необходимым условием самосовершенствования человека является признание закона иерархии, в соответствии с к-рым он добровольно вверяет сердце и разум духовно более совершенной сущности – Учителю, с тем чтобы ощущать его энергетическую поддержку. А для этого он должен иметь чистое, открытое сердце и светлое сознание. Духовное самосовершенствование человека и всего человечества возможно тогда, когда мысли, желания и действия людей соответствуют космическим законам, что помогает им трансформировать положительную энергию. Человек, живущий в отрыве от законов космоса, трансформирует отрицательную энергию,

оказывается в плену у невежества, эгоизма и тьмы, духовно деградирует. Поскольку мысли, желания и действия человека сказываются на нем самом, тем самым он предопределяет и осн. вехи своей будущей жизни, т. е. создает свою карму, как в духовно-нравственном, так и в энергетическом плане. Человек способен активно участвовать в космическом творчестве и благодаря закону перевоплощения. Это значит, что после смерти и сбрасывания своей биологической оболочки он переходит в тонкий мир к новой стадии эволюции, воплощаясь затем в новое физическое тело. В силу вечности своей духовной сущности человек проходит в физическом мире бесконечный ряд последовательных жизней, чередующихся с периодами эволюции его духовной сущности в тен-ком, параллельном мире. В результате он приобретает все более полный жизненный опыт, претворяющийся в его способности и характер. Истинный смысл смерти с т. зр. "Ж. э." заключается в переходе человека к новому этапу его бесконечной жизни. Смыслом жизни, каждого ее мгновения становится достижение человеком как можно более совершенных (т. е. в наибольшей мере соответствующих законам космоса) мыслей, желаний и поступков. Прогрессивная или регрессивная направленность жизни человека зависят от свободного выбора самого человека, реализуя к-рый он предопределяет свою будущую жизнь в соответствии с кармой. Главную роль здесь играют мысли (наряду с желаниями, действиями), материализуясь в пространстве, они влекут за собой определенную цепь жизненных событий. Человек совершает высоконравственный выбор и делает правильные выводы о своей жизни, опираясь на чувствознание — сердечную интуицию, при помощи к-рой он раскрывает проявления своей природы и законов космоса. Агни Йога генетически связана с вост. философией, развивающей учение о чакрах — энергетических центрах человека. Сердце как один из таких энергетических центров представляет собой и орган чувствования, однако лишь тогда, когда оно открыто истине, свету и красоте. Конечной целью самосовершенствования человека является духовное освобождение, выход из круга перерождений и превращение в богочеловека. Задача человечества в процессе эволюции состоит в синтезировании всего лучшего, что есть

в мироздании, реализации результатов этого синтеза в границах физического мира. Между тем низкий уровень сознания большинства людей и условия их социального и природного бытия не соответствуют космическим законам и целям эволюции. Предопределив себе в ходе истории отрицательную карму, человечество оказалось в глубочайшем кризисе, что может привести к глобальным катаклизмам и разрушению планеты. У человека есть один выход из этого кризиса: духовное самосовершенствование, расширение сознания, развитие чувствознания, созидание культуры и как итог — гармонизация взаимоотношений с космосом. Для этого ему не нужно отдаляться от мира, уходить от людей, замыкаться в себе. Предназначение "Ж. э." состоит в том, чтобы помогать человеку в этом, с тем чтобы его земная жизнь стала одним из этапов космической эволюции его вечного духа.

Л и т.: Агни Йога: В 6 т. М., 1992; Письма Елены Рерих, 1929–1938: В 2 т. Минск, 1992; Письма Елены Рерих, 1932–1955. Новосибирск, 1993; Письма Махатм. Самара, 1993; КлизовскийА. И. Основы миропонимания новой эпохи. Рига, 1992. Т. 1–3; Рерих Е. И. Письма в Америку. 1929–1955. М., 1997.

В. В. Фролов

ЖИВОЗНАНИЕ — понятие философии славянофилов, разработанное А. С. Хомяковым в ст. "О современных явлениях в философии" (философские письма Самарину, 1860) и "По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского" (1856). Стержневым принципом гносеологии Хомякова является тезис о том, что познание истины доступно только "совокупности мышлений, связанных любовью" (Поли. собр. соч. Т. ГС. 283–284). Если бытие есть нерасторжимое единство добра, истины и красоты, то его познание должно быть осуществлено не логико-дискурсивными средствами, а целостным духом (см. Цельность духа), в к-ром любовь, вера, воля, рассудок неразрывно слиты. Понятие Ж. относится к первичным актам знания, когда субъект познания не отделен от познаваемой действительности, между тем как понятие религиозной веры применяется к высшим состояниям разума, обращенного к невидимому миру. Рассудок в стадии Ж. еще неотделим от воли, неотделим от объекта и даже от того, что стоит за объектом. В тот момент, когда рассудок включается в процесс познания, объект отрывается от "непроявленного первоначала" (термин Хомякова) и становится явлением. Ж. как бы исчезает на стадии рассудка, потом снова появляется на синтетической стадии всецелого разума. Хомяков критиковал философию Гегеля за то, что в области познания нем. мыслитель

концентрировался только на отражении предмета в логическом сознании и от него "ускользала" действительность предмета, исчезала воля, к-рая в предметный образ не переходит. Он отметил также недостаточность гегелевского толкования свободы, считая, что у Гегеля идея необходимости несовместима с идеей свободного выбора, а значит, и ответственности за человека. Вторым направлением критики Хомякова была критика разума, абстрагированного от реальности, что приводит к непроходимой пропасти между субъектом и объектом. Хомяков отметил закономерность появления материализма Л. Фейербаха как попытку преодолеть "человеческое мнимое тождество понятий и явлений" (Там же. С. 295). "Материализм представляет хоть какой-то субстрат, которого жаждала душа" (Там же. С. 308), но выводит мышление из вещественного процесса. Если у Гегеля логика отождествлена с онтологией, сущее представлено в системе панлогизма, то у материалистов сущее выступает в качестве материи. Согласно Хомякову, обе системы имеют характер "нецессиарианизма", т. е. безвольности. Намеченные Хомяковым гносеологические идеи стали преемственной темой в рус. философии XIX–XX вв. (см. также: Теория познания).

Л и т.: Хомяков А. С. Поли. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 1; БердяевН. А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912; М., 2005; Таубе М. Ф. Познаниеведение по любомудрию соборного восточного просвещения славянофилов. Спб., 1912; Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. Киев, 1902–1913. Т.1: Молодые годы, общественная и научно-историческая деятельность. 1902; Благова Т. И. О философском наследии А. С. Хомякова // Философские науки. 1991. № 11. С. 128–149.

Т. И. Благова

ЖИДОВСТВУЮЩИЕ (Новгородско-московская ересь антитринитариев) – резко антиправославное умонастроение, распространявшееся в кон. XV – нач. XVI в. в Москве и Новгороде среди служилого сословия, купечества, в придворных великокняжеских кругах, а также среди нек-рых представителей духовенства и в посадских кругах. Представления о взглядах Ж. дают памятники обличительной литературы, важнейшие из к-рых "Просветитель" Иосифа Волоцкого и антиеретические послания новгородского епископа Геннадия. Сохранились благодаря тайнописи и иносказаниям некоторые оригинальные еретические соч., а также соч., переписывавшиеся писцами-еретиками (комментирующие пометы Ивашки Черного на полях "Елинского летописца", тенденциозное редактирование "Мерила Праведного" Иваном-Волком Курицыным). Из рукописей, напр., исчезали упоминания о троичности Божества, устанавливался запрет на изображение Христа. Особое пристрастие еретики питали к ветхозаветной и пророческой литературе. Был переведен с еврейского "Шестокрыл" – астрологическая, еретическая книга, автором к-рой считается Иммануил бен Иаков (XIV в.) и в к-рой обширные математические и астрономические знания переплетались с магией. В основе ее лежал принцип вечного календаря, с помощью к-рого еретики высмеивали деятелей церкви, ожидавших светопреставления в 1492 г., когда истекала седьмая тысяча лет от сотворения мира. Отрицая идею конца мира, Ж. не признавали грядущего воскресения и воздаяния, т. е. христианской эсхатологии. Подобные умонастроения предполагают понятие о незамкнутости вечно длящегося времени. Пристрастие к астрономии и гаданиям отразило такой тип мировосприятия, к-рому не чужды были элементы фатализма и пантеизма. Еретики указывали на присутствие Божества в мире через эманацию (истечение), сливая божественную сущность с материальным началом. Они исходили из того, что единое начало, непостижимая божественная бесконечность, являясь субстанциальной основой бытия, проникает собой весь мир. Аналогичные принципы формулировал еврейский философ М. Маймонид (1135–1204).

Можно указать на др. иудейские источники, использовавшиеся древнерус. еретиками. В русле еретических идей переводной литературы решает проблему соотношения веры-пророчества-мудрости Федор Курицын в своем "Лаодикийском послании", где сформулировано кредо Ж. Основой веры здесь объявляются пророческие наставления, смысл к-рых постигает мудрый, а мудрость, в свою очередь, дается чудесным образом тому, кто следует заповедям пророков. При этом святоотеческое предание, являющееся основой господствующей православной религиозности, рассматривается как преграда для даруемой пророческим откровением свободы. По убеждению Федора Курицына мудрость имеет божественное происхождение. Встречное устремление человека к божественному возлагается на грамоту, к-рая послана в мир ради спасения. Эти идеи развиваются в примыкающем к "Лаоди-кийскому посланию" "Написании о

грамоте", где положение о спасительном предназначении Христа подменяется тезисом о спасительной для судеб человечества миссии грамоты. В такой мировоззренческой установке улавливаются отголоски позднеантичной философии, отождествлявшей Бога со словом (Логосом), созидающим мир. Овладевший грамотой как бы уподобляется Творцу, становится властелином мироздания. Учение Курицына о мудрости, грамоте и самовластии ума, равно как и его арабо-еврейские аналогии, является больше религиозным мистическим порывом, чем рационализацией знаний. У исследователей нет единого мнения в оценке Ж. Одни в идеологии антицерковного учения склонны видеть исключительно библейско-монотеистическую религиозность, др. усматривают в ереси христианско-рационалистичес-кое начало. Противоречия усугубляются спорами об отношении Ж. к иудаизму. Большинство авторов, изучавших эту проблему, не подвергают сомнению наличие еврейских элементов в ереси, но не считают их достаточными для обвинения в иудаизме. Даже древнерус. обличители не отождествляли ересь исключительно с иудаизмом, хотя и указывали на отдельные параллели с иудейской догматикой и обрядностью (почитание субботы, обрезание, пользование еврейским календарем). Ересь Ж. не была однородной. Под этим названием обличители объединили сразу несколько различных антицерковных направлений, указывалось, напр., на различия между новгородскими и московскими еретиками, а также на то, что в древнерус. ереси иудейство смешано с иными еретическими заблуждениями. Тем не менее главным признаком Ж. было последовательное утверждение единобожии в ветхозаветном его понимании и отрицание Троицы (ая-титринитаризм). Еретики подверглись жесткому преследованию со стороны официальной церкви. На Соборе 1490 г. были осуждены поп Денис, дьяк Гридя, чернец Захар и др. По решению Собора 1504 г. к казни приговорены Иван-Волк Курицын, Митя Коноплев, Иван Максимов, новгородец Некрас Рукавов, еще ряд лиц. Такие известные по обличительной литературе лидеры, как дьяк Курицын, кни-гописец Ивашко Черный, купцы Зубов, Семен Кленов" др., либо умерли до начала расправ, либо отошли от де* тельности и скрылись. Расправившись с антицерковным движением, церковь утвердила монопольное право на руководство духовной жизнью об-ва.

Л и т.: О ереси жидовствующих. М., 1902; Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVI веков. Спб., 1903; Источники по истории новгородско-московской ереси кон. XV – нач. XVI в. //Казакова Н. А. и Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – нач. XVI века. М.; Л., 1955. С. 256–523; Мильков В. В. Религиозно-философские проблемы в еретичестве конца XV – начала XVI в. // Философская мысль на Руси в позднее средневековье. М., 1985. С. 40–67; Григоренко А. Духовные искания на Руси конца XV в. Спб., 1999; Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. Спб., 2001. С. 315–340.

В. В. Мильков

ЖУКОВ Вячеслав Николаевич (30.12.1960, Москва) – специалист по истории рус. философии, д-р философских наук, проф. Московской государственной юридической академии. Окончил юридический ф-т МГУ (1986). Работал в органах исполнительной и представительной власти г. Москвы. С 1993 г. на преподавательской работе. Защитил кандидатскую ("Социальная философия П. И. Новгород-цева" (1993) и докторскую ("Философия естественного права в русской мысли первой половины XX века" (2002) диссертации. Осн. область исследований Ж. - история рус. философии права. В своих работах Ж. один из первых дал систематический анализ философско-правовых учений осн. представителей школы естественного права в России (Гессен, И. А. Ильин, Кистяковский, Новгородцев, Е. И. Трубецкой, П. Б. Струве, Ященко и др.), ее влияния на формирование рус. либерализма нач. XX в., к-рый к тому времени получил программное и организационное оформление (партии кадетов, октябристов и др.), а его идеи правового государства и правовой защищенности личности стали весьма популярны. Ж. выявлена идейная связь философии естественного права с умонастроениями рус. либеральной интеллигенции после революции 1905 г. (поворот от позитивизма и марксизма к идеализму и религии). Он является одним из авторов коллективных работ: Русская философия: Словарь. М., 1995; 1999; История русской философии. М., 2001; История политических и правовых учений. М., 2004; Русская философия. Энциклопедия. М., 2007. В издательстве "Республика" участвовал в подготовке трудов Мережковского, П. Б. Струве, Чичерина, Зеньковского и др.

С о ч.: Социальная философия П. И. Новгородцева // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1992. № 3; Либерализм в России//Вопросы

философии. 1998. № 5; Возрожденное естественное право в России конца XIX – начала XX в.: общественно-политическая функция и онтологическая основа // Государство и право. 2001. № 4; Русская философия права: естественно-правовая школа первой половины XX века. М., 2001; Философия права П. И. Новгородцева. М., 2004; История политических и правовых учений (в соавт.). М., 2004; Либерализм в России: (Исторический и теоретический аспекты) // Forging a Common Legal Destiny: Liber Amicorum in honour of William E. Butler. Wildy, Simmonds & Hill Publishing. L., 2005; Политика и христианство в сочинениях русских консервативных либералов первой половины XX в. // Argumentum ad judicium. ВЮЗИ-МЮИ-МГЮА: Труды: В 2-х т. М., 2006. Т. 1; Свобода и ответственность в контексте русской правовой культуры // Государство и право. 2007. № 3.

М. А. Маслин

ЖУКОВСКИЙ Василий Андреевич (29.01(9.02). 1783, с. Мишенское Белевского у. Тульской губ. – 12(24)04.1852, Баден-Баден, Германия) – поэт и переводчик, критик, один из основоположников романтизма в России. Образование получил в Благородном университетском пансионе (Москва). С ранней юности занялся литературной деятельностью. Был редактором (1808–1809) журн. "Вестник Европы", ранее издававшегося Карамзиным. С 1815 г. – бессменный секретарь литературного об-ва "Арзамас", членами к-рого были Уваров, Пушкин, П. А. Вяземский, К. Н. Батюшков и др. В 1815 г. Был приближен ко двору, стал учителем рус. языка вел. княгини Александры Федоровны. В 1826–1841 гг. – наставник будущего царя Александра II. Ж. ходатайствовал за ссыльных декабристов, Герцена, содействовал освобождению от крепостной зависимости Т. Г. Шевченко. Перу Ж. принадлежат переводы "Одиссеи", соч. И. В. Гёте, Ф. Шиллера, Дж. Байрона. Собственно философские произв. Ж. относятся гл. обр. к позднему периоду творчества (1840–1850-е гг.) – "Отрывки", "О происшествиях 1848 г.", письмо к Гоголю "О поэте и современном его значении", "О молитве", "О внутренней христианской жизни" и др. В качестве исходной Ж. выдвигал принципиальную теистическую установку: "Бог существует, есть основная аксиома, главное передовое положение, первая точка отбытия, с которой должен начинаться всякий путь наших умствований" (Поли. собр. соч.: В 3 т. Спб., 1906. Т. 3. С. 291). В его представлении существует "Бог живой", "тройственный", "самобытный". Концепция тройственной сущности человека (соединение духа, души и тела) положена Ж. в основу объяснения деятельности ума, воления и творческого акта. Ум относится им к низшим способностям души, действующим в пределах материального мира. Воля, по Ж., стоит ступенью выше ума, ибо она свободна и выражается в наших действиях. Творчество же выше ума и воли, т. к. его действие не следует никакому внешнему побуждению. И наконец, вера занимает высшую ступень в иерархической системе духовных способностей человека. Сфера эстетического представляется Ж. в виде "романтического томления", как некая целостность различных душевных сил человека, в к-рой преобладает эмоциональное начало. Это мир чудесного, с его сверхъестественными силами, сильфами, гномами, духами и пр. В трактовке прекрасного для Ж. характерно сближение этой категории с эстетическим идеалом. Ж. повторяет вслед за Ж. Ж. Руссо, что прекрасно только то, чего нет. Это не значит, что прекрасное не существует. Оно дано единственно для того, чтобы оживить нашу душу и исчезнуть. Удержать или постичь его невозможно. Письмо Ж. к Гоголю "О поэте и современном его значении" (1848) выступает эстетическим манифестом рус. романтизма, своеобразным итогом его разработки в трудах Одоевского, Вяземского, Галича, Надеждина, И. Я. Кронеберга и др. Эти идеи получили дальнейшую разработку в "Отрывках" 1845–1850 гг., где Ж. подчеркивает, что искусство различными средствами воспроизводит "творения Божий". Идеалом красоты является Бог, явно и тайно присутствующий в его творениях. Хотя искусство принадлежит "земле", чувственно воспринимаемому миру, оно вместе с тем напоминает нам о том, что лежит за границами земного. В произв. искусства раскрывается целостность мира, его совершенство со стороны формы, гармония. Одной из важных проблем отечественного просвещения Ж. считал выработку рус. философской терминологии. Он отмечал, что наш "философический язык" беден и "неопределенен", выступал против необдуманного заимствования иноязычных философских терминов. Слово не есть, по Ж., наша произвольная выдумка. Появление новой терминологии он считал процессом, подготовленным длительным ходом развития мысли. Ж. разработал своеобразную педагогическую систему, к-рая связана с его мировоззрением, толкованием таких понятий, как "бытие", "познание", "человек", "общество". Содержание воспитательного процесса мыслилось им как развитие личности в духе высоких нравственных идеалов, практическая задача воспитания –

выработка привычки к деятельности во имя высших духовных ценностей. Осн. творческие принципы Ж. как родоначальника рус. романтизма впервые раскрыл Белинский, к-рый назвал Ж. "целым периодом нравственного развития общества".

С о ч.: Поли. собр. соч.: В 12 т. Спб., 1902; Собр. соч.: В 4 т. М.; Л., 1959–1960; Эстетика и критика. М., 1985.

Лит.: Белинский В. Г. Литературные мечтания: Очерки русской литературы. Соч. Н. Полевого; Русская литература в 1841 г.; Стихотворения Е. Баратынского; Соч. А. Пушкина (ст. 2)11 Поли. собр. соч. М., 1953–1959. Т. 1, 3, 5–7; Гуковский Г. А. Пушкин и русские романтики. М., 1965; Иезуитова Р. В. Жуковский и его время. Л., 1989; Реморова Н. Б. Жуковский и немецкие просветители. Томск, 1989; Канунова Ф. 3. Вопросы мировоззрения и эстетики Жуковского. Томск, 1990,Ehrhard M. V. A. Joukovski et le pieromantisme russe. P., 1938.

А. В. Иванова

З

ЗАМАЛЕЕВ Александр Фазлаевич (13.11.1943, Эшвелер Рейнской обл. (Германия) – специалист по истории рус. философии, д-р философских наук, проф. Окончил историко-филологический ф-т (отд. журналистики) Казанского государственного ун-та (1968) и аспирантуру философского ф-та Ленинградского ун-та (1972). Работал в 1-м Ленинградском медицинском ин-те (1972–1981), на Ленинградской кафедре философии АН СССР (1981–1990). С 1990 г. – зав. кафедрой истории рус. философии философского ф-та С.-Петербургского государственного ун-та. В 1977 г. защитил кандидатскую диссертацию ("Мировоззрение декабриста М. А. Фонвизина"), в 1988 г. – докторскую ("Философская мысль средневековой Руси (XI–XVI вв.)". 3. одним из первых в советской литературе провел системное исследование философских источников рус. Средневековья. В частности, был сделан вывод, что философская мысль на Руси развивалась в борьбе с богословием как его антипод. Секуляризация же рус. мысли, с его т. зр., началась отнюдь не в XVIII в., а гораздо раньше, в эпоху Средневековья, когда в форме ересей зародилась традиция отечественного свободомыслия. В целом рус. философия трактуется 3. с позиции, согласно к-рой отечественная философская мысль всегда страдала от недостатка рационалистических теорий и собственно философских форм анализа, была тесно связана с религией и литературой.

Соч.: М. А. Фонвизин. М., 1976; Добролюбов: жизнь и идеи революционера (в соавт.). Минск, 1983; Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987; Еретики и ортодоксы: Очерки древнерусской духовности (в соавт). Л., 1991; Лекции по истории русской философии: (XI–XX вв.). Спб., 2001; Учебник русской политологии. Спб., 2002; Идеи и направления отечественного любомудрия: Лекции. Статьи. Критика. Спб., 2003; Летопись русской философии. Спб., 2003; История русской культуры. Спб., 2005.

В. Н. Жуков

ЗАПАДНИЧЕСТВО – направление в рус. общественной мысли 1-й пол. XIX в. 3. и славянофильство (традиционно, шаблонно разводимые до полярного противостояния) в действительности представляют собой единый феномен в истории культуры России, имеют общие истоки, и их формирование невозможно представить, проведя между ними строгую разграничительную линию. Славянофильство без 3. так же непредставимо, как и 3. без славянофильства. Этот феномен характерен только для России и нигде не имеет аналогов. В интеллектуальной обстановке 30–40-х гг. XIX в. практически вся умственная жизнь, все, что еще могло думать и иметь свое собственное мнение, было сконцентрировано в тесных кружках, салонах. Из наиболее известных кружков того времени можно упомянуть те, к-рые группировались вокруг Станкевича и Герцена, а наиболее посещаемые салоны – А. П. Елагиной и Свербеевых. В своих воспоминаниях Чичерин называл кружки "легкими, которыми в то время могла дышать сдавленная со всех сторон русская мысль". В атмосфере дискуссий и бесконечных споров, истинный смысл к-рых очень редко мог быть представлен широкой публике (исключение – "Философические письма" Чаадаева), возникали совершенно новые, рожденные интенсивной в то время деятельностью самосознания, идеи. Главными вопросами были: кто мы, откуда, какова наша роль и предназначение в истории и каким будет или должно быть

будущее России. В этом смысле следует особо отметить роль Чаадаева, к-рый смог (иногда в парадоксальной форме) сформулировать ряд проблем, впоследствии получивших свое развитие в идеологии и З., и славянофильства. Те, кого мы сегодня называем "западниками" и "славянофилами", были объединены чувством недовольства существующим режимом, и все их помыслы были направлены к поиску путей, к-рые могли бы привести к исправлению ненормального положения вещей в России. В этом смысле и те и др. были в оппозиции к рус. самодержавной политике. Что же касается их теоретических взглядов, то при внимательном их рассмотрении можно прийти к выводу, что между ними было больше сходства, нежели различий. И те и др. признавали факт своеобразия рус. истории, ее неадекватности истории западноевропейской. В отношении к прошлому, в восприятии настоящего они были солидарны. Что же касается будущего, то здесь их пути расходились. Обычно принято считать, что главным пунктом расхождения между двумя "партиями" была их противоположная оценка петровских преобразований. Но этот пункт носил внешний характер. Внутренние расхождения лежали намного глубже — они касались отношения к западноевропейской образованности, науке, просвещению. Славянофилы также были сторонниками образованности и просвещения (см., напр., ст. Киреевского "Девятнадцатый век"), но считали необходимым искать в науке истинную народность, а не заимствовать западноевропейские образцы. Западники же с порога отвергали возможность существования какой-то особенной, национальной или, пользуясь терминологией славянофилов, "народной науки" (в конце концов, и сами славянофилы так и не смогли объяснить, что же все-таки имелось в виду под понятием "народность науки"). Со спора о "народности науки" дискуссия переходила в сферу принципиальных мировоззренческих проблем. Речь шла о соотношении общечеловеческого и народного, национального в историческом процессе. Если западники подчеркивали первенство общечеловеческого начала, то славянофилы склонялись к преувеличению роли народного, национального фактора в истории. Эту противоположность можно проследить и в выдвижении из славянофильской среды идеи "мессианства" России. И все же строго разграничивать эти два "лагеря" (по крайней мере, до открытого разрыва в 1844 г.) вряд ли целесообразно. Единственным важным мировоззренческим различием было отношение к духовным традициям православия. Славянофилы отстаивали принципы своеобразно понятой ими христианской философии, тогда как западники в целом придерживались секулярных, рационалистических взглядов. Кроме оппозиции к существующей социально-политической системе, кроме идей о необходимости серьезных в ней изменений, кроме того факта, что и те и др. испытали серьезное влияние нем. классической философии, их сближали, наконец, и дружеские связи. Исторический опыт дискуссий 40-50-х гг. XIX в. в России между западниками и славянофилами имеет непреходящее значение. Их отзвуки в разной форме, в различном терминологическом выражении проходят и через все последующие десятилетия XIX в. (почвенничество, концепции рус. либералов и радикалов) и продолжают вновь возникать и в XX в. Что же касается собственно З., то можно отметить одну его примечательную черту, о к-рой писал В. С. Соловьев: западники "стояли только на том, что великие преимущества даром не даются и что когда дело идет не о внешнем только, но и о внутреннем духовном и культурном превосходстве, то оно может быть достигнуто только усиленною культурною работою, при которой невозможно обойти общих основных условий всякой человеческой культуры, уже выработанных западным развитием". Западники желали действительного величия России, и их девизом в борьбе против славянофильских притязаний могли служить следующие слова Бэкона Веруламского: "Воображаемое богатство есть главная причина бедности; довольство настоящим препятствует заботиться о насущных потребностях будущего". В этом высказывании подмечена "действенная сторона" западнической концепции. Следует отметить, что при сравнении мировоззренческих установок тех, кого мы относим к западникам, можно выявить определенные различия, доходящие иногда до прямо противоположных позиций, причем в существенных философских вопросах. В З. на его раннем этапе выделяются "левый" (или леворадикальный) лагерь (напр., Герцен, Белинский и др.) и те, кого можно назвать "правыми" западниками (напр., Боткин, Е. Ф. Корш и др.). Центральную позицию, не примыкая ни к той, ни к др. стороне, а, наоборот, примиряя их, занимал Грановский. Но и ему пришлось сделать выбор: в 1846 г. происходит его ссора и разрыв с Герценом. Все это свидетельствует о неоднородном составе западнического направления, если рассматривать его в мировоззренческом плане.

С о ч.: Грановский Т. Н. Лекции по истории средневековья. М., 1986; Б&пинский В. Г. Руководство к познанию новой истории для средних учебных заведений, сочиненное С. Смарагдовым // Поли. собр. соч. М., 1955. Т. 8; Анненков П. В. Парижские письма. М., 1983; Он же. Литературные

воспоминания. М., 1983; Боткин В. П. Литературная критика. Публицистика. Письма. Л., 1984; Герцен А. И. О развитии революционных идей в России//Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. 7; Кавелин К. Д. Взгляд на юридический быт древней России // Собр. соч.: В 4 т. Спб., 1897. Т. I, Он же. Краткий взгляд на русскую историю/' Там же; Чаадаев П. Я. Поли. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991; Чернышевский Н. Г. Сочинения Т. Н. Грановского// Поли. собр. соч. М., 1947. Т. 3; Чичерин Б. Н. Собственность и государство. Ч. 2. М, 1883; Спб., 2005; Он же. Философия права. М., 1900; Спб., 1998.

Лит.: Володин А. И. Гегель и русская социалистическая мысль XIX века. М., 1973; Сухов А. Д. Русская философия. Пути развития. М., 1989. С. 139–154; Он же. Столетняя дискуссия: Западничество и самобытность в русской философии. М., 1998; Левандовский А. А. Время Грановского, у истоков формирования русской интеллигенции. М., 1990; Ерыгин А. Н. Восток. Запад. Россия. Ростов-на-Дону, 1993; Сербиненко В. В. История русской философии XI–XIX вв. Курс лекций. М., 1993. С. 81–98; Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии. Спб., 1994. С. 74–96;Леонтович В. В. История либерализма в России, 1762–1914. М., 1995; VucinichA. Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a General Science of Society, 1861–1917. Chicago and L., 1976; Copleston F. Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame, 1986. P. 26–45, 77–100; Lampert E. Russian Thought and Society, 1800–1917. Keele, 1984; WalickiA. Legal Philosophies of Russian Liberalism. Notre Dame, 1992.

В. И. Приленстй

"ЗАПИСКИ О ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ"- важнейшее философско-историческое соч. А. С. Хомякова, создававшееся в течение почти 20 лет (в 30-50-е гг. XIX в.). Концепция работы испытала определенное влияние методологии Гердера, Ф. Шлегеля, Шеллинга и Гегеля, выразившееся в обосновании идеи органического понимания истории, ценности традиций, связанных с народной жизнью, подчеркивании определяющего значения религии и искусства в духовной истории народов. Автор мотивировал свое исследование неудовлетворительностью книг о всемирной истории, их фрагментарностью, неспособностью охватить историческую жизнь целостным образом, односторонней сосредоточенностью на европейских народах, недооценкой славянства: "Они слишком мало понимают и ценят то начало, которое существеннейшим образом обуславливает строй человеческого общества и е~ внутренние стремления, именно религию" (Поли. собр. соч. 4-е изд. Т. 5. С. XVII). Согласно Хомякову, в основа нии философии истории лежат две главные идеи: пр~ знание того, что движущим началом исторической ж ни явилась вера, и противоборство двух начал в истор человечества – свободы и необходимости, духовности вещественности. Он утверждал, что "мера просвещен" характер просвещения, источники просвещения определяются мерою, характером и источником веры". "Вы те христианство из истории Европы, буддизм из истории Азии, и вы уже ничего не поймете ни в Европе, ни в Азии" (Там же. С. 8). Считая веру подлинно творческим началом истории, Хомяков вместе с тем утверждал понимание истории как органического процесса, в рамках к-рого осуществлялось преемственное развитие ценностей и традиций, связанных с народной жизнью. Обращаясь к истории древн. мира, он изложил свою версию исторического противостояния двух полярных начал: духа свободы и духа необходимости, вещественности, к-рые названы им иранством и кушитством. Иранство – мировоззрение племен, признающих Бога как творца мира на началах любви и обладающих свободой духа, ответственностью и моралью. В географическом плане к иранскому архетипу относились племена, населяющие Иран, Кавказско-Араратскую возвышенность, Северную Индию, Мидобактрийскую область. Кушитство – мировоззрение племен, признающих божество, растворенное в мире на пантеистический лад, или мир, растворенный в божестве на манер индуизма (по терминологии Хомякова, шиваизма). Смешение иранских и кушитских начал произвело разнообразие религий. В одних религиях сохранилось доминирующее иранское начало, и для них характерно поклонение духу как творящей свободе, передача культуры через устное слово, гласовую письменность, общинный дух, духовную молитву, презрение к телу, выражающееся через его сожжение или предание земле. Для второй группы религий характерно развитие культуры через зодчество (египетские пирамиды, финикийские храмы), символическую письменность, заклинательную молитву, почтение к телу, выражающееся в бальзамировании или съедении мертвых. Христианство – высшее выражение иранского начала, поскольку в нем развита идея свободно творящего Бога и его духовная близость человеку. Бог воплотился в Христа, возвестив "закон всеобщей любви, пренебрегающей благами и властью земной, обещающей своим последователям наследство

бесконечного блаженства, проповедующей новое учение о единстве Божества в трех образах и возможность человека вступить в это единство посредством отвержения своей злой силы и случайной личности и приобретения новой высокой личности в Божестве". По мнению Хомякова, Рим исказил дух христианства, превратив его в религию нового договора. Вера стала законом, церковь – явлением земным, общественным. "Цельность свободы духа была разбита рационализмом, скрытым под оболочкой юридической" (Т. 7. С. 448). В Византии также произошло омертвление христианства и второй Рим, т. е. Константинополь, должен был пасть, и религиозная миссия перешла к России как стране, где христианство не подвергалось искажениям, где сохранилась идея апостольской церкви – соборность. "Записки" имели большое культурологическое значение в период славянского возрождения и внесли свой вклад в развитие различных гуманитарных дисциплин, к-рые только зарождались в России: археологию, этнографию, этнологию, лингвистику, религиоведение, историю философии. Для выдвинутой Хомяковым концепции истории характерно приложение принципов романтизма к решению проблемы национальной, культурно-исторической самобытности славянских народов. Общее у нем. романтиков и Хомякова в их оценках прошлого – отнесение идеала в глубь истории. Однако почва исторических изысканий у Хомякова иная, чем у нем. романтиков: она более конкретна, меньше подвержена принципам идеализации, в ней меньше эстетических моментов, не наблюдается сильной романтизации народа, как это было у Но-валиса и Шлегеля. Если в целом идеи, выработанные Хомяковым и др. славянофилами, звучали в унисон с идеями нем. романтиков, то их рус. "аранжировка" говорит о самостоятельном их значении, что выразилось в трактовке вопросов соотношения всемирной и национальной истории, значительном акценте на особенностях национального развития.

Лит.: Хомяков А. С. Записки о всемирной истории // Поли, собр. соч.: В 8 г. М., 1900. Т. 5-7';БердяевН. А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912; М., 2005; Керимов В. И. Историософия А. С. Хомякова. М, 1989.

Т. И. Благова

ЗЕМЛЯ И ГОСУДАРСТВО- историко-социологическая концепция славянофилов, созданная в 40-50-е гг. XIX в. Ведущая роль в ее разработке принадлежала К. С. Аксакову, к к-рому по ряду вопросов был близок А. С. Хомяков. Центральное место в ней занимает учение о негосударственности рус. народа, а ключевой идеей является противопоставление государственности и векового уклада народной жизни. На Западе, считал Аксаков, идея государственности воплощается во внешнем порядке, основа к-рого принуждение и насилие. Для славянских племен основа праведной жизни виделась ему в ином – в традициях крестьянской общины и народного быта, т. е. в З. Территория, где жили славяне, подвергалась постоянным набегам, что вынудило их создавать Г. Для этого, как писал Аксаков, славяне призвали варягов, что позволило им не смешивать для себя понятия З. и г., а пойти лишь на создание их добровольного союза, т. е. своеобразного общественного договора. В рамках этого союза произошло разделение людей на служилых и земских, но был возможен переход из одного разряда в др. Принципиальное отличие России от Запада заключалось в том, что в ней не было наследственной аристократии, поэтому служилый человек имел возможность стать боярином. Исходя из принципа противоречия внешнего и внутреннего, формального и органичного, разъединенного и цельного и т. д., славянофилы противопоставляли понятия Г. и об-ва. Существование первого предполагает исполнение внешней функции, где ведущую роль играет отрицательное начало, в то время как об-во созидательно по самой своей природе, несет в себе нравственную основу, к-рая характеризует его внутреннюю жизнь. Хомяков причислял все атрибуты государственной власти, и в первую очередь политические отношения в об-ве, к второстепенным. Общественная деятельность не должна соединяться с задачами Г., чтобы сохранить свое предназначение. Положительная сторона деятельности Г. заключается лишь в том, что оно берет на себя весь груз решения политических вопросов, оставляя об-во вне этих проблем. Разрушение сложившегося ранее союза З. и г. наступило, считали славянофилы, в петербургский период истории России, когда произошло вмешательство Г. в дела об-ва. Данное положение отрицательно сказалось не только на Г., но может исказить и сущность З. "Народ, – писал Аксаков, – еще держится и хранит, как может, свои народные крот-

кие общинные предания, но если уступив… проникнется он сам государственным духом, если захочет сам быть наконец Государством, тогда… погибнет внутреннее начало свободы" (Поли. собр. соч. Т. 1 С. 58). Смерть Николая I

и начало царствования Александра II в 1855 г. породили оптимистические надежды славянофилов на претворение в жизнь их идей. Свои воззрения по вопросу о З. и г. Аксаков изложил в записке к Александру II "О внутреннем состоянии России", в к-рой характеризовал рус. народ как"…не государственный, не ищущий участия в правлении, не желающий условиями ограничивать правительственную власть, не имеющий, одним словом, в себе никакого политического элемента, следовательно, не содержащий в себе даже зерна революции или устройства конституционного" (Теория государства у славянофилов. С. 25–26). Главная задача Г., по Аксакову, заключается в решении военных вопросов, в обеспечении работы правительства, органов законодательства и судопроизводства. К земской деятельности принадлежит"…весь быт народный, вся жизнь народа, куда относится, кроме духовной, общественной его жизни, и материальное его благосостояние: земледелие, промышленность, торговля" (Там же. С. 27). Автор максимально расширяет сферу деятельности З., ограничивая тем самым роль Г. Он использует своеобразный прием устрашения в адрес Г., когда пишет, что "как скоро правительство отнимает постоянно внутреннюю общественную свободу народа, оно заставит, наконец, искать свободы внешней, политической" (Там же. С. 37). Государственной формой правления, соответствующей всей рус. истории, является для Аксакова монархия. Все др. формы правления, включая демократию, допускают участие об-ва в решении политических вопросов, что противоречит характеру рус. народа. Власть государя в России чрезвычайно велика, однако народ не рассматривает его в качестве земного бога, т. е. повинуется, но не боготворит. По существу, в записке провозглашается требование об ограничении абсолютной монархии. Более того, Аксаков настаивает на праве З. высказывать свое мнение Г. по всем актуальным вопросам, но их исполнение не является обязательным. Для этого необходимо восстановить деятельность Земского собора. "Правительству, – писал он, – неограниченная свобода правления, исключительно ему принадлежащая; народу – полная свобода жизни и внешней, и внутренней, которую охраняет правительство. Правительству – право действия – и, следовательно, закона; народу – право мнения – и, следовательно, – слова" (Там же. С. 44). Призыв к созыву Земского собора стал актуальным для всей общественно-политической жизни России 2-й пол. XIX в. Вокруг него сблизились самые различные направления отечественной демократической интеллигенции. Влияние концепции З. и г. сказалось как на развитии философской мысли, так и в общественно-политической жизни России того периода в самых различных проявлениях. Отрицательное отношение к Г. и определение рус. народа как негосударственного послужило одним из идейных источников анархизма, получившего свое развитие в работах М. А. Бакунина, Кропоткина и др. Нигилизм славянофилов в отношении к политическим вопросам и правовым нормам повлиял на народничество, став одной из характерных особенностей этого движения. С другой стороны, пристальное внимание к земщине сказалось на том, что рус. интеллигенция с нач. 60-х гг. XIX в. направила значительную часть своей энергии на развитие и распространение земской деятельности.

Лит.: Аксаков К. С. Поли. собр. соч. М., 1860. Т. 1; Теория государства у славянофилов: Сб. статей. Спб., 1898; Ранние славянофилы. М., 1910; Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI–XIX вв. Л., 1970 (Гл. 14); Они же. Историко-социологические взгляды К. С. Аксакова // Вестник ЛГУ. 1965. Вып. 3.№ 17.

А. А. Попов

ЗЕНЬКОВСКИЙ Василий Васильевич (4(16).07.1881, Проскуров, совр. Хмельницкий – 5.08.1962, Париж) – философ, богослов и религиозный деятель, историк рус. философской мысли, педагог и литературовед. Род. в семье учителя. Учился на естественно-математическом и историко-филологическом ф-тах Киевского ун-та. С 1905 г. принимал участие в работе киевского Общества по изучению религии и философии, а в 1910-м стал его председателем. В 1913–1914 гг. учился за границей (в Германии, Австрии и Италии). По возвращении на родину стал проф. психологии Киевского ун-та (1915–1919). В 1918 г. занимал пост министра вероисповеданий в правительстве гетмана П. П. Скоропадского. В 1919 г. эмигрировал, сначала в Югославию, где в 1920–1923 гг. был проф. философии Белградского ун-та, затем – в Чехословакию (1923–1926: директор Педагогического ин-та в Праге) и, наконец, во Францию. С 1926 г. до конца жизни З. был проф. Свято-Сергиевского православного богословского ин-та в Париже. Общественно-педагогическая деятельность З. отмечена также такими вехами: в 1923–1927 гг. он возглавлял Педагогическое бюро по делам рус. зарубежной школы, в 1927 г. редактировал журн. "Вопросы религиозного воспитания и образования", выходивший в 1927–1928 гг. в Париже, с 1923 по

1926 г. был председателем Русского студенческого христианского движения (РСХД). В 1942 г. З. принял сан священника (протоиерей) и в 1944 г. после смерти Булгакова был избран деканом Богословской академии. Многообразие научных интересов З. объясняется особенностями его мировоззрения, к-рое можно охарактеризовать как "православный универсализм". В "Очерке моей философской системы" он следующим образом излагает суть своих взглядов: "В ранние годы я находился под большим влиянием Вл. Соловьева и Л.4 Лопатина, но постепенно мои взгляды стали меняться – здесь решающими были для меня размышления над понятием "личности"… Если человек зависит от природы, от социальной среды, то все же бесспорным является в нем факт свободы. Но акты свободы, коренясь в метафизической глубине человека, получают свою творческую силу лишь при сочетании с благодатной помощью "свыше", – без этого они бессильны и почти всегда отдают человека во власть зла. Только используя богословское понятие "первородного греха", мы можем понят одновременно наличие свободы в человеке и ограниченность ее. Раз будучи принятым, понятие первородного греха неизбежно привело меня к пересмотру основных начал метафизики, а затем гносеологии. Без понятия первородного греха нельзя понять раздвоение познавательной силы в человеке (раздвоение разума и сердца). Учение отцов Церкви о необходимости восстановления утраченного единства человеческого духа через Церковь привело меня к пересмотру всех философских построений в свете христианства, и я могу дать лишь одно наименование моим взглядам: "опыт христианской философии" (История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 251). Центральное место "личности" в системе З. делает понятным и его интерес к педагогике, и его интерес к рус. литературе, особенно к творчеству Гоголя, Достоевского, Толстого, Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Розанова и др., и к рус. философии. Но прежде всего и гл. обр. З. -христианский православный философ. Его интерес к проблеме "психической причинности" (психофизической проблеме), с изучения к-рой он начал свою научную деятельность еще в России, обусловлена именно этим обстоятельством. "Как возникает в сознании человека идея Бога?" – так приблизительно можно сформулировать осн. вопрос, на к-рый пытался найти ответ З., исследуя "психическую причинность". Он пришел к выводу, что идея Бога, будучи "фактом сознания", не может возникнуть ни из социального опыта человека, ни в сфере подсознания, ее можно объяснить только при допущении взаимодействия между субъектом и трансцендентным объектом. Это т. наз. "мистический опыт", к-рый разными людьми переживается по-разному. Есть и вовсе неспособные к нему люди, сознание к-рых З. впоследствии охарактеризовал как "окамененное нечувствие". С проблемой личности (ключ к к-рой дает то или иное решение психофизической проблемы) тесно связана проблема воспитания личности. З. - один из немногих рус. мыслителей, к-рые в XX в. разработали целостную философско-педагогическую систему. Она представлена в таких его соч., как "Социальное воспитание, его задачи и пути" (М., 1918), "Психология детства" (Берлин, 1923), "Проблемы воспитания в свете христианской антропологии" (Париж, 1934), "На пороге зрелости. Беседы с юношеством о вопросах пола" (Париж, 1955), "Русская педагогика XX века" (Париж, 1960). Собственная философская система З. состоит из трех разделов: гносеологии, метафизики и учения о человеке (антропологии). В гносеологии, выражая несогласие с учением С. Н. Трубецкого о "соборной природе человеческого знания" и нем. трансцендентальным идеализмом, З. приходит к понятию "церковного разума", согласно к-рому метафизическую опору познания нужно искать в понятии церкви. В результате, писал он, "мы приходим к христо-центрическому пониманию знания, т. е. к признанию, что светоносная сила, созидающая разум и регулирующая познавательные процессы, исходит от Христа… Это истолкование знания решительно отвергает принцип "автономии" разума, что требует пересмотра всех принципов современной науки" (История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 2,ч. 2. С. 252). В метафизике З., отказавшись от построений В. С. Соловьева, приходит к "отвержению" всяческих форм неоплатонизма. Его онтология – это прежде всего учение отварности бытия, самобытный вариант софиологии (хотя в ряде пунктов З. следует за Булгаковым); он разработал

также собственный вариант космизма и учения о Мировой душе. В антропологии З. дает обобщающую формулировку тех психологических и педагогических идей, к-рые он разрабатывал в течение всей своей жизни. "Путь человека на земле, – считает он, – стоит под знаком "креста" (у каждого человека, по учению Господа, "свой" крест, что обеспечивает несравнимость и своеобразие каждой личности), т. е. внутреннего закона, по которому может быть восстановлена утраченная (хотя в основе и не разрушенная) цельность в человеке. Отсюда понятна центральность в человеке его моральной жизни; освобождение от власти "душевных" движений, одухотворение всего состава человека есть вместе с тем наша подготовка к торжеству вечной жизни в человеке. Все

педагогические усилия, какие вообще осуществимы, должны быть направлены на то, чтобы юное существо могло "найти себя" и творчески преображать свой состав, какой оно в себе находит, как взаимодействие наследственности, социальных и духовных влияний" (Там же. С. 253). Собственно богословские взгляды З. изложены им в книге "Апологетика" (Париж, 1957), цель к-рой заключается в том, чтобы "во всех тех точках, где намечается действительное или мнимое расхождение знания и культуры с Церковью, показать, что правда христианства остается незыблемой". Особое место в творческом наследии З. занимает "История русской философии" — фундаментальное двухтомное исследование, изданное в Париже в 1948–1950 гг. и в 1953 г. переведенное на фр. и англ. языки. По глубине интерпретации это исследование до сих пор остается во многом непревзойденным. Общая концепция истории рус. философии З. вытекает из общих основ его мировоззрения. Рус. философская мысль, по З., оригинальна и коренится в глубинах православного миросозерцания. Ее развитие шло в направлении все большего уяснения православных оснований. Процесс этот периодически нарушался "вторжением" зап. философской мысли. С содержательной т. зр. З. оценивает эти "вторжения" отрицательно, но высоко ценит их значение для совершенствования "философской техники". В целом он дает высокую оценку, напр., такому чуждому ему направлению, как рус. неокантианство. И вообще история философии характеризуется, с одной стороны, как все большее приближение к истине, с другой — как совершенствование собственного познавательного аппарата, уточнение понятий, категорий, развитие самой "техники" философствования и т. п. Поэтому история философии вообще (и рус, в частности) никогда не может быть завершена. В первые годы эмиграции З. работал также и над проблемами экономической жизни. В его архиве сохранилось две трети объемной рукописной книги под названием "Общие законы экономической жизни", к-рую он рассматривал как "введение к выработке целостной православной системы". З. - один из немногих рус. религиозных мыслителей, работавший на "стыке" философии, богословия, педагогики, литературоведения, публицистики и сумевший построить целостную религиозно-философскую систему, не преступив той грани, к-рая отделяет все эти формы сознания и интеллектуальной деятельности друг от друга.

С о ч.: История русской философии: В 2 т. Париж, 1948–1950; Л., 1991; М.; Харьков, 2001; М., 2001; Русские мыслители и Европа. Париж, 1955; М., 1997; М., 2005; Дар свободы.

Париж, 1928; О чуде. Париж, 1929; Наша эпоха. Париж, 1955; О мнимом материализме русской философии. Мюнхен, 1956; Н. В. Гоголь. Париж, 1961; Основы христианской философии. Франкфурт-на-Майне, 1961–1964. Т. 1–2; Философские мотивы в русской поэзии (Пушкин — Ф. И. Тютчев — А. К. Толстой) //Вестник РСХД. 1959. № 52, 54, 55; 1961.№ 61;Окамененное нечувствие (У истоков агрессивного безбожия) // Православная мысль. Париж, 1951. Вып. 8; Общие законы экономической жизни // Вестник РХД. 1991. № 161; Das Bild des Menschen in der ostlichen Kirche. Stuttgart, 1953; Grundlagen der orthodoxen Anthropologie. Stuttgart, 1953.

Лит.: Некрологи // Вестник РСХД. 1962. № 66–67; Новый журнал. 1962. № 70; Лосоcий Н. О. История русской философии. М., 1991; Жуков В. Н., Маслин М. А. В. В. Зеньковский о России, русской философии и культуре // Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М., 2005.

В. В. Сапов

ЗЁРНОВ Николай Михайлович (9(21). 10.1898, Москва-25.08.1980, Оксфорд, Великобритания) — философ, историк, религиозно-общественный деятель. Дед З. - протоиерей Стефан Зёрнов, сподвижник митрополита Московского Филарета (Дроздова), получил потомственное дворянство. Семья З. отличалась сплоченностью на почве традиций рус. церкви и культуры. Окончив в 1917 г. с золотой медалью Поливановскую гимназию, З. поступил на медицинский ф-т Московского ун-та. С 1921 г. — в эмиграции; в 1925 г. закончил богословский ф-т Белградского ун-та. Под влиянием экуменических идей Булгакова З. становится активистом Русского студенческого христианского движения (РСХД), с 1925 по 1932 г. работая секретарем этой организации и до 1929 г. редактором ее печатного органа "Вестник РСХД", сотрудничает с журн "Путь". С 1934 по 1947 г. З. был секретарем и вице-президентом Англо-Православного Содружества имени преп. Сергия Радонежского и св. мученика Албания. С 1947 по 1966 г. преподавал в Оксфордском ун-те, где ему были присвоены степени д-ра философии и богословия. Осн. направления творческой деятельности З. - популяризация и изучение (библио- и историографическое) рус. религиозного

ренессанса нач. XX в., а также философия рус. истории. Стремясь через ознакомление зап. мира с наследием православной культуры и церкви содействовать сближению разделенных христиан Востока и Запада, З. видит в судьбе России призвание "соединить воедино черты восточной и западной цивилизаций". Опираясь на обширное наследие рус. исторической мысли и находясь под определенным влиянием славянофильства, применяет полидисциплинарный методологический подход, близкий евразийству. Однако, осуждая этатизм и изоляционизм, З. расходится с евразийцами в выводах; выделив в качестве ключевого парадокса в рус. мировоззрении сочетание "универсализма" и "сепаратизма", он считает доминирующим именно универсализм, или "все-ленскость". Особую роль З. отводит религиозному фактору, ставя его в один ряд с природным и историческим: "Православная церковь была наставницей русских, и именно ей они обязаны своими главнейшими особенностями, своими сильными и слабыми сторонами" (The Russians and their Church. Third edition. N. Y., 1994. P. 178).

Стремясь объективно оценить драму рус. истории, З. признает в ней как достижения, так и провалы, главный из к-рых предопределила победа церковно-политической партии "стяжателей" — Иосифа Волоцкого и его последователей. Монополизировав с XVI в. духовную жизнь страны, они способствовали утверждению в России патерналистской автократии, продемонстрировавшей свою историческую несостоятельность. По мнению З., в средневековый период главным залогом единства России был не национальный или политический фактор, а прежде всего общность веры и обряда, сложившаяся в результате специфической религиозной "ритуализации жизни", вследствие чего таким потрясением для страны оказался церковный раскол XVII в. Как роковая оценивается роль Петра I, — "гения и маньяка", разрушившего духовное единство нации и подготовившего появление либеральной интеллигенции. Главным же достижением рус. культуры З. считает ее традиционный идеал единства в свободе — соборность, воплотившийся в жизни и деятельности Сергия Радонежского, заложившего основы православной Руси как культурной общности. Выделяя восходящую к нестяжателям линию рус. духовности, относя к ней святых и подвижников XVIII–XIX вв., наследие таких мыслителей, как А. С. Хомяков, Достоевский и В. С. Соловьев, опыт церковной жизни в эмиграции, З. подчеркивал ее роль в раскрытии "подлинного лика православия". Посвятив отдельную работу теме рус. мессианизма (Moscow the Third Rome. L.; N.Y., 1937), З. предлагает и собственное оригинальное прочтение концепции "Москва — третий Рим", согласно к-рому это учение отражает 3 стадии в истории церкви, соответствующие 3 ипостасям христианского Бога и 3 мировым столицам. Тем самым конфессиональные различия сводятся к многообразию в единстве, к разным проявлениям универсального религиозного призвания: социально-политическому (Рим), дискурсивно-логическому (Константинополь) эстетическому (Москва) соответственно. Этому отвеча позиция З. в экуменическом движении, где он стремил строить взаимообогащающий диалог с иными конфессиями, считая православную модель канонической стр туры церкви, основанную на соборном авторитете, оп мальной базой для христианского воссоединения.

Соч.: Вселенская церковь и русское православие. Пар1 1952; Russian Emigre Authors. A Biographical index and Bibliograp of Their Works on Theology, Religious Philosophy, Church Hisf and Orthodox Culture, 1921–1972. Boston (Mass.), 1973; Зака ные годы. Эпилог хроники семьи Зерновых. Париж, 1981; Ру ское религиозное возрождение XX века. Париж., 1991; Тр русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. М., 199

Лит.: На переломе. Три поколения одной московской семь (Семейная хроника Зерновых 1812–1921) / Под ред. Н. М. З" нова. Париж, 1970; За рубежом. Белград — Париж — Оксфор (Хроника семьи Зерновых 1921–1972) / Под ред. Н. М. и М. Зерновых. Париж, 1973; Шмеман А. In memoriam: Н. Зёрн (1898–1980)//Вестник РХД. 1980.№ 132. С. 306–310; Ааиисти Николай Зёрнов (1898–1980) // Соборность. М., 1998. С. 41 62; Солнцева Н. М. Николай Михайлович Зёрнов // Зёрнов Н. Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. 1995. С. 197–209.

А. В. Черня

ЗИБЕР Николай Иванович (10(22).03.1844 — 28.04(10.05). 1888) — социолог, экономист, философ. Окончил юридический ф-т Киевского ун-та. В 1869 г. защитил магистерскую диссертацию "Теория ценности и капитала Д. Рикар-до в связи с позднейшими дополнениями и разъяснениями". До 1875 г. занимался

преподавательской деятельностью, позже уехал в Швейцарию, где написал осн. труды, в Россию вернулся незадолго до смерти. За 15 лет научной деятельности опубликовал ок. 60 работ (в журн. "Отечественные записки", "Русская мысль", "Знание", "Критическое обозрение", "Вестник Европы", "Слово", "Университетские известия", "Юридический вестник", "Вольное слово" и др.). Наиболее значительная часть соч. З. посвящена разработке вопросов материальной и духовной культуры человечества при первобытнообщинном строе ("Очерки первобытной экономической культуры", 1883). В России это была первая специальная работа, в к-рой непосредственно анализировались социально-экономические отношения в древн. об-вах. Структура книги подчинена принципу "от простого к сложному". Исследуя наиболее простые формы кооперирования труда при первобытном строе, З. приходит к выводу, что простая кооперация труда предполагает совместное потребление, а следовательно, и общую собственность на движимое и недвижимое имущество, т. е. "характер производства обусловливает… характер потребления" (Очерки… М., 1937. С. 98). На большом этнографическом материале З. показывает, что в процессе обособления и возвеличивания старейшин возникает частная собственность, причем генетически частная собственность на движимое имущество предшествует частной собственности на землю. Смену форм собственности он определял как прогрессивное явление, универсальный исторический закон, варьирующий в зависимости от конкретных условий. Следствием появления частной собственности является обмен, торговля и ее общий эквивалент – деньги. З. критиковал теории происхождения патриархальной семьи Ф. Клемма, П. Вайца и И. Я. Бахофе-на, к-рые утверждали, что первобытная семья является основой первобытного об-ва и, постепенно видоизменяясь, превращается в род, племя, государство. По мнению же З., патриархальная семья является "переживанием первоначальной родовой системы, осуществляющейся в более широких формах родов, братств, племен…" (Очерки… С. 255). Матриархат он считал более древн. формой семьи, чем патриархальная семья. Право, по З., является выражением совокупности жизни того или иного этноморфологического образования. Содержание права подвержено изменению, поскольку правовые нормы непосредственно связаны с экономикой как процессом. Подобное толкование права шло вразрез с представлениями о нем как о некоей замкнутой духовной системе (Р. Штаммлер, Г. Радбрух, Ю. Биндер). З. выступал против положения о том, что мн. социальные нормы поведения человека даны ему от рождения, и утверждал, что все юридические нормы есть продукт исторического развития. Большое внимание З. уделил и собственно социально-экономической проблематике. В своей магистерской диссертации он рассмотрел взгляды классиков англ. политэкономии, впервые перевел на рус. язык соч. Д. Рикардо. Затем З. изучил 1-й т. "Капитала" К. Маркса и написал в 1876–1878 гг. ряд статей для журн. "Слово"

и "Знание", объединенных общим названием "Экономическая теория К. Маркса". Результатом изучения взглядов Рикардо и Маркса был труд "Давид Рикардо и Карл Маркс в их общественно-экономических исследованиях" (1885). В осн. суждениях о значении Рикардо З. сходится с оценкой его Марксом. Далее он дает сокращенный перевод 1-го т. "Капитала" со своими комментариями. По сути, взгляды З. на такие категории, как "ценность" ("стоимость"), "деньги", "товар", "капитал", "прибавочная стоимость", "кооперация", не отличаются от взглядов Маркса, лишь представлены в более простой и понятной форме. В России 70-80-х гг. XIX в. З. дал наиболее полное и объективное воспроизведение марксистского социально-экономического учения, сыграв значительную роль в его легальном распространении в научных и публицистических изданиях. Одновременно З. вел полемику с Ю. Жуковским, Чичериным и Михайловским по вопросу о диалектическом методе Маркса. Этому посвящены статьи "Несколько замечаний по поводу статьи г. Ю. Жуковского "Карл Маркс и его книга о капитале", "Чичерин contra Маркс", рецензия на "Анти-Дюринг" Ф. Энгельса "Диалектика в ее применении к науке" и др. З. придерживался той т. зр., что метод исследования об-ва должен носить исторический характер и показывать не только результат, но и генезис исследуемого явления, в то время как у Жуковского и Чичерина, по его мнению, отсутствует исторический подход к проблеме. Ряд статей З., а также труд "Капитализм в России" (1882) посвящен анализу истории развития общинно-поземельных отношений. В них З. утверждал в отличие от народников, что общинное землевладение – это не самобытно рус. образование. Эта форма экономических отношений претерпела в др. странах и условиях сходную эволюцию под воздействием таких же, как в России, социально-экономических факторов. Отрицая положение народников (Воронцова и др.) о нежелательности развития капиталистического производства в России, З. полагал, что к капитализму ее привело общее развитие цивилизации, расчленение народа на

отдельные классы и увеличение городского населения за счет обезземеливания крестьян и т. д. Свои выводы З. стремился подкрепить конкретно-социологическими исследованиями социальных ин-тов (статьи "Опыт программы для собирания статистико-экономических явлений", 1875; "Квартирный вопрос в больших городах", 1886; "Материалы для наблюдения над общественно-экономической жизнью русского народа", 1876; "Еще одна попытка в области социологии", 1881; "Что такое статистика?", 1874, и др.). Идеи З. в области социологии и статистики, его работы, содержащие обширный фактический материал, имели большое значение для изучения рус. социально-экономической жизни.

Соч.: Собр. соч.: В 2 т. Спб., 1900; Давид Рикардо и Карл Маркс в их общественно-экономических исследованиях. М., 1937; Очерки первобытной экономической культуры. М., 1937; Избр. эконом, произв.: В 2 т. М., 1959.

Лит.: КлейнбортЛ. М. Н. И. Зибер. Пп, 1923; Володин А. И. "Анти-Дюринг" Ф. Энгельса и общественная мысль России XIX века. М., 1978; Бурлак В. М. Отражение идей марксизма в русской прогрессивной общественной мысли 1840-1860-х годов. М., 1980.

О. В. Аксенова

ЗИНОВИЙ ОТЕНСКИЙ (? - 1571–1572?) – философ, богослов. Биографические сведения о нем крайне скудны. Известно, что З. был иноком Отенского монастыря в Новгороде и, вероятно, новгородцем по происхождению, бывал в Москве, был очень начитан и в 1566 г. беседовал с некими "клирошанами" о ереси Феодосия Косого (осужденного в 1554–1555 гг. на соборе в Москве), после чего написал свой главный труд "Истины показание к вопросившим о новом учении". О его литературном наследии известно немного больше. Оно включает, помимо мн. приписываемых З. соч. (что свидетельствует о его авторитете и значении в рус. "книжности"), Послание к дьяку Я. В. Шишкину (1534–1536), посвященное теме праведного суда, Похвальное слово епископу Ипатию Гангрскому (ок. 1551), Послание монахам Гурию Заболоцкому, Кас-сиану и Гурию Коровиным, заточенным в Соловецком монастыре (1550-е), Похвальное слово на открытие мощей Никиты Новгородского (1565), Похвальное слово на открытие мощей архиепископа Ионы (1560-е). Почти все они также затрагивают ересь Феодосия и наряду с осн. произв. З. могут рассматриваться как важные источники в освещении этой проблемы (актуальность полемики с ним именно в Новгороде – косвенное подтверждение связи проповеди Косого с ересью жидовствующих). "Истины показание…" отмечено искусностью композиционного решения: оно построено в виде 10 бесед автора с тремя клирошанами из Старой Руссы, обратившимися к нему с просьбой разъяснить, правильно ли "новое учение" Феодосия; во время последней беседы к ним присоединяется новгородец Захария Щечкин. Это композиционное решение позволило З. в диалогической форме разобрать осн. предметы полемики с "новым учением" в виде последовательного богословского компендиума. Первая беседа обрамляет изложение доказательств бытия Божия и учения о Троице, 2-я, 3-я и 4-я – учение о Сыне Божием, боговоплощении и спасении, 5-я – об иконопочитании, 6-я – о молитвенном призывании святых и почитании их мощей, 7-я – о почитании креста, 8-я – обоснование необходимости соблюдения уставов и заповедей, 9-я – обоснование ин-та монашества и монастырских владений, 10-я – объяснение отдельных догматических и обрядовых вопросов. Изложение З. доказательств бытия Божия, предваряющих догматическую и сотериологическую проблематику, позволяет видеть в нем едва ли не первого философа на Руси, если, конечно, в самой философии видеть рациональный дискурс как критическое исследование мировоззренческих проблем средствами логической аргументации (а не обычную дидактику, религиозную или нравственную, к-рую чаще всего и принимают за "русскую философию"). Опираясь на переводные богословские памятники, прежде всего на "Точное изложение православной веры" Иоанна Дамаскина, "Шестодневы" Василия Великого и Иоанна Болгарского, а также на богословские разделы ряда др. памятников ("Повесть о Варлааме и Иоасафе", возможно, Летопись Георгия Амар-тола), З. пользуется возможностями полемического жанра своего произв. для развернутой экспозиции трех типов доказательств бытия Божия. Тот факт, что в данном случае речь идет именно о полемическом жанре, а не о полемике в собственном смысле (Феодосии и его последователи бытия Божия не отрицали), свидетельствует о "самоцельных" философских интересах З., а также о систематичности его мышления, к-рые заметно превосходят тот "естественно-научный" материал, к-рый приводится им в ходе его аргументации. Космологическое доказательство – выведение из конечности и изменяемости мировых стихий и сил бытия

Существа неизменного и абсолютного – представлено в аспектах происхождения жизни органической, начал неорганических и бытия космоса в целом. Аргумент в связи с происхождением жизни констатирует, что птица рождается из яйца, а яйцо от птицы и что если предложат видеть "родоначальниками" живых существ стихии (воздух, земля), то можно заметить, что за все время существования мира не было наблюдаемо порождение живого из неживого, как не видно оно и в наст. вр. Аргумент в связи с неорганическими началами З. развивает, переходя последовательно от тезиса (если допустить "самобытность" земли, воды и неба, то их бытие, ввиду их же свойств, необъяснимо) к контртезису (преходящи только "роды" существ, но небо и земля "стоят") и опровержению последнего (неизменность неба мнимая, ибо оно подвержено изменениям, "по небеси же всяко есть и земли движение", но то, что движется и изменяемо, неустойчиво, а что неустойчиво, должно иметь начало своего бытия). Аргумент же от бытия космоса в целом представлен в виде силлогизма: все подверженное изменению, превращению и "страданию" не безначально – небо и земля, вода и воздух, солнце и звезды являются именно таковыми, – следовательно, они должны быть сотворены Богом, "иже безначален, присносущен и жив". Физико-телеологическое доказательство З. строится исходя из "несамобытности" (несамосущности) мировых стихий и стройности миропорядка в целом. Регулирующая, направляющая и разумная сила Творца (и Промыслителя) выявляется из взаимного антагонизма стихий, к-рые без нее уничтожили бы друг друга. "Потому ни стихии, ни небо, ни звезды не "бесстрастны", а значит, не безначальны и не самосущи и сами по себе порядка не образуют. Но они держатся сотворившей их силой великой и премудростью, которая управляет их в "доброчинии" и гармонии, приводя их, сопротивляющихся друг другу и беспорядочных, в умирение и нерушимый союз" (цит. по: Истины показание. Казань, 1863. С. 68–69). Доказательство исто-рико-психологическое (антропологическое) обосновывает бытие Божие исходя из факта всеобщей распространенности религии и богопочитания у всех народов, даже самых отсталых.

Л и т.: БуланинД. М. Зиновий Отенский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XVI в… Л., 1988. Ч. 1; Калугин Ф. Зиновий, инок Отенский. Спб., 1894.

В. К. Шохин I

ЗИНОВЬЕВ Александр Александрович (29.10.1922,1 д. Пахтино Чухломского р-на Костромской обл. – 10.05.2006, Москва) – логик, философ, социолог, писатель и публицист. Участник Великой Отечественной войны. В 1939 г. поступил в Московский ин-т истории, философии и литературы (МИФЛИ), в том же году за критику Сталина исключен из МИФЛИ, арестован, бежал. В 1951 г. окончил философский ф-т МГУ. В 1954 г. защитил кандидатскую диссертацию "Логика "Капитала" К. Маркса", через 6 лет – докторскую диссертацию – "Философские проблемы многозначной логики". В 1955–1976 гг. – сотрудник Ин-та философии АН СССР, по совместительству в 1963–1969 гг. – проф., зав. кафедрой логики философского ф-та МГУ. После публикации за рубежом художественно-публицистических произ. "Зияющие высоты" (1976) и "Светлое будущее" (1978) был лишен советского гражданства и выслан вместе с семьей из СССР. С 1978 г. жил в Германии, читал лекции в ун-тах Европы, США, Лат. Америки, активно выступал как публицист. Опубликовал в общей сложности св. 200 работ, из них ок. 40 книг, по вопросам логики и методологии науки, социологии, политологии, переведенных на 26 языков, член ряда российских и зарубежных академий. Награжден Международной премией А. Токвиля за социологические исследования (1982), Международной премией "Тевере" (1983) и др. После возвращения российского гражданства вернулся в Россию в 1999 г. Широкую известность З. принесли его исследования по классической, многозначной и неклассической логике. Логику он рассматривает как науку о правилах языка, к-рые не открываются, подобно законам природы, а изобретаются людьми в качестве интеллектуальных инструментов решения задач, возникающих в познании, практике, общественной жизни. Результатом такого подхода явились построение им комплексной логики, позволяющей найти решение осн. проблем формальных систем (непротиворечивости, разрешимости, полноты), общей теории доказательства, обоснование способов логической экспликации понятийного аппарата физики и социологии (логическая физика, логическая социология). Большой резонанс получили труды З., посвященные социальной организации реального коммунизма, прежде всего советского об-ва, а также совр. Запада (по его терминологии, западнизма). Он предвидел надвигающийся кризис реального коммунизма, провал горбачевской перестройки, исследовал факторы, приведшие к распаду СССР, последствия этого события для России и мира. На основе этого анализа, а также изучения процесса глобализации

пришел к выводу о коренном повороте, происшедшем в развитии человечества во 2-й пол. XX в., от эпохи обществ к сверхобществу, дал характеристику осн. черт последнего. После крушения реального коммунизма историческую инициативу захватило сверхобщество в его заладнистском варианте. Согласно прогнозу З., оно обременено множеством трудных, если вообще разрешимых, проблем и не содержит в себе самом ресурсов для изменения нынешнего направления социальной эволюции. Сегодня в мире не видно ни интеллектуальных, духовных порывов, ни общественных сил, к-рые бы были ориентированы на слом нынешнего, по сути тупикового, вектора исторической эволюции. Однако спрос на такой поворот, на обосновывающую его идеологию ощущается все сильнее. З. считает, что она возникнет как отрицание и западнизма, и марксизма, советской идеологии. Вместе с тем новая идеология призвана восстановить и развить все позитивное, что имелось в организации реального коммунизма, так как только коммунизм представляет собой жизнеспособную альтернативу западнистскому варианту исторической эволюции, ведущему человечество к социальной катастрофе. Творческим развитием идей З., публикацией его трудов занимаются Исследовательский центр им. А. А. Зиновьева при Московском гуманитарном ун-те и некоммерческое партнерство "Ольга Зиновьева и дочери в поддержку идей и творчества А. А. Зиновьева".

С о ч.: Философские проблемы многозначной логики. М., 1960; Логика высказываний и теория вывода. М., 1962; Основы логической теории научных знаний. М., 1967; Комплексная логика. М., 1970; Логика науки. М., 1971; Нестандартная логика. М., 1983; Очерки комплексной логики. М., 2000; Логическая социология. М., 2002; Логический интеллект. М., 2005; Коммунизм как реальность. М., 1994; Запад. М., 1995; Русский эксперимент. М., 1995; Великий эволюционный перелом. М., 1999; На пути к сверхобществу. М., 2000; Гибель русского коммунизма. М., 2001; Глобальный человейник. М., 1997; Русская трагедия. М., 2002; Распутье. М., 2005; Фактор понимания. М., 2006.

Лит.: Феномен Зиновьева / Сост. А. А. Гусейнов, О. М. Зиновьева, К. М. Кантор. М., 2002. (лит. о Зиновьеве на с. 392–397); Александр Зиновьев – мыслитель и человек: (Материалы "круглого стола") // Вопросы философии. 2007. № 4.

Ю. Н. Солодухин

И

ИВАН (ИОАНН) IV ГРОЗНЫЙ (25.8.1530, с. Коломенское -18.03.1584, Москва) – первый рус. царь (с 1547), проводил жесткую политику укрепления централизованного государства, сыграл большую роль в разработке официальной идеологии "самодержавства". Собственно теоретических соч. не оставил, свои политические взгляды изложил в посланиях, дипломатической переписке, в переписке с Курбским. В них И. IV преследовал две задачи: обосновать легитимность царской власти в России и доказать ее абсолютный характер. Природа власти рус. князей, считал он, носит сакральный характер, она не только исходит от Бога, но и по своей сущности близка власти самого Бога. Это философско-религиозное обоснование легитимности монархической власти он дополнил исто-рико-генеалогической аргументацией, имевшей важное значение для политической практики феодального об-ва. Еще Василий III, отец И. IV, ввел в чин венчания чтение своей родословной, начиная с Августа, через Рюрика, к-рый объявлялся прямым потомком Пруса – родственника римского императора. Царский статус московских князей И. IV обосновывал тем, что византийский император вручил в свое время царский венец Владимиру Мономаху. И. IV стремился не оставить к.-л. сомнения не только в законности своей власти, но и в степени ее совершенства и могущества, называя себя "величайшим христианским государем". Будучи сторонником абсолютистской формы монархии, он определял ее как "вольное царское самодержавие". Это значило, что царь волен по своему усмотрению "жаловать и казнить своих подданных", власть царя и закон несовместимы. Если современники И. IV – сторонники идей "некасаемости царя", – встраивали в механизм абсолютной власти моральный ограничитель властного беспредела, сам царь устраняет этот ограничитель, а по существу, и ответственность за свои действия перед Богом, перекладывая ее на подданных. Наработанное веками содержание понятия "царской грозы" ("Царь грозен, но справедлив") он сводит лишь к жестокости (причем непосредственной) по отношению к подданным. При этом наказывать, по его мнению, следовало не только за дела, но и за мысли, ибо замыслы людей более опасны, чем их дела. Как утверждал А. Курбский в своей полемике с И. IV, он "затворил русскую землю, сиречь свободное естество человеческое, аки в адовой твердыне". Основываясь на идее безграничности царской власти, И.

IV отвергал традиционное представление о том, что церковь печется о спасении души человека, а государство – о его земных интересах, считая, что царское правление должно "заботиться о телах и душах многих людей". Такое понимание вело к политике огосударствления церкви путем превращения ее в одно из ведомств царской власти. Со священниками, в к-рых И. IV усматривал своих противников, он расправлялся так же беспощадно, как и с боярами. Во всей истории рус. православной церкви известен только один случай, когда ее глава был уничтожен по приказу царя, – это удушение митрополита Филиппа по приказу И. IV. Политические взгляды И. IV развивались в духе идей иосифлян (стяжателей), считавших, что как царь служит делу церкви, так и церковь должна служить государству, не отделяя себя от него. Их учение в конечном счете легло в основу официальной государственной идеологии российской монархии. Отказавшись от идеи превосходства духовной власти над светской, выступая с позиций сак-ральности самодержавия, единственное ограничение прерогатив последнего Иосиф Волоцкий видел в невмешательстве царя во внутренние дела церкви. Филофей позже пересмотрел и это положение, отнеся к компетенции царя назначение епископов, борьбу с ересями и др, заложив тем самым теоретические основы той реформы, к-рую Петр I осуществил 2 в. спустя. Идея Филофея о том, что подданные обязаны беспрекословно повиноватьс монарху, не имея права даже на мысленный протест, вызвала симпатии у И. IV. Опираясь на взгляды этих идеолог;; единого централизованного рус. государства, он в своей политической практике сыграл важную роль в становлении и утверждении абсолютистской традиции в России.

С о ч.: Послания Ивана Грозного. М.; Л… 1951; Перепис Ивана Грозного с Курбским. Л., 1979; Соч. Спб., 2000.

Л и т.: Виппер Р. Ю. Иван Грозный. 3-е изд. М.; Л., 1944 Скрынников Р. Г. Иван Грозный. М., 1975; М., 2003; Флор. Б. Н. Иван Грозный. 3-е изд. М., 2003; Ельянов Е. М. Ив Грозный – создатель или разрушитель: Исследование пробл мы субъективности интерпретаций в истории. М., 2004.

В. И. Ковален

ИВАНОВ Всеволод Никанорович (1888, Волковыск Гр ненской губ. – 9.12.1971, Хабаровск) – философ, истор культуролог. Род. в семье уездного учителя рисунка живописи. Окончил историко-филологический ф-т П тербургского ун-та (1912). Стажировался в Гейдель" гском ун-те и в ун-те г. Фрайбурга, участвовал в семин рах В. Виндельбанда и Г. Риккерта, к-рым посвятил о из своих кн. "Дело человека. Опыт философии культур (Харбин, 1933). Намеревался заняться научной работой, но в нач. Первой мировой войны был призван в армию как офицер запаса. После Февральской революции избран членом полкового комитета, служил в Перми. С фев. 1918 г. – ассистент проф. Л. В. Успенского, возглавлявшего кафедру философии права Пермского отделения Петербургского ун-та. В том же году становится преподавателем кафедры философии права. В 1919 г. работал в Омске под руководством проф. Устрялова. С 1922 г. в эмиграции: в Китае, Корее, Маньчжурии. Лишь в феврале 1945 г. возвращается на родину. Творческая деятельность И. многогранна. Он – автор мн. произв., в основном на исторические темы. Осн. философские работы: "Философия Владимира Соловьева", "Рерих. Художник, мыслитель", "Этюды по диалектической логике". Прекрасное знание европейских (лат., греч., фр., нем. и англ.) и вост. (кит., монгольского, япон. и корейского) языков позволяло ему работать с первоисточниками – летописями, указами, хрониками. И. считается одним из видных деятелей евразийского движения. Его фундаментальная работа "Мы", имеющая подзаголовок "Культурно-исторические основы русской государственности" (Харбин, 1926), ставит автора в один ряд с Я. Н. Алексеевым, Н. С. Трубецким, Карсавиным, Савицким и др. представителями евразийской философии. Великолепный знаток не только европейской культуры, но и культуры Востока, И. исследовал их осн. черты, выступая против абсолютизации одной из них, что особенно актуально сегодня.

Соч.: Сказание об Антонии Римлянине. Рига, 1939; На нижней Добре. Хабаровск, 1958; Рерих. Художник, мыслитель // Из неопубликованного. Ленинград, 1991.

Лит.: Руснак С. С. Взгляд на евразийство с Дальнего Востока//Личность. Культура. Общество. 2001. Т. 3, вып. 1(7);

В. Я. Пащенко

ИВАНОВ Вячеслав Иванович (16(28).02.1866, Москва -16.06.1949, Рим) – поэт, мыслитель. Окончив 2 курса историко-филологического ф-та Московского ун-та, И. в 1886 г. для продолжения образования уехал в Берлин, где под руководством Т. Моммзена писал диссертацию о системе откупов в Древнем Риме. Вернулся на родину весной 1905 г., жил вначале в Петербурге (устраивая на своей квартире, или "башне", "симпозионы" – приемы для культурной элиты в духе философических пиров древних акаде-мий), сосени 1913 г. – вМоскве. В 1921–1924 гг. И.-проф. Бакинского ун-та. В августе 1924 г. эмигрировал и до конца жизни жил в Италии, практически не принимая участия в общественных и культурных событиях эмиграции и в целом лояльно относясь к советской власти. В 1926 г. И. стал вост. католиком православного обряда, в 1936–1949 гг. И. - проф. рус. языка и литературы в Папском восточном ин-те. На большинство современников производил впечатление человека многогранной одаренности, способного говорить практически с каждым собеседником на языке его специальности. "Вячеслав Великолепный" (выражение Шестова) стал воистину энциклопедией культурных увлечений рус. "серебряного века". Стихи И. создали ему репутацию столпа рус. символизма – поэта-философа, перу к-рого принадлежат стихотворения "громкозвучные, тяжеловесные и в одеждах изукрашенные пышно" (Б. К. Зайцев). Поэтическая философия И., за к-рой стоит его личность "мудреца" и отношение к поэзии как одному из высших способов познания, является разновидностью автокомментария к собственному творчеству. С нач. 1890-х гг. И. находился под сильным влиянием Ф. Ницше, а также германской мысли: М. Эк-харта, философии становления и "органической формы" И. В. Гёте, "магического идеализма" Новалиса, раннеро-мантической метафизики всеединства, "синтетической оперы" Р. Вагнера. Конец века окрашен интенсивным восприятием идей В. С. Соловьева (с к-рым познакомился в 1896 г.). И. становится также одним из главных рус. знатоков античных культов и мистерий ("Эллинская религия страдающего бога", 1904–1905; "Дионис и прадионисийство", 1923). Во 2-й пол. 1900-х гг. И. увлекся оккультизмом и теософией, гностическими и манихейскими учениями, а также пытался осуществить проповедуемую им идею эротико-мистического коллективизма. После переезда в Москву в сферу интересов И. попадают Скрябин и Достоевский, работы московских православных философов, под непрямым воздействием к-рых он к концу десятилетия пришел к размышлениям о русской идее. В эмиграции И. существенно ничего не добавил к сказанному им ранее, хотя и уточнял свои наблюдения о культуре, восприняв нек-рые идеи неотомизма и философствующих писателей-католиков (аббат А. Бремон, Т. Хеккер и др.). Из продолжительного диалога И. с совр. мыслью родились кн. эссеистики "По звездам" (1909), "Борозды и межи" (1916), "Родное и вселенское" (1917) и составленная из 12 писем "Переписка из двух углов" (1921, совместно с Гершензоном). И. - участник сб. "Из глубины" (1918). Свою эпоху И. характеризовал как век преобладания "критического" начала над "органическим" и расчленения культурной целостности, достигнутой в Средние века. Возникновение в системе координат романтического миросозерцания (сферу к-рого И. распространяет на весь XIX в.) атеистического и феноменологического идеализма свидетельствует об отпадении культуры от религиозного корня и ее "самостоянии". Нигилистическое отношение к культуре одного и иллюзионистский релятивизм другого объединяет пафос отрицания творчески инстинктивного начала жизни и онтологической природы творческого акта. Рассечение движения жизни во имя механистически понимаемой свободы творчества на чистое познание и неведение об "истинно сущем" парадоксально привело к торжеству полной несвободы: торжеству "темных" сил природы и блужданию мысли в "зеркалах" произвольных самоотражений. Перед совр. художником, считает И., стоит задача принять участие в реинтеграции культуры на основании мистически понимаемого духовного коллективизма, что приведет к новой органической эпохе, когда индивидуальность раскроется в терминах соборности. Под влиянием Вагнера, а также пытаясь примирить этически понятого Ницше и Соловьева, И. сближает свободное самоутверждение личной воли с началом "соборного единения". Т. обр., И. возлагает на искусство религиозную функцию. Аморфной романтической мечтательности XIX в., по мнению И., должно быть противопоставлено волевое "да" души поэта, не знающее разделения "неба" и "земли" в акте жизнетворчества. Свою философию творчества И. называет символической, раскрывающей во всех явлениях связь всего сущего и "знамения иной действительности". Выявление красоты смысла самих вещей (или виденье "смысла форм и разума явлений") И. считает религиозным деланием, "теургией", к-рая втягивает творящее искусство сознание в "земное, реальное" воплощение религиозной идеи. И. разграничивает идеалистический и реалистический символизм. Первый в лице, напр., фр. поэзии (Ш. Бодлер, П.

Верлен, С. Малларме) занят психологическим экспериментом, игрой: обретением прежде никем не испытанного душевного состояния и воплощением его ассоциативного, "музыкального" соответствия ("сна", "химеры"), или символа, магией слова, вызывающего аналогичное состояние в воспринимающем сознании. Реалистический символизм выражает таинство реального бытия, исходит из завещанного Гёте требования об объективно познавательном характере символа и возвышает "вещь" до "мифа", двигаясь от видимой реальности вещей к их внутренней и более сокровенной реальности. Символист-реалист – это мистик, преемник творческих усилий Мировой души, открыватель красоты Божественного откровения, видящий как "тайнозритель", "что говорят вещи". Художник, приобщающийся к пер-вореальности, дерзновенно должен отказаться от романтического монолога ради соборности "хора" и "хоровода" – художнической жертвы "я" во имя "ты", требующей любви, полного растворения субъекта. Поэт-теург, участник таинства мистического коллектива, выступает жрецом-посредником между Богом и людьми "на алтарях искусства". Центральным для творческой идеи И. является образ Диониса, к-рый предстает в качестве религиозной метафоры свободы творчества. Это своего рода первопамять культуры, в к-рой не остается неучтенным ни один "творческий порыв". И. видит в античности "второй" Ветхий завет, а в боге вина – предвестника Христа. Дионисизм означает свидетельство восхождения человека-творца к Богу в ответ на Его нисхождение к человеку. И. усматривает в нем способ преодоления индивидуализма, рождения личного опыта, являющегося сверхличным по значению, но главное – некое "священное безумие", "энергию" и "метод" внутреннего опыта, к-рый предшествует "пророчествованию" и проходит "через всякую истинную религиозную жизнь". В подлинном гении есть нечто от святого, приобщившегося к соборному союзу: Данте не мог бы появиться без Франциска Ассизского. Вместе с тем отношение И. к соборности не церковное, а мистическое; как и большинство представителей "нового религиозного сознания", он анархически воспринимает "внешние" формы церковности как исторические "искажения" и "язычество". К кон. 1910-х гг. в представлении И. о дионисизме усилились христологи-ческие аспекты, оно оказалось теснее соотнесено с судьбами русской идеи как неизъяснимого природного "чувствования Христа", противящегося "принудительным уставам". Национальная идея определима только в связи со всемирным служением (поэтому поэт не считал свое католичество изменой православию), она несовместима ни с политическими, ни с националистическими интересами. История России в системе вселенского "кровообращения" представляется трагической загадкой: "Мы переживаем за человечество – и человечество переживает в нас великий кризис". До конца жизни И. продолжал верить в мистическое будущее мира, преображенное светом рус. святости. Восприятие философии творчества И. было разнообразным: он признавался как ведущим теоретиком религиозного крыла рус. символизма, так и "идейной кокеткой", занятой эстетической "подделкой религиозной жажды" (Флоровский).

С о ч.: Собр. соч.: В 4 т. Брюссель, 1971–1987; Родное и вселенское. М., 1994; Dostoievsky. Tubingen, 1932.

Лит.: Бердяев Н. Очарование отраженных культур (В. И. Иванов) // Собр. соч.: В 4 т. Paris, 1989. Т. 3. С. 516–528;Иванова Л. Воспоминания: Книга об отце. М., 1992; Толмачев В. М. Саламандра в огне: О творчестве Вяч. Иванова // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994; Вячеслав Иванов – творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения. М., 2002; Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher / Ed. by N. Lowry Jr. New Haven (Conn.), 1986.

В. М. Толмачев

ИВАНОВ-РАЗУМНИК (наст, имя и фам. Разумник Васильевич Иванов (13(25). 12.1878, Тифлис – 9.06.1946, Мюнхен) – историк общественной мысли, социолог, литературный критик. Учился (с 1897 г.) на математическом отд. физико-математического ф-та Петербургского ун-та, посещал занятия на историко-филологическом ф-те. Не принадлежа к к.-л. партии, активно участвовал в революционном студенческом движении, неоднократно арестовывался. С 1904 г. – времени появления ст. о Михайловском в журн. "Русская мысль", № 3 – активно печатается в различных общественно-политических изданиях, готовит кн. "История русской общественной мысли" (т. 1–2),I 1-е изд. – Спб., 1907; 6-е – Берлин, 1923. В предреволюционные годы И.-Р. занимал позицию т. наз. "ски4)ства", заключающуюся в требовании революционного преобразования культуры и духовных основ жизни. Она нашла выражение в выпущенных в 1917–1918 гг.

совместное А. Белым двух сб. "Скифы". В 1919 г. он участвует в организации Вольфилы – Вольной философской ассоциация, возглавляя там культурно-философский отдел вплоть до ее закрытия в 1924 г. Осн. философские работы 20-х п. I ("Что такое интеллигенция", 1920; "Свое лицо", 1921 и др.) публикует в берлинском изд-ве "Скифы", учрежденном при участии эсеров, затем выпускает лишь литературоведческие работы. В 1919, 1933–1939 гг. подвергала арестам и находился в ссылке. В 1942 г. был отправлен в Германию из оккупированного нем. войсками г. Пушкина, содержался до 1943 г. с женой в лагере для перемещенных лиц. В берлинской газ. "Новое слово" И.-Р. опубликовал отрывки из воспоминаний, вошедшие потом в его и "Тюрьмы и ссылки" (Нью-Йорк, 1953). Свои философски взгляды И.-Р. назвал имманентным субъективизмом. Исходя из них, он и освещал историю рус. общественно! мысли, во многом переосмысляя в новой социально-исторической обстановке идеи Герцена, Лаврова if Михайловского. Она предстает у И.-Р. как история столкновения "внесословной" интеллигенции и "всесословного мещанства". Согласно И.-Р, "интеллигенция этически-антимещанская, социологически-внесословная, внеклассовая, преемственная группа, характеризуемая творчеством новых форм и идеалов и активным проведением их в жизнь в направлении к физическому и умственному, общественному и личному освобождению личности" (История русской общественной мысли. Спб., 1914. Т. 1.С. 12). Он утверждал, что история рус. общественной мысли есть история интеллигенции, а философия истории интеллигенции представлена, по существу, в литературе. Все это определяется пафосом борьбы с мещанством – "сплоченной посредственностью" в виде безличного начала. В процессе этой борьбы интеллигенция выдвигает следующие теории: в 20-30-х гг. XIX в. – мистическую теорию прогресса, в 40-х – позитивную теорию прогресса, в 50-х – теорию "имманентного субъективизма" (связанную с именем Герцена, к-рого И.-Р. считает ключевой фигурой рус. общественной мысли), в 60-х происходит ее вульгаризация, выражающаяся в утилитаризме и нигилизме, в 70-х – возврат к "имманентному субъективизму" (теории Лаврова и Михайловского), в 80-90-х снова появляется позитивная теория прогресса ("легальные марксисты"), в нач. 1900-х гг. – мистическая теория прогресса, к-рую, по его мнению, должны сменить новые формы "имманентного субъективизма". В 5-м – послереволюционном – издании кн. И.-Р. скорректировал эту схему: введя главу о двух революциях и оставляя открытым вопрос о судьбе интеллигенции, углубив трактовку "имманентного субъективизма", к-рый сводится, по его мнению, к отрицанию только объективной целесообразности и объективного смысла жизни и утверждению в качестве субъективной цели – и, следовательно, самоцели – человека, осуществляющего полноту бытия с опорой на правду-ощущение, правду-красоту, правду-справедливость, правду-истину. Хотя мы должны понять и принять, писал И.-Р, что объективной цели нет, что субъективной самоцелью является индивид, "чувство социальности в духовном мире человека аналогично зрению в области его физических чувств: эти чувства вводят нас в общение не только с непосредственно окружающими, но и с отдаленными от нас громадными расстояниями" (О смысле жизни. Берлин, 1920. С. 21, 27). Отсюда призвание интеллигенции, не считаясь с личными неудобствами и преследованиями, – возвышать жизнь, прояснять ее. Тем самым "имманентный субъективизм" мыслился как служение об-ву в его идеальных, т. е. просветленных правдой, установлениях. В философском обосновании своих позиций И.-Р. прибегал к трансцендентальному идеализму И. Канта, эмпириокритицизму Р.Авенариуса и имманентной философии В. Шуппе и Р. Шуберт-Зольдерна. Мн. общефилософские положения И.-Р. становятся понятными при обращении к его историко-литературным работам, иллюстрирующим стадии борьбы интеллигенции с мещанством. И.-Р. критиковали марксисты: Плеханов, Луначарский и Троцкий, обвинявшие его в идеализме и внеклассовой трактовке позиции рус. интеллигенции. Франк, отмечая искусственность нек-рых построений И.-Р, считал заслуживающим внимания тот факт, что борющиеся направления берутся им преимущественно не в социально-политическом, а "в этическом или культурно-философском смысле" (Критическое обозрение. 1907.Вып. ГС.41).

С о ч.: А. И. Герцен и Н. К. Михайловский // Вопросы жизни. 1905. № 8; История русской общественной мысли. 5-е изд. М., 1918; М., 1997; О смысле жизни. Федор Сологуб, Леонид Андреев, Лев Шестов. Спб., 1908; 2-е доп. изд. Спб., 1910; Литература и общественность. Спб., 1910; Человек и культура (Дорожные мысли и впечатления)//Заветы. 1912. № 6; Заветное. О культурной традиции. Пг., 1922. Ч. 1; Белый А., Иванов-Разумник Р. В. Переписка. Спб., 1998.

Лит.: Плеханов Г. В. Идеология мещанина нашего времени // Плеханов Г. В. От обороны к нападению. Спб., 1910; Петрова М. Г. Эстетика позднего

народничества // Литературно-эстетическая концепция в России кон. XIX- нач. XX в. М., 1975; Hoffman S. Scythian theory and literature // Art, Society and Revolution: Russia, 1917–1921. Stockholm, 1979. P. 138–164.

И. Е. Задорожнюк

ИВАНОВСКИЙ Владимир Николаевич (13(25).07.1867, Вышний Волочек Тверской губ. – 4.01.1939, Ленинград) – философ, методолог и историк философии, психологии, педагогики. Окончил историко-филологический ф-т Московского ун-та (1890). Под влиянием Троицкого заинтересовался ассоцианизмом, к-рый стал одной из главных психологических тем на протяжении всего его научного творчества. Активный участник просветительского "Общества распространения технических знаний", секретарь журн. "Вопросы философии и психологии". Выступал со статьями, рецензиями и обзорами в этом журн., а также в издаваемой под ред. проф. П. Г.Виноградова "Книге для чтения по истории средних веков". В 1899–1903 и 1914–1917 гг. И. - приват-доцент философских дисциплин Московского ун-та. С 1900 г. – в 3-летней заграничной командировке (Берлин, Лондон, Оксфорд, Париж). Участвовал в работе I Международного философского конгресса (1900, Париж) с докладом о философской терминологии. В 1902–1903 гт. читал лекции по истории и теории науки и философии в Парижской русской школе общественных наук. Приват-доцент Казанского (1904–1912), Самарского (1919–1921), Белорусского ун-тов (1921–1927). Член отдела методологии Ин-та научной философии при ф-те общественных наук Московского ун-та (1921–1923). В 1927 г. вышел в отставку. Последние 12 лет занимался литературной работой: писал ст. по истории философии для БСЭ и сб. по философии, переводил с лат. и фр. Декарта, а также Коменского. И. - автор исследований по широкому кругу фундаментальных проблем истории философии и психологии, истории образования и просвещения в Средние века, университетского образования в России. Был переводчиком классических трудов по философии и психологии ("Система логики" Дж. Ст. Милля, "Дедуктивная и индуктивная логика" В. Минто, "Психология" А. Бэна и др.). Отмечал значение работы Милля "Система логики" для накопления материала по методологии науки, к-рая была главной в его творчестве. Подчеркивал теснейшую связь философии на всех этапах ее развития с научным знанием и даже называл философию наукой. В психологии наибольшую известность получили труды И. по истории ассоцианизма. В них И. дал глубокий анализ ассоциа-низма, проследил его становление и развитие, начиная от Д. Гартли и Д. Юма и до XX в. С позиций ассоцианизма критиковал понимание активности сознания в понятии об

апперцепции у Лейбница, Канта, Гербарта и Вундта. Подчеркивал важность методологической культуры в науке и философии. Базой для нее считал изучение истории науки и философии, становление научной и философской традиции. В главном методологическом труде "Методологическое введение в науку и философию" (в ранних вариантах под названием "Введение в философию"), опираясь на обширные материалы из истории философии и психологии, выявил осн. тенденции в развитии научно-философской мысли от первых ее начал в истории греч. философии, к-рые восходят к X–IX вв. до н. э. и до философских школ и направлений XX в. Предложил "Общую схему классификации наук", в к-рой дал систематический обзор научного и философского знания, выделил типы наук, вскрыв лежащие в их основаниях методологические принципы, описал взаимоотношения наук, представил их общую систему. И. внес значительный вклад в философию и методологию отдельных наук, в т. ч. в психологическую методологию.

С о ч.: Мистика и схоластика XI–XI1 вв. Ансельм Кентербе-рийский, Абеляр и Бернард Клервосский. М., 1897; К вопросу об апперцепции // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 36. С. 70–106; Движение и распространение университетского образования в России. М., 1900; Ассоцианизм психологический и гносеологический. Казань, 1909. Ч. 1; Методологическое введение в науку и философию. Минск, 1923. Т. 1.

Л и т.: Гуляев А. Д. Отзыв о сочинении В. Н. Ивановского "Ассоцианизм психологический и гносеологический". Казань, 1911; Красновский А. А. Памяти проф. Владимира Николаевича Ивановского // Педагогика. 1939. № 3.

А. Н. Ждан

ИВАНЦОВ-ПЛАТОНОВ Александр Михайлович (1835, Щигры Курской губ. – 12(24).

11.1894, Москва) – богослов и проповедник. По окончании Курской духовной семинарии в 1856–1860 гг. учился в Московской духовной академии, где завязал дружбу со славянофилами, не разделяя при этом их критического взгляда на западноевропейскую культуру. Научную и литературную деятельность начал еще студентом в журн. "Русская беседа". Окончив курс и получив степень магистра богословия, поступил в Петербургскую духовную семинарию на должность бакалавра (доцента) по кафедре новой церковной истории [столь скромное начало карьеры было вызвано неодобрительным отзывом на его магистерскую диссертацию "О православии" митрополита Филарета (Дроздова)]. В Петербурге И.-П. преподавал до 1863 г., затем переехал в Москву, где был рукоположен в священники и определен законоучителем Александровского военного училища и настоятелем церкви при нем. Преподавал также Закон Божий в классической гимназии Л. И. Поливанова. В Москве сотрудничал с журн. "Православное обозрение", с 1869 г. – его соредактор. В 1869 г. он выпустил первый в рус. литературе "Очерк истории христианства у славян". В 1872 г. был избран экстраординарным (с 1879 г. – ординарным) проф. по кафедре церковной истории Московского ун-та; в том же году издал "Первые лекции по церковной истории в Московском университете". Докторская диссертация И.-П. "Ереси и расколы трех первых веков христианства" (М., 1876–1877. ч. 1, последующие части не выходили) явилась первым в России подробным обзором литературы по истории гностицизма, в т. ч. учитывающим открытую в сер. XIX в. кн. св. Ипполита Римского "Философумена", и получила одобрение на Западе (у А. Гарнака, крупнейшего протестантского специалиста по истории догматики и проф. Берлинского ун-та). И.-П. оказал влияние на формирование взглядов В. С. Соловьева. Он издал письма А. С. Хомякова к Пальмеру, опубликовал ряд духовно-публицистических трактатов о совр. церковных вопросах, а также критических статей о новых произв. иностранной и рус. богословской литературы. Большая часть этих статей печаталась в журн. "Цравославное обозрение". По оценке В. С. Соловьева, "это был человек необыкновенно впечатлительный к нравственным мотивам, с большим чувством собственного достоинства, соединявший редкую внимательность к чужим потребностям и нуждам".

Соч.: Религия и наука. М., 1879; Религиозные движения на Востоке в IV и V вв. М., 1882; Двадцать лет священства. (2-е изд. – М., 1884); К исследованиям о Фотии, патриархе константинопольском, по поводу совершившегося тысячелетия со времени кончины его. Спб., 1892; Слова, речи и некоторые статьи. Сергиев Посад, 1894; Истинное понятие о чести и фальшивые представления о ней. М., 1894; О западных вероисповеданиях" (3-е изд. – М., 1894); О наших нравственных отношениях и обязанностях к семье, школе, обществу. М., 1894.

Лит.: Корелин М. Протоиерей А. М. Иванцов-Платонов. (Некролог) // Отчет о состоянии и действиях… за 1894 г. М, 1895. С. 295–316 (список трудов); Он же. Отношение А. М. Иванцова-Платонова к исторической науке // Вопросы филосо- [фии и психологии. Т. 21;КорсунскийИ. Протоиерей А. М. Иван-1 цов-Платонов // Богословский Вестник. 1894.№ 12; Соловьев Вл. С. I А. М. Иванцов-Платонов. [Некролог] // Собр. соч.: В 10 т. Т. 9. [С. 414–415; Трубецкой С. Н. Научная деятельность А. М. Иванцова-Платонова // Вопросы философии и психологии. Т. 27;Лу- I кьянов С. М. О Владимире Соловьеве в его молодые годы: Щ Материалы к биографии. М., 1990. Кн. 1. С. 202–208.

А. П. Козырев

ИВАСК Юрий Павлович (12(25).11.1907, Москва-1 13.02.1986, Амхерст, штат Массачусетс, США) – поэт, л" тературовед, биограф К. Н. Леонтьева. Мать И. принад-1 лежала к купеческому московскому роду. После революю-1 ции семья уехала на родину отца, в Эстонию. В Тарту ИI окончил юридический ф-т ун-та, оказался в Гамбурге, изучал философию в Гамбургском ун-те. В 1949 г. переехал в США и защитил в Гарварде докторскую диссертацию о П. А. Вяземском (1954). Преподавал рус. литературу в Канзасском, Вашингтонском и Вандербильтском ун-тах, читал лекции во Фрейбурге. В 1973 г. И. напечатала "Возрождении" (№ 240–242) поэму "Играющий человек",! в к-рой автобиографические мотивы сочетаются со сво> образной философией культуры, сформировавшейся без влияния одноименной книги И. Хейзинги. Согласи I И., культура рождается не из необходимости, а из детских потребности человека в игре; земное бытие человечества подлежит преображению через культуру и творчество, рай мыслится как продолжение нашего земного быття возведенного в наивысшую степень совершенства, творческая деятельность человека становится религиозным

актом, ведущим к теозису, обожествлению человечества. И. было близко учение Оригена об апокатастазисе – восстановлении всех, всеобщем очищении и искуплении, к-рое совмещалось в его сознании с учением вост. отцов о теозисе. И. был дружен и переписывался с Флоровским, показателен интерес И. к Розанову, том соч. к-рого он переиздал со своим предисловием в 1954 г. в изд-ве им. Чехова. В последние годы интересовался рус. сектантством, хлыстовством. Особо почитал блаженную Ксению Петербургскую и незадолго до смерти побывал в Ленинграде. В своем "Последнем слове" он написал: "Я навсегда остался без русского пространства под ногами, но моей почвой стал русский язык, и моя душа сделана из русского языка, русской культуры и русского Православия". Кн. И. "Константин Леонтьев. Жизнь и творчество" (1961–1964) является и по настоящий день самым обстоятельным исследованием творчества рус. мыслителя. Леонтьев, по словам И., - "выдающийся представитель великой контрреволюции XIX века, которая защищала: качество от количества; даровитое меньшинство от бездарного большинства, яркую мысль от серой массы…"

Со ч.: Апология пессимизма. К. Леонтьев и Ницше // Новый град. 1939. № 14; Розанов и о. П. Флоренский // Вестник РСХД. 1956. № 42; Константин Леонтьев. Жизнь и творчество. Берн; Франкфурт, 1974; что Леонтьев чтил, ценил, любил // Вестник РХД. 1974. № 123.

А. П. Козырев

ИГНАТИЙ (в миру Дмитрий Александрович Брянчани-нов) (5(17).02.1807, с. Покровское Грязовецкого у. Вологодской губ. – 30.04(12.05).1867, Николо-Бабаевский монастырь Костромской губ.) – церковный деятель, богослов, религиозный писатель. В 1988 г. причислен к лику святых Рус. православной церковью. Еще с отрочества полюбил читать духовные книги и в 15 лет мечтал о монашестве. Учился в Главном инженерном училище, где разуверился в духовной пользе наук. В Александро-Невской лавре познакомился с о. Леонидом (Наголкиным) – в будущем основателем оптинского старчества. После непродолжительной службы в Динабургской крепости добился отставки в чине поручика в 1827 г. и вместе со своим другом М. В. Чихачевым начал странствия по монастырям. В 1831 г. принял монашество, в 1833 г. возведен в сан игумена строящегося Пелыпемского монастыря Вологодской губ. В 1834 г. по указанию Николая I становится настоятелем Троице-Сергиевой пустыни под Санкт-Петербургом, возводится в сан архимандрита. Он возрождает эту обитель, проведя в ней 23 года и создав там большую часть своих произв., в т. ч. "Отечник" (Избр. изречения святых иноков и повести из жизни их… 3-е изд. Спб., 1891) – свод рассказов из жизни монахов и их поучений. В 1857 г. становится епископом Кавказским и Черноморским, а в 1861 г. уходит на покой в Николо-Бабаевский монастырь. Большая часть духовно-учительной прозы И. собрана в 2-х т. "Аскетических опытов" (Спб., 1865). Особенно ярко писательский талант И. проявился в поэтически-созерцательных миниатюрах "Житейское море", "О слезах", "О чистоте", "Кладбище", "Совесть" и др. Опираясь на творения святых отцов, И. развивает православное учение о человеке. В учении о спасении уделяет большое внимание идее духовно-нравственного возрождения человека, объективным условием к-рого полагает искупительный подвиг Христа, а субъективными условиями – свободное произволение, совесть, веру и пожизненное крестоношение. Совесть оценивается как показатель духовной свободы человека и его нравственного состояния, сравнивается с книгой самопознания. По своей природе она есть чувство человеческого духа, различающее добро от зла яснее, чем ум, естественный закон, руководивший человеком до закона письменного. Известно письмо И. о кн. Гоголя "Выбранные места из переписки с друзьями", сохранившееся в копии оптинского старца Макария: "Виден человек, обратившийся к Богу с горячностью сердца. Но для религии этого мало… Она (книга) издает из себя и свет и тьму. Религиозные его понятия не определены, движутся по направлению сердечного вдохновения, телесного, безотчетного, душевного, а не духовного". Философское значение имеет богословское соч. И. "Слово о смерти" (1863) и "Прибавление к "Слову о смерти". Высказанная там со ссылкой на Макария Египетского и др. отцов церкви мысль о наличии у ангелов души и духов особого эфирного тела, признание бестелесности лишь за бесконечным Богом вызвали оживленную полемику (см., напр., рец. свящ. П. Матвеевского на "Слово о смерти" // Странник, 1863. Сент. Отд. III. С. 26–36). Свое утверждение И. основывал на критике учения Декарта о дуализме материи и духа: "Декарт не видит никакой связи, никакого сродства – употребляем техническое выражение химии – между

духом и веществом". Зап. богословы и рус. критики усваивают, по мнению И., мнение Декарта. Флоровский обращает внимание на проблематичность понимания И. воскресения: ведь если душа сохраняет после смерти эфирное тело, то зачем ей возвращаться в более грубое? И. выступал за союз богословия с положительными науками, выше всего ставя среди них математику и химию, обращался к математической теории о бесконечном, объясняя отношение твари к Творцу. Он рассматривал Вселенную и ее составные части как числа. Все, что существует в природе, подвержено изменению, как и числа, неизменным является лишь бесконечное, представляющее собой единственное существо, в отличие от многообразных явлений видимого мира. И. видит истинную философию в синтезе знаний положительных наук и подвижничества православной Церкви. Говоря о необходимости знания математики для философа, он ссылался на авторитет Платона (см.: Соч. Спб., 1905. Т. 3. С. 122–125). Автор исповедально-автобиографического соч. "Плач мой" (Спб., 1865).

С 6 ч.: Соч. епископа Игнатия Брянчанинова. Спб., 1865–1867. Т. 1–4; 3-е изд. Спб., 1905. Т. 1–5 (репринтное изд. М., 1991); Отечник, составленный епископом Игнатием (Брянчани-новым). 3-е изд. Спб., 1891 (репринтное изд. М., 1992).

Лит.: Еп. Феофан (Говоров). Душа и ангел не тело, а дух. М., 1891; Афанасьев В., Воропаев В. Святитель Игнатий Брян-чанинов и его творения // Литературная учеба. 1991. № 4 (с публикацией фрагментов из "Аскетических опытов"); Соколов Л. Епископ Игнатий. Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. Киев, 1915. Ч. 1–2 с приложением. Флоровский Г Пути русского богословия. Париж, 1937; Вильнюс, 1991. С. 393–396.

А. П. Козырев

ИДЕАЛ ОБЩЕСТВЕННЫЙ – представление о наиболее совершенном общественном строе. Само понятие "И." получило распространение в рус. философии кон. XVIII – нач. XIX в. под влиянием нем. Просвещения (в первую очередь Ф. Шиллера) и трактовалось в широком смысле как представление о высшем совершенстве к.-л. явления или мира в целом. Что касается взглядов, связанных с поиском совершенного общественного устройства как такой формы общежития, к-рая бы в наибольшей степени способствовала развитию и процветанию страны, то они формировались и изменялись на протяжении всей истории отечественной мысли в зависимости от особенностей интерпретации хода и смысла исторического процесса. Первоначальные представления об И. о. были тесно связаны с задачей формирования рус. государственности, складывание к-рой происходило под влиянием Византии. Теократический И. о. Византии – союз государственной (монархической) и церковной (патриаршей) власти, в к-ром монарх подчиняется религиозной идее, а его верховная власть освящается церковью, – был воспринят и на Руси. Первоначальным церковным главой древнерус. государства был митрополит, присылавшийся из Константинополя, что создало условия для заимствования византийских церковно-политических концепций. Первые оригинальные идеи в Киеве возникли вне круга митрополита-грека и исходили от придворного княжеского священника Илариона, ставшего в сер. XI в. первым митрополитом из русских. В своем "Слове о законе и благодати" он утверждал И. о. единого, сильного православного государства, политически независимого от Византии. После захвата Константинополя турками начинает формироваться представление о Руси как о подлинном центре вост. – христианских стран, что нашло выражение в сформулированной Филофеем религиозно-политической доктрине "Москва – третий Рим". В дальнейшем официально-ортодоксальная линия в понимании И. о. претерпела изменения, связанные с процессом обмирщения общественной жизни. Наиболее сильный толчок ему был дан в Петровскую эпоху благодаря распространению просветительских теорий "естественного права" и "общественного договора". Государство приобретает статус высшей политической и моральной ценности, и высшими добродетелями становятся добродетели гражданские. Идея "Святой Руси" заменяется И. о. "Великой России". Победа России в Отечественной войне 1812 г., рост ее могущества способствовали подъему национального самосознания. На этом этапе наиболее емким выражением И. о. стала доктрина "православие, самодержавие, народность", в к-рой принцип "православия" означал требование от каждого русского быть православным христианином в высшем значении этого слова, а для иноверцев был ограничен усвоением совокупности общих нравственных и гражданских норм, вытекающих из православия и не противоречащих никакой др. религии; принцип "народности" подчеркивал коренную роль рус. народа в жизни

страны без ущемления др. народностей; "самодержавие" трактовалось как проверенная историческим опытом политическая форма, при к-рой были созданы материальные условия для развития народа и его своеобразного духовного облика. В условиях нарастания нестабильности в Европе и России происходил постепенный перенос центра тяжести на идею "самодержавия", формирование доктрины охранительно-государственнического консерватизма. Наиболее ярким ее выразителем сгал проф. права, обер-прокурор Синода Победоносцев. Политические и религиозные идеалы Победоносцева получили поддержку ряда рус. писателей, философов, публицистов (Достоевский, К. Н. Леонтьев, Катков, Розанов и др.). Иная неофициальная линия в интерпретации И. о. нашла свое проявление в произв. идеологов рус. либеральной интеллигенции. Крайние представители западничества заявляли, что у России не может быть иного И. о., кроме европейского, и предлагали установить буржуазно-парламентарный или конституционный порядок (Анненков, Боткин и др.). Славянофилы для обоснования своего И. о. апеллировали к богословским и историко-философским доказательствам. Он связывался с началом "соборности", "свободной общности", характеризующей жизнь вост. церкви и общественные отношения, сложившиеся в рус. поземельной общине и связанные с началами самоуправления. Исторический И. о. славянофилов помещался в допетровскую Русь, являвшую единство народа и царя, "земщины" и "власти". В кон. XIX-нач. XX в. рус. религиозная философия в лице В. С. Соловьева, Е. Н. Трубецкого, Флоренского, Булгакова и др. провозгласила идеал "свободной теократии", т. е. такого общественного устройства, где церковь признавалась высшим началом общественной жизни. "Духовное общество, или Церковь, — писал Соловьев, — в свободном внутреннем союзе с обществами политическими и экономическими образует один цельный организм — свободную теократию…" Единство светской власти и церкви он и его последователи считали залогом того, что на земле возникнет истинная социальная справедливость, чуждая языческому государству. Тогда каждая составная часть великого целого — нация, об-во, индивид — будет обладать внутренней ценностью, не позволяющей обращать их і простое средство к достижению всеобщего благо действия. Церковь, как таковая, призвана не вмешиваться в государственные и экономические дела, а задавать безусловную норму их деятельности. И. "свободной теократии" связывался также с выявлением как человечеством, так и отдельным народом своего одухотворенного "софийного" содержания (см. Софиология). Его реализация предполагала активную человеческую деятельно способствующую восхождению об-ва "от зверочеловечества к Богочеловечеству". Именно на этом пути, мнению представителей данного философского течении лежала долгожданная эпоха "нового средневековья" (Бердяев), ценная обретением единого духовного центра і универсального сакрального мироощущения, утрачен го человечеством в Новое время. Эта эпоха и пород такой И., в рамках к-рого будет преодолена дилемма аскетизма и гедонизма и осуществится искомый позитив" синтез Востока и Запада (Булгаков). Оригинальные решения проблемы И. о. были предложены также представителями рус. космизма (Федоров, Циолковский, В. Вернадский, А. Л. Чижевский и др.), философами пр (И. А. Ильин, Новгородцев), а также такими самобытными мыслителями, как Федотов и др. Поскольку освободительная тенденция, порожденная деспотическими крайностями самодержавия, была постоянной спутницей общественной жизни России, то значительное место в понимании И. о. занимают взгляды рус. революционных мыслителей (Радищев, декабристы, Герцен, Чернышевский и др.). Эту же тенденцию развивали рус. народники — Лавров, Михайловский, М. А. Бакунин, Ткачев и др.
Радикально-демократическая линия, начавшаяся с резкого осуждения самодержавия и прославления "великого примера" англ. и амер. революций (Радищев), привела в конечном счете к социалистическому пониманию задач, стоявших перед Россией. Отправной точкой для такого вывода служил не только западноевропейский революционный опыт, но и особенности экономического бытия России, наличие в ней поземельной общины (Герцен). В отличие от Герцена, разочаровавшегося в конце жизни в революционных средствах переустройства об-ва ("К старому товарищу"), Чернышевский соединял свой социалистический идеал с более радикальными методами решения назревших социальных проблем: ликвидацией наемного труда, помещичьей собственности на землю без всякого выкупа, развитием коллективного владения и промышленности. Бакунин связывал путь человечества к "царству свободы" с радикальным исключением из жизни народа принципа власти. Вместо него должна появиться "свободная федерация" земледельческих и фабрично-ремесленных ассоциаций (идея затем была развита Кропоткиным). Лавров свой И. о. в первую очередь соединял с "требованием солидарности всего человечества". Исходным пунктом исторического развития и высшим мерилом общественного прогресса, с его т. зр., является личность ("неделимое"), поэтому социалистический строй основан на гармонии личного и общественного начал в

государстве и истории. Михайловскому принадлежала идея активного воздействия И. о. на действительность в целях изменения общественного развития в избранном передовой интеллигенцией направлении. При этом он делал акцент на рассмотрение истории с т. зр. "нравственного, справедливого, должного". По его мнению, об-ва, подавляющие личность, сводящие ее к роли простого винтика, нежизнеспособны. Его теория о массовых народных движениях как бессознательных и подражательных и признание им решающего значения в историческом процессе идеалов и "субъективно-телеологической" деятельности человека вызвали критику со стороны рус. марксистов (Плеханов, Ленин). И. о. в России на протяжении всей ее истории был чужд национальной замкнутости и связанного с ней этноцентризма. Напротив, выросший на православных идеях "соборности" и "софийности", этот И. в своем народном выражении призывал к подчинению узкого эгоизма, как личного, так и национального, задачам духовного возрождения. Но и в светской своей форме И. о. включал в себя идею универсализма и всечеловечности.

Л и т.: Иларион. Слово о законе и благодати // Русская идея. М., 1992; Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984; Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву // Избр. филос. соч. М., 1949; Пестель П. И. Русская правда // Избр. социально-политические и филос. произв. декабристов: В 3 т.

М., 1951. Т. 1; Чаадаев П. Я. Философические письма // Соч. М., 1989; Хомяков А. С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988; Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979; Герцен А. И. О развитии революционных идей в России // Соч. М., 1956. Т. 3; Чернышевский Н. Г. Эстетические отношения искусства к действительности // Избр. филос. соч.: В 3 т. М., 1950. Т. 1; Лавров П. Л. Исторические письма // Философия и социология. Избр. произв.: В 2 т. М., 1965. Т. 1; Михайловский Н. К. Что такое прогресс // Поли, собр. соч.: В Ют. Спб., 1911. Т. 1;БакунинМ. А. Государственность и анархия // Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М., 1989; Победоносцев К. П. Великая ложь нашего времени. М., 1993; Кропоткин П. А. Анархия, ее философия, ее идеал. М., 1906; Розанов В. В. Семейный вопрос в России. Спб., 1903; М., 2004; Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь. М., 1911; Булгаков С. И. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. М., 1911. Т. 1–2; Бердяев Н. А. Новое средневековье. М., 1991; Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992; Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993; Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991; Флоренский П. А. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Литературная учеба. 1991. Кн. 3. С. 96–111;Плеханов Г. В. Наши разногласия // Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956. Т. 1; Ленин В. И. Государство и революция // Поли. собр. соч. Т. 33; Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. М., 1968; Исаев И. А. Политико-правовая утопия в России, кон. XIX – нач. XX в. М., 1991; Амелина Е. М. Общественный идеал в философии всеединства: (От Вл. Соловьева к С. Л. Франку). М., 2000.

Е. М. Амелина

ИДЕАЛ-РЕАЛИЗМ – онтологическое учение, возникшее в рус. философии нач. XX в. Наибольшее развитие получило в интуитивизме Н. О. Лосского и Франка. Исторически восходит к позднему Платону, Плотину, а также аристотелевской диалектике материи и формы. Согласно И.-р., бытие состоит из двух неравноценных и качественно противоположных областей – реального и идеального бытия. Во многом совпадая, И.-р. Лосского и Франка различался формулировками осн. категорий и степенью их разработанности. Концепция Лосского была относительно более детализированной и обоснованной в метафизическом отношении. Франк отождествлял реальное бытие с эмпирической действительностью как совокупностью "конкретных реальностей": "вещей", "существ", "процессов". Лосский подразумевал под реальным бытием более строго очерченную область проявленных в пространстве-времени "конкретных целых вещей", а также "событий" и "действий" материального и психического порядка. Следуя своей персоналистской доктрине, он исключал из состава реального бытия весь мир "существ". Франк, в отличие от Лосского, как правило, не пользовался пространственными характеристиками в описании онтологической природы обоих уровней бытия. Он определял реальное бытие как "конкретно-временное", полагая, что время – единственный "специфический признак потока реальных изменений возникающих, длящихся и уничтожающихся конкретных явлений", а противоположность времени, т. е. "вневременность,

есть такой же признак неподвижного неизменного идеального бытия". К сфере идеального им причислялись такие элементы бытия, "как числа, геометрические формы и фигуры, цвета, звуки, и – идя дальше – все вообще общие, отвлеченные содержания понятий, взятые именно как чистые, сущностные содержания, и такие необходимые, имеющие вневременную силу связи между ними, как формулируемые, напр., в суждениях "дважды два четыре" или "красное есть цвет…" (Франк С. Л. Соч. М., 1990. С. 267). По мнению Лосского, к идеальному бытию относится все, "что не имеет временной и пространственной формы", что стоит выше событий, "осуществляющихся в различные времена и в разных местах пространства". Идеальное бытие подразделялось Лосским на "отвлеченно-идеальное" и "конкретно-идеальное". В состав первого подвида входили "законы" и "бесчисленные отношения", пронизывающие мировую множественность, напр, отношения "сходства и различия" между элементами мира, "качественные", "пространственно-временные", "равенства", "принадлежности, причинности, взаимодействия, средства и цели и пр.". При этом Лосский приходил к парадоксальному, но с т. зр. И.-р. логически последовательному выводу о "внепространственности" самого пространства и "вневременности" времени как такового. "Законы идеальных форм" (математические законы, законы чисел, пространственных форм и т. п.) не зависят от воли человека и др. существ; они с объективной необходимостью воплощаются во всяком реальном процессе. Одна из главных целей И.-р. заключалась в преодолении старого платоновского дуализма между царством идей и миром вещей, в соответствии с к-рым идеи размещались в некоем "занебесном" месте. С т. зр. Франка, "вневременное бытие не противостоит временному, как отрешенное от него и замкнутое в себе материальное царство"; "они сполна покрываются – ни одно немыслимо без другого". В вопросе о происхождении обоих видов бытия идеал-реалисты одинаково отвергали как учение материализма о первичности материалистически трактуемой объективной реальности, к-рая затем в идеально-обобщенной форме отражается в сознании, так и учение "онтологического идеализма" о производности реального мира от абстрактно-идеального начала (напр., панлогизм Гегеля). И.-р. был также направлен против тех кантианско-позитивистских теорий, в к-рых идеальные структуры бытия провозглашались всецело субъективным продуктом деятельности человеческого ума. У Франка первоисточник идеального и реального бытия непосредственно восходил к высшему, иррационально понимаемому религиозно-метафизическому первоначалу. У него оба вида бытия "производны от абсолютного бытия", выступающего в качестве "единства моментов вечности и становления", и имеют значение лишь "двух соотносительных и односторонних выражений этого исконного всеединства". В отличие от И.-р. Франка система Лосского предполагала целый ряд промежуточных онтологических звеньев, в конечном итоге значительно отдаливших Бога от прямого участия в жизни материально-вещественного мира. Творцом "законов идеальных форм" в ней выступает не само Абсолютное сверхначало (Бог), а Высшая мировая субстанция (Дух), к-рая посредством этих форм вносит в жизнедеятельность мирового организма порядок и системность, "придает множеству существ и событий характер космоса, а не хаоса". При этом идеальные законы и отношения сами по себе лишены какой бы то ни было созидательной, творческой активности. Для объяснения источника возникновения пространственно-временного мира, считал Лосский, "необходимо теперь найти какое-то третье начало, стоящее выше реального бытия и отвлеченно-идеального бытия, найти какого-то деятеля…". В качестве этого "третьего начала", непосредственно порождающего все многообразие реального бытия, у него выступают конкретно-идеальные существа, образующие др. вид идеального бытия наряду с отвлеченно-идеальным. Они сотворены Богом; к ним относится, напр., духовное "я" человека, кристалла, планеты, атома и т. п. Каждый такой конкретно-временной субстанциальный деятель обладает творческой силой, "посредством которой он созидает, порождает, вводит в состав реального бытия событие" психического или телесного характера. Реальное бытие есть внешнее проявление жизнедеятельности духовных существ, совокупность их физических тел, материальное воплощение их устремлений."… Необходимо признать, – писал Лосский, – что весь мир, даже и материальный, есть творение духа или существ, подобных духу (конкретно-идеальных)" ' (Лосский Н. О. Мир как органическое целое // Избранное. С. 373). Т. обр., конкретно-идеальные субъекты выполняют в И.-р. Лосского онтологические функции "деятельных причин" и "носителей" реальных процессов, а также "носителей отвлеченно-идеальных форм", поскольку все их действования "имеют оформленный характер" Впоследствии Лосским было выработано более полное j наименование его И.-р. "Лучше всего обозначить наме-Г ченное выше миропонимание словами конкретный орга-. нический идеал-реализм (реальное бытие существует на I основе идеального). Это мировоззрение признает

сущест-1 вование многих царств реального бытия — механические,} физиологические и индивидуально-психические, соци-1 альные и т. д. процессы. Несмотря на различие этих про-1 цессов по качеству и месту во времени и пространстве, I они все, будучи объединены сверхвременными и| сверхпространственными идеальными началами, образуют единое целое космоса, имеющего единый смысл"! (Лосский Н. О. Диалектический материализм в СССР. Па-1 риж, 1934. С. 12–13).

Лит.: Лосский Н. О. Мир как органическое целое // Избрав* ное. М., 1991; Он же. Свобода воли // Там же; Он же. Тиши мировоззрений: Введение в метафизику. Париж, 1931; Ф/шш С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченнол! знания. Пг., 1915; Он же. Непостижимое. Онтологическое тШ дение в философию религии // Соч. М., 1990.

Н. Н. Старчет

ИДЕАЛЬНОЕ — понятие, выражающее природу мышления и высших психических функций и ставшее предметом многочисленных дискуссий в отечественной философии советского периода. Изучение И. началось с кон. 20-х гг." в философии, а в психологии. В культурно-исторически концепции психики Выготского впервые в советское время представлен "отрыв" культурной (идеальной) форма от ее создателя; для объяснения природы мышления Л

пользовался метод "Капитала" К. Маркса. Идеи Выготского развивали А. Н. Леонтьев, Лурия, А. В. Запорожец, П. Я. Гальперин и др. В 30—40-х гг. в работах А. Н. Леонтьева И. уже трактуется как опредмеченная форма, как объективная реальность. Он относит к объективным идеальным формам, созданным человечеством, язык, идеи, понятия, музыкальные произв., творения пластических искусств и развивает вслед за Выготским концепцию интериоризации внешней деятельности (перевода ее внутрь), с помощью к-рой данные формы становятся субъективной реальностью. Деятельностный подход Выготского — Леонтьева к идеальной сфере основывался на марксистской концепции практики как предметной, чувственно-материальной и вместе с тем целеполагающей деятельности. Сформировался принцип единства деятельности и сознания С. Л. Рубинштейна, к-рый полемизировал по ряду вопросов с Выготским. В 40-50-х гг. с проблемой И., обсуждавшейся в психологических исследованиях, пересекаются проблемы исторического и логического, абстрактного и конкретного, диалектики как логики и т. п., ставшие предметом философских дискуссий (в работах М. М. Розенталя, Ильенкова, Г. С. Бати-щева и др.). Непосредственным предшественником дискуссий 60-х гт. о соотношении психики и мозга явился спор о взаимосвязи психического и физиологического, в к-ром приняли участие Н. П. Антонов, Н. С. Мансуров, Я. Б. Лехтман и др. Главным результатом полемики о том, мыслит ли мозг или мыслит человек при помощи мозга, какова природа той способности, к-рая позволяет мыслителю целостно воспринимать предмет теории и т. п., явился отказ от "физиологического" толкования философских и психологических моментов И., представленных в работах нек-рых философов, неправомерно апеллировавших к наследию И. П. Павлова, отказ от упрощенных взглядов на мышление. В это же время складывалось естественно-научное направление в исследовании мышления, представители к-рого пытались определить И. через общенаучные понятия "информация", "код" и т. п. Проблема И. вышла на категориальную стадию своего развития в нач. 60-х гг. в работах Ильенкова. Он определяет И. как"… субъективный образ объективной реальности, т. е. отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли. И. есть не индивидуально-психологический, тем более не физиологический факт, а факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства" (Ильенков Э. В. Идеальное // Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2. С. 219). Ильенков развивал данное определение в историческом и логическом аспектах, анализируя насле-диеСпинозы, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Маркса, идеальность формы стоимости, проблемы идеала, особенности эстетического восприятия, соотношение науки и нравственности. Мн. аспекты проблемы И., намеченные Ильенковым, получили дальнейшую разработку в трудах Ф. Т. Михайлова, М. Б. Туровского, В. С. Библера, В. И. Толстых и др. Наиболее полно осмысливались категория практики и ее роль в научном познании, логика орудийной деятельности, рефлексивный (обращенный внутрь) и репрезентативный (связанный с предметом) характер мышления, логика мыслительного диалога, И. как продукт и форма духовного производства. Н. Е. Ергалиев, Г. Г. Соловьев, Л. К. Науменко, М. М. Мельников исследовали роль

категории "идея" в научном познании, взаимопревращение материального в И. и др. Концептуальные построения Выготского – Леонтьева – Ильенкова использовались П. Я. Гальпериным, В. В. Давыдовым, И. А. Соколянским и А. И. Мещеряковым для создания системы поэтапного формирования умственных действий, преодоления принципа созерцательности в обучении, а также для воспитания слепоглухонемых детей с помощью совместно-разделенной деятельности. Естественно-научное направление в осмыслении И. вышло на категориальный уровень к кон. 60 – нач. 70-х гг. в работах Д. И. Дубровского. Оно было полемически противопоставлено деятельностно-му подходу к мышлению. Дубровский понимает И. как актуализированную для личности информацию, как "данность информации в "чистом виде" и способность оперировать ею с высокой степенью произвольности" (Дубровский Д. И. Проблема идеального. С. 123–124). Информационный и деятельностный подходы к проблеме И. резко противопоставили свои исходные постулаты в дискуссии 60-70-х гг. о психике и мозге. В ней приняли участие Д. И. Дубровский, Ильенков,

В. П. Смирнов, В. Н. Сагатовский, А. В. Брушлинский и др. Истолкование И. как субъективной реальности, как информации позволило Д. И. Дубровскому, Е. В. Черносвитову,

С. М. Шалютину, Д. А. Поспелову и др. исследовать структуру субъективной реальности, частично решать проблемы создания искусственного интеллекта и т. п. Д. Н. Узнадзе, А. Е. Шерозия и др. философы и психологи пытались решить вопрос об идеальности бессознательного через понятие "установки". В 80-90-х гг. разработка проблемы И. шла в направлении уточнения принципов деятельностно-го и информационного подходов к проблеме. Мн. идеи, высказанные в ходе многолетней полемики, в частности логика диалога, рефлексивность мышления и т. п., приобрели самостоятельное звучание. В. С. Библер, Ф. Т. Михайлов, А. Г. Новохатько, Э. Г. Классен, Н. Б. Шулевский работали над проблемами диалога культур, историко-философскими аспектами проблемы П., анализировали И. в "Капитале" Маркса. На базе идейного наследия Рубинштейна возникает концепция И. как "копии оригинала" Я. А. Пономарева. В конце 80-х гг. К. Н. Любутин и Д. В. Пивоваров отмечали, что деятельностный и информационный подходы, несмотря на полемику, по ряду существенных моментов не противоречат друг другу; они выступили за создание интегральной концепции И. В это же время М. А. Лифшиц предлагал рассматривать И. не только как факт общественно-исторический, но и как совершенную форму, существующую в природе, выводя дискуссию за рамки предыдущей проблематики и приближая ее к проблемам, затрагивающимся в учениях Платона, Шеллинга и В. С. Соловьева. В связи с этим нек-рые философы говорят о "запутанности" мн. аспектов проблемы И. в советской философии. Между тем в дискуссиях по проблеме И., хотя их участники не пришли (и не могли прийти) к единому знаменателю, был сделан шаг вперед в его изучении (в т. ч. и с учетом научных достижений), выявлены мн. стороны этого сложного философского феномена, что позволяет составить о нем более целостное представление.

Л и т.: Анохин П. К. Опережающее отражение действительности // Вопросы философии. 1962. № 1,БатищевГ. С. Деятельностный подход в плену субстанциализма // Деятельность: теория, методология, проблемы. М., 1990; Библер В. С. Мышление как творчество (Введение в логику мыслительного диалога). М., 1975; Выготский Л. С. Соч.: В 6 т. М., 1984; Давыдов В. В. Виды обобщения в обучении. М., 1972; Дубровский Д. И. Проблема идеального. М., 1983; Дубровский Д. И., Черносвитов Е. В. К анализу структуры субъективной реальности (ценностно-смысловой аспект) // Вопросы философии. 1979. № 3; Ильенков Э. В. Проблема идеального//Там же. 1979. № 6; Леонтьев А. Н. Избр. психологические соч.: В 2 т. М., 1983;Лифшиц М.А.Об идеальном и реальном // Вопросы философии. 1984. № 10; Мещеряков А. И. Слепоглухонемые дети. М., 1974; Михайюв Ф. Т. Загадка человеческого "Я". М. 1976.

С. М. Найденкин

ИДЕАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ – одно из осн. понятий духовно-академической философии, вид познания, обращенный к сверхчувственному бытию и оперирующий идеями – понятиями, выходящими за пределы чувственного и эмпирического познания. Сформулировано в трудах Гэлубинского, использовалось в гносеологических построениях представителей логико-рационалистического направления духовно-академической философии – В. Н. Карпова, Кудрявцева-Платонова, А-я И. Введенского. Учение об И. п. является гносеологическим следствием религиозно-философского видения онтологической структуры мира,

представленного в системе трансцендентального монизма: трем типам бытия — материальному, духовному и Абсолютному соответствуют 3 типа познавательной деятельности человека и соответственно 3-членная структура самой познавательной способности. Основываясь на платонических и неоплатонических представлениях о познании, а также под влиянием западноевропейского рационализма, нем. классической философии представители духовно-академической мысли в качестве познавательных способностей человека выделяли чувства (ощущения, представления), рассудок (intellecrus), разум, или ум (ratio). 3 видам познавательной способности человека соответствовали 3 типа познания — эмпирическое (чувственное) познание мира физического, рациональное (рассудочное) познание духовного мира и разумное, "идеальное" (умственное) познание сверхчувственного бытия. Трехчленная структура познавательной способности человека выделялась в трудах Голубинского, Сидонского, Карпова. Сидонский в своем "Введении в философию" писал о чувствах, рассудке и разуме как 3 источниках познания. 3 типам бытия у Карпова соответствуют 3 возможные отношения человека к миру: человек может познавать мир, во-1-х, через внешние ощущения, связывающие его с чувственной реальностью, во-2-х, через понятия, обусловливающие связь с "мыслимой" сферой бытия, в-3-х, через духовное созерцание, связывающее человека с Богом. Т. обр., только наличие этой троякой гармонии в цельном сознании человека обеспечивает получение достоверного знания о бытии: знание и бытие, идеальное и реальное рассматриваются в их нераздельном существовании. В рамках духовно-академической философии выделяются различные истолкования И. п. Кудрявцев-Платонов утверждал наличие в душе человека особого органа для непосредственного восприятия воздействия Божественного на дух человека — ума, способного образовывать понятия, выходящие за пределы эмпирического и рассудочного познания, или "идеи", соответственно он определял познание, обращенное к сверхчувственному предмету и оперирующее идеями как И. п. Он толковал идеи в соответствии с учением Голубинского как результат непосредственного созерцания Абсолютного. Использовал также положение Карпова о том, что "идея есть не идеализация приобретенных опытом понятий, а непосредственное созерцание истины, сообразной с природой ума". В основе И. п. лежит врожденная человеческому духу идея Божества. Она возникает в результате постоянного воздействия Божества на духовную природу человека. Человек при этом не пассивно воспринимает данное воздействие, а активно участвует в образовании идеи о Боге, причем не только на стадии собственно И. п., но уже и на рассудочной стадии. Воздействие Бога на дух человека — естественное откровение как восприятие умом (высшей познавательной способностью человека) сверхчувственного — определяет возможность И. п. Поскольку в философских построениях Кудрявцева-Платонова Абсолютное бытие является основой всего существующего, постольку и И. п., обращенное к нему, выступает в качестве высшего вида познания, оно является определяющим по отношению к эмпирическому и рациональному познанию. При этом осн. задача И. п. не ограничивается постижением и обоснованием истины бытия Бога; она состоит в том, чтобы найти применение этого понятия к объяснению и освещению по возможности всех конкретных явлений природы и духа с религиозной т. зр. Т. обр., значение И. п. в воззрениях Кудрявцева-Платонова выходит за пределы гносеологии яг приобретает религиозно-просветительскую направленность. Не все представители духовно-академической мысли, анализирующие проблему богопознания, разделял! мнение Карпова и Кудрявцева-Платонова о наличии особого органа познания Божества, о непосредственности! получаемого этим органом знания. А-й И. Введенский, продолживший традицию обоснования "верующего разума", придал иной смысл понятию И. п. Тогда как Кудрявцев-Платонов для восприятия воздействия Бога налу" человека признавал наличие ума как особой познаватель-1 ной способности, Введенский отрицал его существование и приписывал способность богоощущения всем сторонам человеческого духа. И. п. в его трактовке есть не* посредственное видение сверхчувственного, опирающее еся на способность человека к гармоничному сочетанию всех типов познавательных сил и особого рода эмоциональному и интеллектуальному напряжению.

Лит.: Введенский А. И. Вера в Бога, ее происхождение if основания. М., 1891; Голубинский Ф. А. Лекции по философий М., 1884. Вып.1–3; Карпов В. Н. Введение в философию. М| 1840; Кудрявцев-Платонов В. Д. Соч. Т. 1–3. Сергиев Посад! 1892–1894; Цвык И. В. Духовно-академическая философии России XIX в. М., 2002.

В.И.Цвык

ИЗБОРНИК 1073 г. – одна из древнейших из датированных рус. рукописей, излагающая основы христиански мировоззрения и сведения из различных областей знания. В него входят принадлежащий к аристотелевской традиции логико-философский трактат и различные тексты, характеризующие взгляды античных философов, включая учение о четырех стихиях. В И. формулируются общие представления о Боге, мире и человеке, в основу к-рых положены извлечения из соч. христианских апологетов, отцов церкви и экзегетов. Широко представлены каппо-докийцы (Василий Великий, Григорий Назианзин, Григорий Нисский), вводившие элементы античной традиции в христианство, а также такие христианские богословы и философы, как Ориген, Псевдо-Дионисий Ареопа-гит, Максим Исповедник, Федор Раифский. I ч. памятника можно назвать богословско-теоретической, очерчивающей ключевые религиозно-мировоззренческие установки православия средствами богословия и частично философии. Специальный раздел (т. наз. логико-философские главы) содержит детальную разработку терминов, предназначенных для правильного, исключающего искажения понимания догматов. II ч. имеет религиозно-практический характер, т. к. в ней представлены многочисленные предписания нравственного плана, регламентации общественных и межличностных отношений, вытекающие из осн. принципов христианства. Философия истории изложена "Летописцем вкратце", в толкованиях "О шестом псалме", где содержится религиозно-философское осмысление исторического процесса. Ряд статей И. посвящены обоснованию христианского провиденциализма, согласно к-рому весь мир управляется действием божественного промысла, поэтому напрашивается вывод, что с человека должна сниматься вина за прегрешения. В др. статьях, напротив, развивается принцип самовластия, обосновывающий как посмертное, так и прижизненное воздаяние за грехи. Неустроения и катаклизмы трактовались как перенесение Страшного суда в текущую жизнь и послужили идейным источником древнерус. "казней Божи-их учения". В разд. "Иустина философа" воспроизводится христианизированное античное учение о четырех стихиях (огне, воде, земле и воздухе), из сочетания к-рых образуется человеческая плоть. После смерти человека она распадается на исходные первоначала, а в момент воскресения по воле Бога вновь возрождаются прежние комбинации стихий, возвращая ему изначальный облик. Душа, в отличие от материальных элементов плоти, характеризуется как простое неразложимое целое, что определяет ее более высокий онтологический статус. В т. наз. "Философском трактате" И. ("Максимове о различении сущности и естества по внешним", "Федора, пресвитера Раифского о том же") содержатся тексты, принадлежащие комментаторам Аристотеля и дающие толкования общих понятий: сущности, сущего, природы, ипостаси, рода, вида. Следуя в трактовке этих понятий античной традиции, И., однако, всецело подчиняет ее задачам утверждения веры. Первоисточником сущего и описываемых в аристотелевских категориях бытия объявляется Бог. Отсюда назначение логико-категориального аппарата – дать четкое, не вызывающее сомнений толкование триипос-тасности и др. – свойств Бога. В ст. "Иосифиво от Маккавея" содержится определение мудрости как знания божественных и человеческих вещей, но акцент делается не на познании мира, а на познании Бога. Важными оказываются не столько знания, сколько богоугодные дела. И

хотя разуму отводится определенная роль в постижении земных дел, сознание преимущественно ориентируется на сферу небесного и божественного, открывающуюся человеку через откровение. Соответственно к способам познания причислены чистая молитва и праведность, чтение книг, запечатлевших откровение и личное общение с людьми, к-рые удостоены проникнуть в сокровенное. В результате понятие мудрости в значительной степени оказывается лишенным гносеологического содержания. Мудрость – это не интеллектуально-познавательная, а духовно-практическая деятельность, тождественная праведной жизни. В гнесеологическом плане И. нацеливал не на обретение нового знания и не на изучение многообразных явлений бытия, а на правильное понимание и уяснение уже открытых миру вероучительных истин. Суммируя идейное содержание И., его можно охарактеризовать как исследование бытия Бога и человека. I ч. попадает под средневековое определение теоретической философии и соответствует богословскому ее разделу, II ч. можно соотнести с практической философией, ориентировавшей своими предписаниями на нравственно-деятельную жизнь в об-ве. Сборник и являлся таким догматически выверенным обоснованием духовно-практической деятельности христианина.

С о ч.: Изборник Святослава 1073 г. М., 1983. Кн. 1–2; Зла-тоструй. Древняя Русь X-ХШ веков. М., 1990. С. 252–256.

Л и т.: Изборник Святослава 1073 г.: Сб. статей. М., 1977; Пейчев Б. Философский трактат в Симеоновом сборнике. Киев, 1983; Гаврюшин Н. К. "Изборник Святослава" 1073 г. и "Диалектика" Иоанна Дамаскина // Советское славяноведение. 1983. № 4. С. 94–96; Левочкин И. В. О естественнонаучном и философском содержании Изборника Святослава 1073 г. // Памятники науки и техники: 1982–1983. М., 1984. С. 119–130;Юрченко А. И. Изборник 1073 г.: интерпретация основных древнерусских философских терминов // Вопросы языкознания. 1988. № 2. С. 87–90; Бондарь С. В. Философско-мировоззренческое содержание "Изборников 1073–1076 годов". Киев, 1990. С. 11–63; Мильков В. В. Античное учение о четырех стихиях // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1995. С. 60–64.

В. В. Мильков

ИЗБОРНИК 1076 г. – одна из древнейших датированных рус. рукописей религиозно-мировоззренческого содержания, памятник т. наз. практической (нравственной) философии, характеризующий веротерпимое, не вполне ортодоксальное направление в древнерус. христианстве. Рукопись представляет собой подборку переводных с греч. и оригинальных рус. текстов, отредактированных и переписанных "грешным Иоанном". Для памятника характерна довольно основательная переработка текстов известных церковных авторов (таких, как Нил Синайский, Анастасий Синаит, Иоанн Лествичник, Иоанн Златоуст и др.). Выдержки из апостола Павла, евангелиста Иоанна, отца церкви Василия Великого также далеки от строгого соответствия оригиналам. Свободное перекраивание канонических текстов, нарушающее неприкосновенность догматов, искажение авторитетных церковных авторов дают основание говорить о независимой от византийских ортодоксов позиции составителя И. Перерабатывая идеи предшественников, он приспосабливал их для выражения

собственных религиозных предпочтений. Из наиболее ярких назовем следующие: вместо сурового аскетического идеала подвижничества предлагается легкий, доступный путь спасения добрыми делами; обычные для строгой христианской традиции жесткие, трудно выполнимые требования, предназначенные регулировать жизнь верующих буквально до мелочей, заменяются несколькими понятными общечеловеческими нравственными принципами; безапелляционным предписаниям противопоставляется терпеливое увещевание. Нетипичным для христианской апологетики является нейтральное отношение к ересям. Более того, предлагается терпеливо ждать покаяния и исправления заблудших и греховных и не отвергать тех, кто не признает исходные принципы христианства. Такие установки, основанные на идее всепрощения и требовании не гнушаться грешными, адресовались первым рус. христианам, людям некрепким в вере. Они были способны привлечь и объединить сторонников разных взглядов и, что особенно важно для раннехристианского об-ва, не отпугнуть вчерашних язычников. Составитель И. последовательно проводит принцип раскрепощения от догм законности. Он останавливает внимание на текстах, в к-рых говорится, что внутренняя вера предпочтительнее внешних проявлений благочестия. Мотив терпимости и помилования грешников подводит к сомнению в догмате о воздаянии. Для понимания идейно-мировоззренческих особенностей памятника большое значение имеет неоднократно формулируемая в нем проблема предопределенности. Рок здесь означает волю Божью, к-рой как бы замещается народное понятие судьбы. Сама судьба становится промыслом, где Бог действует как демиург и без него не происходит ничего на земле и на небе. Идеи И. совпадают с осн. положениями августинианской теодицеи, согласно к-рой Бог ни на миг не оставляет своего попечения над миром. В результате человек как бы отсекался от божественной тайны будущего. Исторический процесс воспринимался в его предопределенности, к-рую человек бессилен был познать. Жизнь со всеми ее противоречиями и сложностями, несмотря на вопиющую несправедливость, должна, по убеждению составителя, приниматься такой, какая она есть. Предопределенность предполагает незыблемость общественных устоев и власти. Социальное неравенство хотя и признается не подлежащим изменению, но оно как бы психологически компенсируется, сглаживается провозглашением равенства всех в вере, во взаимной любви и всепрощении. Особый раздел в И. посвящен теме мудрости. Стремление к мудрости приравнивается стремлению к Богу, а истинная мудрость воспринимается как жизнь в Боге (т. е. праведная жизнь). Подлинной мудростью, согласно текстам сборника, обладает истинно верующий человек, постигший мудрость жизни и находящийся на пути добродетели. Мудрость открывает путь к единению плоти и духа, к гармонии божественного и тварного начал в человеке. Поэтому общение с мудрым приравнивается к общению с Богом, ибо мудрость – это божественное свойство. Не исключается возможность

личного обожения по мере приобщения к мудрости. Понимание мудрости как обожения выливается в весьма своеобразную софиологию. Если традиционно в христианстве софийность персонифицировалась в Логосе-Христе или Богородице, то в И. носителем мудрости оказывается все разумное население земли, т. е. божественное присутствует не само по себе, а действует в людях, как бы рассеяно в них. Действующая в мудрых людях божественная сила оказывается имманентной миру. Свойственная ортодоксальному православию, с его установкой на надприродность Бога, разорванность бытия, в И. оказывается преодоленной. В целом труд Иоанна представляет собой своеобразный нравственный кодекс, ориентирующий читателя на то, как себя вести в различных жизненных ситуациях. При этом нравственно-бытовые предписания практически не соприкасаются с богословским их обоснованием, все внимание сосредоточено на рассуждениях о мудрой богоугодной жизни в вере. С одной стороны, это нравственное исследование бытия, с другой – практическое руководство, каковым и является избегающий жесткого авторитета догматов И. В древнерус. культуре – это уникальный по своим религиозно-мировоззренческим ориентациям памятник. Идейная традиция, представленная им и характеризующая раннее христианство, не получила развития в процессе утверждения древнерус. церковной культуры.

Л и т.: Изборник 1076 г. / Изд. подготовили В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянов, Г. Ф. Нефедов. М., 1965; I Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987. С. 118–122; Бондарь С. В. Философско-мировоззренческое содержание "Изборников 1073–1076 годов". | Киев, 1990. С. 64–143; Громов М. К, Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. Спб., 2001. С. 143–153.

В. В. Мильков I

"ИЗ ГЛУБИНЫ. Сборник статей о русской революции" заключительная часть той "трилогии", в к-рую помимо нее входят сб. статей "Проблемы идеализма" (1902) и "Вехи"; (1909). Как и предшествующие ему сборники, он являете!! не только попыткой осмысления исторической ситуации,! но и опытом критического самопознания видных предста-1 вителей рус. интеллигенции. Идейным ядром сборника" являются авторы сб. "Вехи": Бердяев ("Духи русской ре-1 волюции"), Булгаков ("На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги"), А. С. Изгоев ("Социализм, культура и| большевизм"), П. Б. Струве ("Исторический смысл русской революции и национальные задачи"), Франк ("Del profundis"). Кроме них в сборнике приняли участие С. А.I Аскольдов (Алексеев) ("Религиозный смысл русской революции"), В. И. Иванов ("Наш язык"), Котчяревский ("Оз-| доровление"), В. Н. Муравьев ("Рев племени"), Новгородцев ("О путях и задачах русской интеллигенции") и И. А1 Покровский ("Перуново заклятье"). Инициатива издание сборника принадлежала Струве, к-рый взял на себя всю! организационную сторону (формирование авторского кож лектива, деловая переписка и т. п.). Сборник находился if печати в августе 1918 г., но вскоре издание его стало невозможно, и он пролежал без движения вплоть до 1921 г., когдаж рабочие типографии по собственной инициативе наладили его печатание и пустили в продажу. Однако тираж его! был уничтожен, и лишь один экземпляр удалось в 1922 сщ вывезти за границу Бердяеву – с этого экземпляра в 1967В он был переиздан в парижском издательстве YMCA-PraB (фактически это было 1-е изд., доступное читателям). Ешё ранее несколько статей сборника были изданы отдельно "Духи русской революции" Бердяева были напечатаны в "Вестнике РСХД" (1959. № 3 (отрывок) и "Новом журнале" (1965. № 79); диалоги Булгакова "На пиру богов" были изданы отдельной брошюрой в Киеве в 1918 г. и в Софии в 1920 г. (на титуле: 1921); начальный вариант статьи В. И. Иванова "Наш язык" был опубликован в журн. "Грани" (1976. № 102). Кроме того Струве в 1921 г. в Софии издал брошюру "Размышления о русской революции", основанную на тексте его статьи. Сборник, как это и заявлено в подзаголовке, посвящен проблемам рус. революции и – сквозь ее призму – всей рус. истории на протяжении почти десяти столетий. Авторы, как это особо отмечает Струве в "Предисловии издателя", исповедуют единые идеологические и религиозно-философские взгляды. Они неоднократно подчеркивают преемственность с идеями, высказанными в "Вехах", считая, что не услышанные в свое время пророчества и предостережения "Вех" теперь сбылись. Причина постигшей Россию катастрофы, по мнению авторов, заключается во всестороннем кризисе, к-рый явственно ощущался в предыдущие 10–20 лет, а подготавливался всей предшествовавшей историей страны, причем особенно интенсивно – в последние 100 лет. Прежде всего, это кризис религиозный, духовный, нравственный, культурный, социально-экономический. В конечном счете рус. революция, с их

т. зр., - это победа антихристианских сил, пытающихся теперь окончательно дехристианизировать Россию; это победа того языческого начала, к-рое в свое время было насильственно низвергнуто, но не побеждено и не преодолено идеологически, т. е. фактически загнано внутрь, и теперь пытается взять реванш. Заслуживают внимания и попытки авторов связать кризис России с общемировым кризисом и тем самым выделить в нем общие и специфические закономерности. Поэтому из всего комплекса причин рус. революции особо выделяются 1-я мировая война и идеологическая реакция на нее со стороны различных слоев рус. об-ва (особенно интеллигенции). Политическая позиция авторов простирается от воинствующего антибольшевизма (прежде всего это позиция бывших авторов "Вех") до сравнительно мягкого – "культурного" – отрицания большевизма (Иванов). Сегодня уже можно выделить нек-рые закономерности становления той идейной и религиозно-философской традиции рус. мысли, к-рая получила наименование "веховства" и к-рая завершилась созданием сб. "Из глубины". Эти закономерности следующие: 1) выработка общей философской и идеологической платформы ("Проблемы идеализма"); 2) выработка самокритичного самосознания, т. е., оценки позиции интеллигенции в об-ве ("Вехи"); 3) стремление отстоять свои убеждения даже в коренным образом изменившейся политической ситуации ("Из глубины"). Данный сборник носит в основном политический характер, и эта его устремленность сказывается на позициях авторов.

С о ч.: Из глубины. Сборник статей о русской революции. М"1990.

ИКОНА (от греч. eikon – образ, изображение) – один из главных феноменов православной культуры в целом и рус. в частности; важная категория православного религиозно-эстетического сознания. В качестве культового изобразительного образа И. начала формироваться в раннехристианский и ранневизантийский периоды (IV–V1 вв.) и приобрела свои классические формы в Византии 1X-X1 вв. (после окончательной победы иконопочитания над иконоборчеством), а затем – в Древней Руси в XIV–XV вв. О высокой значимости И. для православного сознания свидетельствует установление специального церковного праздника в честь победы иконопочитания – "Торжества Православия", к-рый отмечается с 843 г. в первое воскресенье великого поста. Главный вклад в разработку теории И. (= образа, символа) внесли в Византии Псевдо-Дионисий Ареопагит, Иоанн Дамаскин, отцы VII Вселенского собора (787), патриарх Никифор, Феодор Студит. В Древней Руси их идеи активно усваивались и толковались (нередко в противоположных смыслах) Иосифом Волоцким, Максимом Греком, Зиновием Отенским, игуменом Артемием, участниками церковных соборов 1551 г. (Стоглав) и 1554 г., дьяком Иваном Висковатым, Евфимием Чудовс-ким, протопопом Аввакумом, Симоном Ушаковым, Иосифом Владимировым, Симеоном Полоцким и др. мыслителями и иконописцами. Итог многовековой разработке богословия, метафизики, эстетики И. в рамках православия был подведен рус. религиозными философами 1-й трети XX в. Е. Н. Трубецким, Флоренским, Булгаковым. И. для православного сознания – это прежде всего рассказ о событиях Священной истории или житие святого в картинах, т. е. практически реалистическое изображение, иллюстрация. Здесь на первый план выдвигается ее экспрессивно-психологическая функция – не просто рассказать о событиях давних времен, но и возбудить в зрителе чувства сопереживания, жалости, сострадания, умиления, восхищения и т. п., а соответственно и стремление к подражанию изображенным персонажам. С этим связывается и нравственная функция И.: формирование в созерцающем ее любви и сострадания; смягчение душ человеческих, погрязших в бытовой суете и очерствевших. Отсюда в православном сознании И. является выразителем и носителем главного нравственного принципа христианства – всеобъемлющей любви к людям как следствия любви Бога к ним и людей к Богу. И. - это и живописный образ, своей яркой красочностью служащий украшением храму и призванный доставлять духовную радость созерцающим ее. Поскольку в И. рассказывается не о повседневных событиях, а об уникальных, чудесных, представляющихся общезначимыми, в ней нет места ничему случайному, мелочному, преходящему; это обобщенный, лаконичный образ. С православной т. зр. И. выступает вневременным эйдосом (образом, видом) свершившегося события или конкретного лица, тем визуальным обликом, в к-ром он был замыслен Творцом, утрачен в результате грехопадения и должен быть опять обретен по воскресении из мертвых. Это как бы отпечаток Божественной печати на судьбах человечества. И этой печатью в пределе явился вочеловечившийся Бог-Слово. Отсюда особый иллюзионизм и даже фотографичность И., ибо в ней, по убеждению отцов церкви, – залог и свидетельство реальности и истинности божественного воплощения. В определении VII Вселенского собора записано, что живописное изображение Иисуса Христа "служит подтверждением того, что Бог-Слово

истинно, а не призрачно вочеловечился". И., однако, считается изображением не просто земного, подвергавшегося сиюминутным изменениям лица исторического Христа, но отпечатком его идеального, предвечного лика. В ней, как полагал Феодор Студит, этот лик, или изначальный "видимый образ", является нам даже более отчетливо, чем в лице самого исторического Христа. Отсюда И. - символ. Она не только изображает, но и выражает то, что практически не поддается изображению. В иконном образе Христа духовному зрению верующего открывается личность Богочеловека, обладающего двумя "неслитно соединенными" и "нераздельно разделяемыми" природами – божественной и человеческой, что принципиально недоступно человеческому разуму, но символически передается И. Указывая на духовные и неизобразимые феномены горнего мира, И. призвана возвести ум и дух созерцающего ее человека в этот мир, объединить его с ним. Отсюда контемплативно-анагогическая (созерцательно-возводительная) функция И. Она – предмет длительного и углубленного созерцания, путь к медитации и духовному восхождению. В И. изображается прошлое, настоящее и будущее православного мира. Она принципиально вневременна и внепространственна. Верующий обретает в ней вечный духовный космос, приобщение к к-рому составляет цель жизни православного человека. Через И. осуществляется единение земного и небесного, собор всех тварей перед лицом Творца. Отсюда И. - символ и воплощение соборности. Причем это сакральный, или литургический, символ, наделенный для православного сознания силой, энергией, святостью изображенного на И. персонажа или события Священной истории. Такое воздействие И. обусловлено самим подобием, сходством образа с архетипом (отсюда тенденция иконописи к иллюзионизму) и именованием, именем И. (отсюда, напротив, условность и символизм образа). И. в сущности своей антиномична: это – выражение невыразимого и изображение неизобразимого. Древн. архетипы зеркала, как реально являющего прообраз (эллинская традиция), и имени, как носителя сущности именуемого (ближневосточная традиция), обрели в И. антиномическое единство. Поскольку И. реально являет свой первообраз, отсюда поклонная и чудотворная ее функции. Верующий относится к И. как к самому архетипу, поклоняется ей как самому изображенному лицу ("честь, воздаваемая образу, переходит на первообраз" – были убеждены отцы церкви) и получает от нее духовную помощь как от самого архетипа. И. поэтому – моленный образ. Верующий молится перед ним, как перед самим архетипом, раскрывает свою душу в доверительной исповеди, в прошении или в благодарении. В И. в художественной форме живет церковное предание, главным носителем к-рого выступает иконописный канон. В нем как специфической внутренней норме творческого процесса хранятся обретенные в результате многовековой духовно-художественной практики православия осн. принципы, приемы и особенности художественного языка иконописи. Отсюда предельная концентрация в И. художественно-эстетических средств, что делает ее произв. живописного искусства, в к-ром глубокое духовное содержание передается исключительно художественными средствами – цветом, композицией, линией, формой.

В И. с предельно возможной степенью явленности воплощена, по выражению Булгакова, "духовная святая телесность", или духотелесность. Телесная энтелехия (завершенность), к к-рой интуитивно стремится всякое истинное искусство, реализована в И. в высшей степени полно, а для православного сознания – и оптимально. В И. как бы снимается извечная антиномия культуры "духовное телесное", ибо в ней (имеется в виду классическая И. периода ее расцвета – кон. XIV – нач. XV в. для Руси) духовность обретает абсолютное воплощение в материи, в твар-ном мире, являет свою визуально воспринимаемую красоту. Это свидетельствует, наконец, о софийности И. (см. Софиология). Она софийна и потому, что все перечисленное, как и мн. другое в ней, не поддающееся словесному описанию, заключено в некой умонепостигаемой целостности, что для религиозного сознания означает причастность к ее созданию самой Софии Премудрости Божией.

Лит: Философия русского религиозного искусства, XVI–XX вв. Антология. М, 1993; Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе. М., 1991; Флоренский П. А. Иконостас. М., 1994; Булгаков С. Н. Икона и иконопочитание. Париж, 1931; Успенский Л. А. Богословие иконы православной церкви. Париж, 1989; Бычков В. В. Русская средневековая эстетика, XI–XVI1 века. М., 1992. Он же. Духовно-эстетические основы русской иконы. М., 1995.

В. В. Бычков

ИЛАРИОН (кон. X – нач. XI в. – ок. 1054/1055) – идеолог древнерус.

христианства, митрополит Киевский (с 1051), писатель и мыслитель, мастер торжественного красноречия, автор "Слова о законе и благодати" и ряда др. произв. И. - старейший из отечественных мыслителей, чьи творения сохранились до наших дней. Его яркое и разностороннее дарование проявилось в переломную эпоху Ярослава Мудрого (1019–1054), когда ширилось и укоренялось на Руси христианство, наблюдался подъем в государственном, культурном и церковном строительстве. К сожалению, почти все следы жизни И. затерялись в веках, Данных о биографии мыслителя несоизмеримо мало в сравнении с тем вкладом, к-рый он внес в развитие отечественной культуры. Древнейшее из сообщений содержится в "Повести временных лет", где под 1051 г. помещен! рассказ об избрании И. общерус. митрополитом (впер вые высший церковный пост занял рус. по происхождению кандидат). В его выдвижении решающую роль, скорее всего, сыграли личные качества: незаурядный ум, I литературно-публицистические способности и праведный образ жизни (он был "муж благ, и книжен, и постник"). Отсутствие у кандидата на высший церковный пост высокого сана и избрание его несколькими епископами свидетельствует о том, что во времена Ярослава! митрополия утверждалась независимо от Византии и находилась под контролем княжеской власти. С именем НI связывается возникновение Печерской обители. Им бш составлен отличающийся от византийского права церковный Устав, определивший нормы поведения в быту, регламентировавший жизнь церкви. Осн. занятием И. была книжная деятельность. Правда, до сих пор не установлены все соч., составляющие его литературное наследие.!

Кроме "Слова о законе и благодати" его перу, несомненно, принадлежат "Молитва", "Исповедание веры" и "Слово на обновление Десятинной церкви". Для более чем десяти работ авторство устанавливается предположительно. Весьма вероятно, что И., отличающийся глубокими богословскими познаниями и едва ли не самый образованный для своего времени автор, вышел из среды тех грамотников, к-рые согласно летописной статье 1037 г. были приближены к князю и по его указанию переводили книги, необходимые для распространения христианства. Ядром творчества И., бесспорно, является "Слово о законе и благодати", создание к-рого приходится на время между 1037 и 1050 гг. Иногда дату конкретизируют, поскольку только в день 26 марта 1049 г. совпадает Благовещение и Пасха, о к-рых идет речь в произв. Содержание же самого соч. далеко выходит за рамки проповеди, приуроченной к конкретной дате. В нем в глубоко эмоциональной, образно-поэтической форме дается теоретическое осмысление мировой и отечественной истории, освещаются животрепещущие проблемы, с к-рыми столкнулась христианизируемая держава. Поэтому "Слово" следует рассматривать как программу, заявленную И. накануне избрания его в митрополиты. Памятник распадается на три части. В зачине речь идет вроде бы о вынесенном в заглавие соотношении Ветхого и Нового заветов, но на деле автор прослеживает ход вселенской истории, дает объяснение причин и движущих сил событий. Согласно И., мировая история вершится по определенному Богом плану, а само движение ее воплощается в приобщении все новых и новых народов к "благодати" (т. е. христианству). Т. обр., каждому народу на его пути уготовано пройти две стадии, к-рые характеризуются с помощью библейской притчи о Сарре и Агари. Родившийся от рабыни Агари сын Авраама Измаил олицетворяет собой эпоху рабства (закон), а законнорожденный Исаак — освобождение (благодать). Внеприродный источник благодати с неизбежностью ведет народ из несовершенного прошлого в совершенное будущее. В соч. И. едва ли не впервые в христианской литературе звучит идея равенства всех народов. Исключение составляют только иудеи, возвеличившие свое превосходство и застывшие в рабском состоянии законности. Вторая часть "Слова" всецело посвящена отечественной истории, к-рая рассматривается как ответвление мирового процесса. Здесь утверждается право молодого славянского народа "быть новыми мехами для старого вина" и отрицаются претензии Византии, присвоившей себе монополию на "благодать" и рассматривавшей "молодые народы" как лишенных собственной истории варваров, как объект миссионерства. И. выражает глубоко патриотическую мысль о великом предназначении своего народа, его праве и способности творить великие свершения, причем здесь отсутствует притязание на первенство. В "Слове" равно осуждаются как национальная замкнутость иудеев, так и стремление к национальному превосходству греков. Рус. народ, как и др. народы, проходит в своем развитии два этапа — дохристианский и христианский. На смену "идольскому мраку" приходит "благость". Между "идольским мраком" и "законом" не ставится знака равенства в силу того, что законность отождествляется с

национальным эгоизмом. Парадоксальным образом апология православия соединяется И. с гордостью за языческое прошлое своей страны, чему уделено

много внимания в заключительной части "Слова". Идейно-смысловая вершина его – Похвала князю Владимиру и всему роду предков, в к-рой действие "благодати" как бы распространяется на дохристианское прошлое Руси. В прославлении настоящего через прошлое четко очерчена национальная идея. С одной стороны, рус. история – это часть мировой, с другой – богатое собственными, достойными памяти событиями прошлое. "Слово" И. - это доктрина национальной независимости и исторического оптимизма. В онтологическом плане она строилась на сближении божественного и земного. В ней заключена также опирающаяся на "смысленный разум" гносеология, открывающая возможность творческого познания Бога, об-ва, истории. Эти установки позволили И. глубоко осмыслить действительность и открыть перед потомками смысл давно прошедших событий. Заключенные в его творчестве идеи и в последующие времена давали импульсы рус. духовности, искавшей в рамках православия собственных путей самовыражения.

Лит.: Памятники духовной литературы времен великого князя Ярослава 1 // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. М., 1844. Ч. 2. С. 1–91; Розов Н. Н. Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI века// Slavia. 1963. Roc. 31. P. 141–175; Аалугш* Ф. Г. Иларион митрополит Киевский и его церковно-учительные произведения // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Спб., 1894. Вып. 1. С. 47–85; Жданов И. Н. Слово о законе и благодати и Похвала кагану Владимиру // Соч. Спб., 1904. Т. 1.С. 1-80; Молдаван А. М. Слово о законе и благодати Илариона. Киев, 1984; Идейно-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч. 1–2; Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987. С. 109–116; Живой памятник русской литературы // Альманах библиофила. Вып. 26; Тысячелетие русской письменной культуры (988-1988). М., 1989. С. 23–135; Русская идея. М., 1992. С. 18–36; Кузьмин А. Г. Первый митрополит русин Иларион // Великие духовные пастыри России. М., 1999. С. 44–64; Ужанков А. Н. Из лекций по истории русской литературы XI – первой трети XVIII в.: "Слово о Законе и Благодати" Илариона Киевского. М., 1999; Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. Спб., 2000. С. 116–133.

В. В. Мильков

ИЛЬЕНКОВ Эвальд Васильевич (18.02.1924, Смоленск -21.03.1979, Москва) – философ и публицист. Участник Великой Отечественной войны. По окончании философского ф-та и аспирантуры Московского ун-та с 1953 г. работал в Ин-те философии Академии наук СССР. С выходом в свет кн. И. "Диалектика абстрактного и конкретного в "Капитале" Маркса" (1960) связано оживление интереса советских философов к проблеме создания теории материалистической диалектики как логики. Она способствовала выдвижению совр. марксистской философской мысли на более высокий теоретический уровень, когда главной задачей стало создание концептуальной системы логико-диалектических категорий. Взаимодействие абстрактного и конкретного, по И., и есть осн. закон теоретического отражения действительности в человеческом сознании. У И. эти понятия выражают всеобщие формы развития природы, об-ва и мышления, а потому они суть универсальные категории диалектики. В них запечатлена не специфика мышления по сравнению с действительностью и не специфика действительности по отношению к мышлению, а момент единства (тождества) в движении этих противоположностей. Конкретное он определяет, следуя диалектической традиции, как единство в многообразии вообще, – в противовес обыденному (и метафизическому) представлению, рассматривающему его лишь как чувственно воспринимаемую вещь, как наглядно представляемое событие, зрительный образ и т. п. Абстрактное, согласно И., не просто "объект мысли" или умозрительное понятие, а один из моментов процесса познания, проявляющийся в мысленном отвлечении от ряда несущественных свойств, связей изучаемого предмета и выделении осн., общих его свойств, связей и отношений. В диалектике "абстрактное" нередко имеет смысл одностороннего, бедного, неразвитого, вырванного из конкретной взаимосвязи и противопоставленного последней. Абстрактное выступает здесь как момент, сторона, фрагмент конкретного. Переход абстрактного к конкретному, восхождение от первого ко второму – типичный случай диалектического единства и взаимоперехода противоположностей. Все др. логические категории (анализ, синтез, индукция, дедукция, определение, обобщение, классификация, умозаключение и т. п.), считает И., выступают в качестве условий осуществления этого перехода. Способ восхождения от абстрактного к конкретному он рассматривал как универсальный метод научного мышления, как всеобщую форму (способ) развития понятий, а не как лишь специфический прием, используемый Марксом при разработке теории прибавочной стоимости. В

работах И. анализируется также сущность таких категорий, как логическое и историческое, их диалектическое развитие и тождество; в историческом он видит основу, первообраз логического и считает, что логическое воспроизведение действительности способом восхождения от абстрактного к конкретному отражает реальную историческую последовательность всех фаз, к-рые проходит изучаемая действительность – рождение, становление, расцвет и умирание конкретного объекта. Логическое есть выраженное в понятиях историческое, их нельзя отделить друг от друга. Без уяснения их диалектической взаимосвязи нельзя верно понять (а следовательно, и применять) способ восхождения от абстрактного к конкретному. Предметом логики И. считал не специфические формы выражения процесса мышления в языке, а формы и закономерности самого мышления."…Мышление имеет своим предметом не знаки и их сочетания, а объективную реальность, и логика мышления диктуется поэтому не логикой знакового выражения, а логикой развития действительности, которая и составляет высший закон для мышления, которому, хотят они того или не хотят, вынуждены подчиняться и "знаки", и их "сочетания", их "конъюнкции" (Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991. С. 312). Под этим углом зрения И. критиковал неопозитивистские толкования проблемы противоречия в логике, считая, что "противоречие" как категория логики не что иное, как отраженное мышлением объективное противоречие, схваченное сознанием в живой реальности. Под этим же углом зрения (диалектики идеального и материального) И. рассматривал и др. философские категории (всеобщее, общее и особенное, субстанцию и др.), выступая против сведения философского знания как сложного феномена к более простому, каковым считал знание, получаемое в рамках частных наук. Рассматривая историю философии как действительную школу мысли, И. подчеркивал необходимость обращаться к классическому наследию при осмыслении проблем современности и сам давал пример такого обращения в своих работах о Спинозе, Фихте, Гегеле, Марксе, Ленине. Исследования И. углубили материалистическое понимание мышления как предмета логики, а также сущности идеала и диалектики идеального. Идеал, по И., не только нравственная установка, мыслимая в категориях конечных формообразований, но и полнота сущности в ее неизбежно вечном становлении, и "контуры идеала как образа необходимо наступающего будущего есть не что иное, как вывод из анализа существующих противоречий, разрушающих наличное состояние" (Там же. С. 210). Что же касается категории "идеальное", то этот субъективный образ объективной реальности есть, согласно И., не индивидуально-психологический и тем более не физиологический феномен, а общественно-исторический, продукт и форма духовного производства. Идеальное осу-1 ществляется в многообразных формах общественного! сознания и воли человека как субъекта общественного производства материальной и духовной жизни. И. критиковал тех, кто сводил идеальное к состоянию той материи, к-рая "находится под черепной коробкой индивида", считая, что "оно есть особая функция человека как субъекта общественно-трудовой деятельности, совершающейся в формах, созданных предшествующим развитием" (Там же. С. 215). Исследуя теоретические и методологические проблемы формирования высших психических способностей человека, И. опирался также на практические достижения отечественных дефектологов И. А. Соколянского (1889–1961) и А. И. Мещерякова (1923–1974) и стал прямым продолжателем работ последнего со слепоглухонемыми дав философское обоснование медико-педагогической системе формирования полноценного сознания личности детей, лишенных зрения и слуха. Философские поиски и разработки сомкнулись в его творчестве с практически-педагогическими. "Философия, – отмечал он, – в союзе с психологией, основанной на эксперименте, доказала бесспорно, что "ум" – это не "естественный дар", а результат социально-исторического развития человека, общественно-исторический дар, дар общества индивиду" (Там же. С. 43). Труды И. вызвали интерес не только у нас в стране, но и за рубежом. Они переведены на мн. языки и изданы в целом ряде стран.

С о ч: Диалектика абстрактного и конкретного в "Капитале"! Маркса. М., 1960; Идеальное//Философская энциклопедия: В{ 5 т. М., 1962. Т. 2. С. 219–227; Об идолах и идеалах. М., 196" Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М., 198Ц1 Диалектическая логика: Очерки истории и теории. М., 1974;! 2-е изд. М., 1984; Учитесь мыслить смолоду. М., 1977; Филосс-1 фия и культура. М, 1991.

Л и т.: Э. В. Ильенков. Материалы "круглого стола" // Библиотекарь. 1980. № 8. С. 36–42; Голованов Л. В. Высокое напряжение "философского нерва". Несколько штрихов к портрету Э.В. Ильенкова//Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып. XVII. Между историей и современностью. М., 1995. С. 144–156; Э. В. Ильенков: личность и

Л. В. Голованов

ИЛЬИН Владимир Николаевич (16(28).08.1891, с. Владовка Киевской губ. — 23.10.1974, Париж) — философ, богослов, литературный и музыкальный критик, композитор. Окончил физико-математический (1913), историко-филологический и философский ф-ты Киевского ун-та (в 1917), а также Киевскую консерваторию по классу композиции. В 1918 г. стал приват-доцентом Киевского ун-та. Зимой 1919 г. покинул Россию и обосновался в Константинополе, где читал лекции по философии. В 1923 г. переехал в Берлин, преподавал логику, психологию, издал несколько работ по философии. В Берлинском ун-те слушал лекции А. Гарнака и совершенствовался в богословии. В 1925 г. стал проф. рус. Богословского ин-та в Париже, где преподавал литургику, апологетику, психологию, средневековую философию. Принимал участие в евразийских изданиях: "Евразийская хроника" (вып. 4, 1926), газ. "Евразия" (1928, № 2, 6; 1929, № 7) и др.; в 1929 г., несмотря на симпатии к евразийству, к-рое считал универсальной системой, основывавшейся на абсолютной онтологии положительного христианства, прекратил сотрудничество с "Евразией", обвиняя газету в смешении добра и зла, выражающемся в лояльности к большевизму. В ряде статей выступил с критикой материализма, образцом к-рого был для И. механистический материализм Ж. О. Ламетри, а также, как он полагал, наследующий ему советский марксизм. И. отвергал признание материи субстанцией, всеобъемлющим принципом Вселенной и всякого бытия, считал, что философы-материалисты враждебны экспериментальной науке, противопоставлял материализму "материологизм" как "признание Логоса, действующего в материи" (Материализм и материя // Христианство, атеизм и современность. Париж, 1928). В двух работах по апологетике — "Загадка жизни и происхождение живых существ" (Париж, 1929) и "Шесть дней творения" (Париж, 1930; 2-е изд. 1991), — исходя из новейших открытий в физике, в т. ч. корпускулярно-волновой теории света, теории относительности, а также виталистских теорий в естествознании, доказывал согласуемость библейского креационизма с совр. научной картиной мира. Органическую жизнь И. рассматривал как силу, противодействующую энтропии, окончательно раскрывающую себя в сознательной человеческой активности как чудо творения. Креационизм он считал не теорией среди прочих теорий, но "исповеданием веры и богословско-философским принципом, соединимым со всякой естественно-научной теорией и гипотезой". Вслед за Флоренским И. признавал фундаментальным принципом науки прерывность мира, основанием прерывности считал корпускулярное строение вещества: отдельные частицы вещества, непротяженные, невещественные и духовные, суть монады. В мировой философии главным ориентиром для него была монадология Г. В. Лейбница (Лейбниц и русская философия // Возрождение. 1966. № 179–180). Свою заслугу в философии И. видел в создании морфологической логики или "всеобщей иконологии бытия", в к-рой синтезируются монадология, неоплатонизм с неопифагореизмом и морфология (учение о форме-эйдосе вещи). Подобно Платону, синтезировавшему, по И., в своей диалектике тезисы пространственно-временной стабильности у элеатов и вечного течения во времени у Гераклита, И. считал необходимым синтез ньютоновской флюксии и Лейбницева дифференциала. Звеном, связывающим гуманитарные и естественные науки, по мнению И., является миф и его отражение в фольклоре, эпосе, предании. Наличие одних и тех же образов у разных поколений И. объяснял родовой памятью, имеющей в своей основе действительное видение предыдущими поколениями того, что перешло в фантазию. Показателен в связи с этим интерес И. к психоанализу К. Г. Юнга. В философии культуры И. следовал шпенглеровскому противопоставлению культуры и цивилизации, считая, что культура имеет последним основанием религию, цивилизация же в лучшем случае вне-религиозна. Вместе с тем он отвергал шпенглеровский релятивизм ценностей, к-рый ведет к признанию бессмысленности мирового процесса. Для И. невозможно примириться с гибелью культуры, причины к-рой — разделение, утрата взаимопонимания, соборности, иерархического принципа. В христианстве он видел религию, содержащую вечные и абсолютно ценные элементы всех религий и культур. С этим связано консервативно-традиционалистское отношение И. к истории: то, что исторично, несет на себе печать необходимости, является выражением духа, здесь временное окрашено в цвета вечности. В многочисленных трудах по рус. литературе и поэзии особо отметим кн. "Арфа царя Давида в русской поэзии" (1960), "Арфа Давида. Религиозно-философские мотивы русской литературы" (1981) и ст. "Эзотеризм К. К. Слу-чевского" (Возрождение. 1967. № 183, 185) И. выступает как философ творчества и эстетик. Творчество для него священный акт (отсюда его

положительное отношение к возрожденческим идеалам), к-рый должен, однако, получить свое основание в святости. Иночество, по И., есть основа рус. культуры. Следуя традиции философии всеединства, И. рассматривал красоту в неразрывной связи с истиной и добром, относя ее к существу абсолюта как высшей формы истины и высшей ценностной категории. Полноте красоты (прекрасного) мистически соответствует святость (см.: Метафизика и феноменология красоты с ее антитезами // Возрождение. 1969. № 212). Эстетическая гносеология, по замыслу И., должна была влиться в его морфологическую философию. В богословии он увлекался концепциями Булгакова и творчески развивал их в статьях, где излагал свои взгляды по метафизике. Считал софиологию главным вкладом XX в. в догматическое развитие христианства. Еще до нач. 2-й мировой войны И. начал принимать активное участие в работе Русского студенческого христианского движения – в съездах, кружках и юношеских лагерях. Писал стихи и был композитором – автором трех симфоний и двух опер: на либретто "Черной маски" Л. Н. Андреева и "Страшной мести" Гоголя.

Соч.: Преподобный Серафим Саровский. Париж, 1925; 3-е изд. Нью-Йорк, 1971; Запечатанный Гроб – Пасха нетления (о смысле богослужения Страстной Седмицы и Пасхи). Париж, 1926; 2-е изд. Париж, 1991; Клин, 2001; Всенощное бдение. Париж, 1927; Атеизм и гибель культуры. Варшава, 1929; Загадка жизни и происхождение живых существ. Париж, 1929; Шесть дней творения. Париж, 1930; 2-е изд. Париж, 1991; Арфа царя Давида в русской поэзии. Брюссель, 1960; Арфа Давида. Религиозно-философские мотивы русской литературы. Т. 1. Проза. Сан-Франциско, 1980; Религия революции и гибель культуры. Париж, 1987; М., 1994; Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого. Спб., 2000; Статика и динамика чистой формы // Вопросы философии. 1996. № 11; Эссе о русской культуре. Спб., 1997 (библ. трудов В. Ильина: с. 449–460); Письма к Н. А. Бердяеву // Звезда. 1997. № 3. С. 174–186.

Л и т.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 227, 230. Милютина Т. Три года в русском Париже (1930–1933) // Вестник РХД, 1991. № 162–163^взносов В. Покаянные письма В. Н. Ильина, или Страсти по Бердяеву // Звезда. 1997. № 3. С. 169–170; Бронникова Е. В. К истории взаимоотношений В. Н. Ильина и Н. А. Бердяева // Там же. С. 187–189; Козырев А. П. В тени Парнаса и Афона // Ильин В. Эссе о русской культуре. Спб., 1997. С. 3–34.

А. П. Козырев

ИЛЬИН Иван Александрович (28.03(9.04).1883, Москва-21.12.1954, Цюрих) – философ, политический мыслитель, теоретик и историк религии и культуры. Учился на юридическом ф-те Московского ун-та. В 1906 г. после окончания учебы был оставлен при ун-те для подготовки к званию проф., в 1909 г. получил звание приват-доцента и после двухлетней зарубежной научной командировки (преимущественно в Германии) в течение 10 лет преподавал в Московском ун-те. К этому времени относятся первые соч. И., посвященные древнегреч. философии (Платону и Аристотелю), воззрениям Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Их итогом явилось его исследование "Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека", подготовленное им для получения магистерской степени. По результатам защиты соискателю были одновременно присуждены две ученые степени – магистерская и докторская. После революции 1917 г. И., оставаясь в Москве, включился в идейную борьбу против нового строя, что и послужило причиной его неоднократных арестов. В 1922 г. философ был арестован в шестой раз и приговорен к смертной казни, замененной высылкой из России. С 1923 по 1934 г. И. был проф. Русского научного ин-та в Берлине, активно участвовал в политической жизни рус. эмиграции, несколько лет издавал "Русский колокол. Журнал волевой идеи". Берлинский период был весьма интенсивным и плодотворным и в творческом отношении; увидели свет кн. "Религиозный смысл философии. Три речи" (1925), "О сопротивлении злу силою" (1925), "Путь духовного обновления" (1935), "Основы художества. О совершенном в искусстве" (1937), "Основы христианской культуры" (1938), а также ряд брошюр и множество статей. В 1934 г. после прихода в Германии к власти нацистов И. был уволен из Русского научного ин-та, через два года после этого последовал запрет на его преподавательскую и всякую иную общественную деятельность. Лишившись работы, философ вынужден был эмигрировать из Германии, что ему и удалось сделать в 1938 г. Обосновавшись в пригороде Цюриха, И., преодолевая трудности, постепенно вернулся к преподаванию и философским изысканиям. Помимо большого количества очерков и статей, регулярно выходивших на

протяжении ряда лет и составивших впоследствии сб. "Наши задачи" (в 2 т., 1956), он напряженно работал над завершением своих философских трудов. К их числу относятся "Аксиомы религиозного опыта" (в 2 т., 1953), три кн. философско-художественной прозы, объединенные общим замыслом и опубликованные на нем. языке в 1938–1945 гг. ("Я всматриваюсь в жизнь. Книга раздумий", "Поющее сердце. Книга тихих созерцаний", "Взгляд в даль. Книга размышлений и упований"), их издание на рус. языке не было завершено. Заканчивал И. кн. "О монархии и республике", над к-рой работал более 30 лет, готовил также к изданию "Путь к очевидности". Философские взгляды И. претерпели существенную эволюцию. Опубликованный в 1918 г. фундаментальный труд "Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека" выдвинул его в число крупных представителей рус. неогегельянства XX в. Высоко оценивая гегелевскую систему, подчеркивая ее жизненную силу, конкретность и убедительность, он видит в Гегеле прежде всего религиозного философа, интерпретируя его идеи и метод как своеобразный перевод религиозного постижения мира и человека на язык философии. В кн. "Путь к очевидности" (1957), подводящей итог философским исканиям И., он отмежевывается от гегельянства, подвергает резкой критике Гегеля за умозрительное системосозидание, холодную рассудочность, панлогизм и противопоставляет ему понимание философии, основанное на традициях отечественной философской мысли. Настоящий философ, утверждает И., должен руководствоваться следующим правилом: "Сначала – быть, потом – действовать и лишь затем из осуществленного бытия и из ответственного, а может быть, и опасного, и даже мучительного делания – философствовать" (Пуп к очевидности. С. 368). Проблемы социальной философии первоначально были на периферии философских интересов И. Однако драматические события, потрясшие Россию, резко изменили его предпочтения и устремления. Первой значительной работой, обозначившей поворот И. к социальной философии, явилась кн. "О сопротивлении злу силою". В этой кн. И. выступил с резкой критикой толстовской идеи непротивления злу и пытался обосновать мысль: несмотря на то что с христианской т. зр. зло всегда побеждается только любовью (нравственным, духовным воспитанием и т. п.), в определенных случаях, когда уже все др. способы сопротивления злу исчерпаны и не принесли успеха, правомерно применение средств внешнего принуждения, в т. ч. смертной казни и военной силы. При этом И. не освящает вынужденного обращения к силе, не возводит его в ранг добродетели – применение насилия всегда остается делом неправедным (хотя и не всегда греховным). Как вести себя при ветренее социальным и моральным злом, какими средствами противодействовать ему – дело нравственного выбора: правильный выбор может сделать только духовно и нравственно здоровая личность. Позитивное решение проблемы преодоления зла перерастает у И. в более широкую проблему формирования и воспитания высоконравственного человека, к-рая стала центральной для последующего творчества И. ("Путь духовного обновления" и др.). Духовное обновление, по И., предполагает и определенное понимание сущности человеческого бытия, опирающееся на традиции рус. религиозно-философской мысли, сходное с тем, как трактовали вопрос о смысле жизни В. С. Соловьев и Достоевский. Их роднит неприятие тех представлений о смысле жизни и назначении человека, в к-рых процесс жизни утверждается как абсолют, высшая самоценность. Вопрос о смысле жизни есть вопрос о ценностях, к-рые выше самой жизни. Иными словами, есть некий особый надфизиологический и надсоциальный смысл жизни. Одновременно И. стремится избежать и др. крайности, а именно столь сильной идеологизации жизни, к-рая ведет к отрицанию самой жизни как таковой. Противовесом этой опасности, полагает И., может быть только утверждение такого смысла жизни, к-рый был бы достижим каждым человеком в рамках его индивидуального бытия; вместе с тем, чтобы отдельный человек не растворялся в системе ценностей, он должен быть различим и важен с т. зр. самой высшей ценности. Это возможно, по мнению И., только в рамках христианской антропологии, в к-рой человек выступает носителем вечного божественного начала. Человеческую личность И. рассматривает как вместилище духовного, и прежде всего религиозного, опыта, поэтому и обновление человека нужно начинать, полагает он, не с коренной ломки социальных условий существования, но с обновления его души и воли, с формирования у него веры, убежденности в святости семьи, любви к родине, национальной гордости. Философские размышления И. стремился довести до такой степени определенности, чтобы они служили основанием для политических выводов. Отсюда глубокий и постоянный интерес И., философа "волевой идеи", к философии политики, проблемам государства и права. И. был убежденным сторонником целостности и неделимости России, сильного государства, отстаивая огромную роль государственных начал в историческом прошлом России и в ее будущем. Будущее государственности России он связывал с восстановлением в ней монархии. По его мнению, весь уклад рус. души и быта делает наиболее предпочтительным для нее монархический строй. Но И. не был

апологетом того самодержавного строя, к-рый существовал до революции (он ясно представлял пороки, присущие царизму, его ставку на грубую силу и подавление личности). Речь у него идет о новом историческом типе монархии – о самодержавной монархии как идеальном типе правового государства, в к-ром сильная самодержавная власть гармонично ужилась бы со свободой личности и признанием ценности социального и духовного творчества народа.

С о ч.: Собр. соч.: В 10 т. М., 1993–1999; Соч.: В 2 т. М., 1993–1994. Т. 1: Философия права. Нравственная философия; Т. 2: Религиозная философия; Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М., 1918. Т. 1–2; Спб., 1994; О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 5–132; Путь духовного обновления // Там же. С. 133–288; Путь к очевидности // Там же. С. 289–403; Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1954 годов. В 2 т. Париж, 1956; М., 1992; Аксиомы религиозного опыта: В 2 т. М., 2002–2003.

Л и т.: Зеньковский В. В. История русской философии Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 129–133; Полторацкий П. П. И. А. Ильин – жизненный и творческий путь. Питсбург, 1991; Лисица Ю. Т. Философские взгляды И. А. Ильина // Вопросы философии. 1990. № 6; Тихомиров Ю. А. Государственно-правовые идеи И. А. Ильина // Там же. 1991. № 8; Гаврюшин Н. К. Антитезы "православного меча" // Там же, 1992. № 4; Кураев В. И. Философ волевой идеи // Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 404–414; Миросозерцание И. А. Ильина. М., 1997; И. А. Ильин: pro et contra. Спб., 2004; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 497–509.

В. И. Кураев

ИЛЬИЧЕВ Леонид Федорович (02(15).03.1906, Екатерине дар – 18.07.1990, Москва) – специалист по вопросам идеологии и социальной философии, академик АН СССР (с 1962). Окончил Северо-Кавказский коммунистический ун-т (1930) и Ин-т красной профессуры по специальности "философия" (1937). Работал в печати (отв. секретарь и член редкол. журн. "Большевик", газ. "Правда"). Главный редактор газет "Известия" (1944–1948) и "Правда" (1951–1952). Зав. отд. печати и член коллегии МИД СССР (1953–1958), зав. отд. пропаганды и агитации по союзным республикам ЦК КПСС, затем – идеологическим отд. ЦК КПСС (1958–1961), секретарь ЦК КПСС (1961–1965), председатель Идеологической комиссии при ЦК КПСС (1962–1965), зам. министра иностранных дел СССР (1965–1989). Осн. труды И. посвящены диалектическому и историческому материализму и социологии, взаимосвязи философии, общественных наук и естествознания. Им разрабатывались вопросы идеологии, коммунистического воспитания трудящихся, борьбы с буржуазной идеологией и оппортунизмом. Исследовал проблемы внешней политики СССР и международных отношений в условиях мирного сосуществования двух противоположных социально-экономических систем.

С о ч.: О книге Ф. Энгельса "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии". М., 1940; О роли личности в истории. М., 1941; О произведении Ф. Энгельса "Анти-Дюринг". М., 1953; Прогресс науки и техники и международные отношения. М., 1958; Ленинским курсом к победе коммунизма. М., 1962; Научная основа руководства развитием общества. М., 1962; Общественные науки и коммунизм. М., 1963; Методологические проблемы естественных и общественных наук. М., 1963; Мыслитель, борец, человек (о Фридрихе Энгельсе). М., 1971; Философия и научный прогресс: Некоторые методологические проблемы естествознания и обществознания. М., 1973; Проблемы материалистической диалектики: О мировоззренческой и методологической функциях диалектики. М., 1981; Исторический материализм: Проблемы методологии. М., 1983 (в соавт.).

В. В. Суходеев

ИМЕСЛАВИЕ (ИМЯСЛАВИЕ) – направление в рус. православном богословии нач. XX в. Началом его послужила книга схимонаха Илариона "На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец через молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынников" (1-е изд. – 1907,2-е – 1910, 3-е 1912 г.), представляющая собой описание мистического опыта, особого состояния верующего во время т. наз. Иисусовой молитвы, для к-рой характерно многократное упоминание имени Христа. Восходя к святоотеческой традиции – к исихии, "умной молитве" (см.

Исихазм), она рассматривалась как живая, внутренняя беседа с Богом, как бы предполагающая его соприсутствие. Именно о таком соприсутствии и говорит Иларион: "в Имени Божием присутствует сам Бог – всем Своим существом и всеми своими бесконечными свойствами". Хотя книга Илариона не носила никакого догматического характера и являлась лишь попыткой зафиксировать собственный мистический опыт автора, она послужила поводом к возникновению богословского спора, получившего впоследствии название "Афонской смуты". Речь шла о том, является ли имя Божие Божественной сущностью либо Божественной энергией или не является ни тем ни другим, а есть чисто человеческое именование и любое обожествление имени суть идолопоклонническая ересь. Выразителем первой т. зр. и апологетом И. стал иеросхимонах афонского Пантелеймоно-ва монастыря Антоний (Булатович), утверждавший, что "всякое Имя Божие как истина Богооткровенная есть Сам Бог, и Бог в них пребывает всем существом своим, по неотделенности существа Его от действия Его". Противоположная позиция, или имяборчество, поддержанная влиятельными церковными иерархами, в частности архиепископами Антонием (Храповицким) и Никоном (Рождественским), стала, правда с оговорками, официальной т. зр. Синода. Имеславское движение было объявлено ересью, что послужило причиной насильственного выселения с Афона нескольких сот монахов, к-рые были расселены по разным российским монастырям (согласно определению Синода от 29 августа 1913 г.); с т. зр. богословской спор закончился ничем (возможно, разгром имеславцев был связан с политическими процессами внутри самой церковной иерархии). Тем не менее сама полемика получила большой отклик не только в церковной, но и в общественно-интеллектуальной жизни России: сторонниками были Иоанн Кронштадтский, архиепископ Феофан (Быстрое), ректор Московской духовной академии епископ Феодор, проф. академии М. Д. Муретов и Флоренский, члены т. наз. "Кружка ищущих христианского просвещения" Новоселов, Ф. Д. Самарин, Булгаков, Эрн, позднее – Лосев. Сама проблема имени, его истолкования как чистого явления или же как носителя некоей сущностной энергии, его онтологического смысла оказалась чрезвычайно созвучна общекультурной проблематике того времени. Понятие имени в контексте интеллектуальной жизни нач. XX в. стало в один ряд с понятием символа В. И. Иванова, понятиями явления и смысла Шпета и др. рус. гуссерлианцев. Чисто богословский спор послужил исходным материалом для создания собственно "философии имени" в работах "Мысль и язык", "Имена" и др. Флоренского, "Философия имени" Булгакова и Лосева. В разработанной рус. мыслителями философии имени речь идет о магическом характере имен как Бога, так и человека, народа. В ней анализируется связь между именем человека и событиями его жизни, его духовной сущностью, укорененность имен человеческих в народных святынях. Так, опираясь на традиционные для рус. философии идеи всеединства, Богочеловечества, соборности, Флоренский выдвинул идею всеобщего (и родового, семейного) духовного родства, предложив метод взаимного познания субъектов через это духовное сродство (см.: Флоренский П. Детям моим. М., 1992), тем самым предвосхитив открытия представителей совр. глубинной психологии (К. Г. Юнга и др.). Лосев писал: "…только в слове мы общаемся с людьми и природой… только в имени обоснована вся глубочайшая природа социальности во всех бесконечных формах ее проявления… Человек, для которого нет имени, для которого имя только простой звук, а не сами предметы в их смысловой явленнос-ти, этот человек глух и нем, и живет он в глухо-немой действительности. Если слово не действенно и имя не реально, не есть фактор самой действительности, наконец, не есть сама социальная (в широчайшем смысле этого понятия) действительность, тогда существует только тьма и безумие и копошатся в этой тьме только такие же темные и безумные, глухо-немые чудовища" (Философия имени. М., 1927. С. 9.).

Л и т.: Антоний (Булатович). Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913; Эрн В. Ф. Спор об Имени Божием// Христианская мысль. 1917, № 9; Булгаков С. Н. Афонское дело // Русская мысль. 1913. Сентябрь; Он же. Философия имени. Париж, 1953. С. 217–225; М., 1997; Флоренский П. А. Имесла-вие как философская предпосылка // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т,2, С. 281–333; Лосев А. Ф. Философия имени//Из ранних произв. М., 1990. С. 9–192.

А. И. Резниченко, Н. С. Семёнкин

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК (ИФ РАН) – центральное научно-исследовательское учреждение страны, ведущее исследования по осн. философским дисциплинам. Непосредственными предшественниками И. ф. являются философская секции созданной в 1918 г. Коммунистической (до 1924 г. – Социалистической) академии, выделившаяся в нач. 1927 г. из существовавшей с

1924 г. секции научной методологии, внутри к-рой функционировала группа научной философии (секцию возглавил Деборин), а также Ин-т на; философии, созданный в 1921 г. под руководством первого директора Шпета при ф-те общественных тогдашнего 1-го Московского государственного ун-та 1924 г. ин-т вошел в Российскую ассоциацию научно-следовательских ин-тов общественных наук – РАНИО 23 октября 1928 г. на совместном заседании бюро философской секции Комакадемии и коллегии Ин-та научной философии было принято решение об объединении секции и ин-та и сосредоточении научно-исследовательских работ по философии при Комакадемии. Затем послед(ь вало еще одно решение о создании Ин-та философия Комакадемии – постановление ЦИК СССР от 24 апрега 1929 г. Эту последнюю дату руководство И. ф. приняло! 1979 г. за исходную, отметив его 50-летний юбилей, хои фактически ин-т начал функционировать уже в конце 1921 г., когда определилась его структура, были намечены и обнародованы его первые планы, в частности оставшийся не осуществленным из-за сталинских погромов на философском фронте" проект 5-томной "Философской энциклопедии" (см.: Вестник Коммунистической академии. 1928. № 30 (6). С. 268–279; см. также: Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования в X-XX вв. Неизвестное, забытое (публикации и сообщения). М, 1992. С. 165–187). Одним из результатов философской "дискуссии" 1931 г. с т. наз. "меньшевиствующими идеалистами" явилось слияние И. ф. Комакадемии с вновь созданным Ин-том красной профессуры философии (И. ф. существовал под названием "Научно-исследовательская часть Комакадемии"). В сер. 1932 г. И. ф. вновь становится самостоятельной научно-исследовательской единицей в рамках Комакадемии. В 1936 г. вместе с др. ин-тами ликвидированной Комакадемии он вошел в систему АН СССР (с 1992 г. входит в систему Российской Академии наук). Первоначально И. ф. мыслился как своего рода небольшая философская академия, состоявшая из действительных членов, чл. – корр., штатных (старших и младших) и нештатных сотрудников. Среди действительных членов ин-та кон. 20-х гг.: И. И. Агол, Аксельрод, Асмус, Г. К. Баммель, А. И. Варьяш, В. П. Волгин, Б. И. Горев, Деборин, Н. А. Карев, Луппол, Д. Б. Рязанов, Я. Э. Стэн, А. К. Тимирязев, О. Ю. Шмидт и др. Определенный авторитет ин-ту придавало то обстоятельство, что в состав его действительных членов входили тогдашние влиятельные политические деятели Адоратский, Бухарин, П. Н. Лепе-шинский, В. И. Невский, М. Н. Покровский. В момент оформления философской секции в ней работали всего 4 штатных научных сотрудника из примерно 40 членов секции. В 1929 г. их стало 8. К моменту вхождения ин-та в систему АН СССР число научных сотрудников возросло всего лишь до 35-^-0 человек. Только с 50-х гг. И. ф. превратился в научное учреждение с кадровым составом, способным вести исследования по различным философским дисциплинам. В последние годы в И. ф. работало примерно ок. 300 научных сотрудников. Научная структура И. ф. периодически совершенствуется. Она состоит из 6 отделов, каждый из к-рых включает в себя ряд секторов. 1. Отдел эпистемологии и логики (сектора: теории познания, эволюционной эпистемологии, социальной эпистемологии, логики). 2. Отдел философских наук и техники (сектора: философских проблем естествознания, междисциплинарных проблем научно-технического развития, философских проблем истории науки, центры: методологии и этики науки, био и экофилософии). 3. Отдел социальной и политической философии (сектора: социальной философии, философских проблем политики, истории политической философии, философии российской истории, философии хозяйства). 4. Отдел аксиологии и философской антропологии (сектора: этики, эстетики, философии религии, аналитической антропологии, истории антропологических учений, центры: изучения социокультурных изменений, философских исследований идеологических процессов). 5. Отдел комплексных проблем изучения человека (сектора: гуманитарных экспертиз и биоэтики, методологии междисциплинарных исследований человека). 6. Отдел историко-философских исследований (сектора: истории зап. философии, совр. зап. философии, вост. философий, истории рус. философии). 7. Издательский отдел. С 1988 до 2006 г. директором И. ф.

был Стёпин, с 2006 г. – Гусейнов. Названные отделы и сектора определяют осн. направления и проблематику научной деятельности И. ф. За последние годы достигнуты важные результаты фундаментальных и прикладных исследований. Так, разработана концепция эволюционно-информационной эпистемологии, ориентированной на синтез совр. эволюционных представлений и моделей переработки информации. Проведены философские исследования искусственного интеллекта с использованием моделей робототехники и когнитивной науки. Проанализировано возникновение феномена технонауки и техноценозов. Установлена прямая связь между логикой и простыми числами, выявлены структурализация простых чисел и закон порождения классов простых

чисел. Показаны формы приложения синергетики к проблемам образования, познания и управления, а также к прогнозированию социальных процессов в России. Проведено комплексное исследование общецивилизационных оснований духовного опыта России. Проанализированы отечественные философские традиции (почвенничество, славянофильство, западничество, евразийство, русский авангард, космизм) в их взаимодействии с зап. культурой. Определены логические основания диалога с представителями вост. культур. Выявлено существование в России в течение столетия (с 30-х гг. XIX до 30-х гг. XX в.) религиозно ориентированной эстетики, разработанной на основе софиологии и теургии. Исследовано религиозно-философское наследие митрополита Никифора (XII в.). Уточнена типология новых религиозных движений, ареалы их распространения в совр. России. Дана критика редукционизма в понимании религии, предложена классификация понятия веры. По результатам всероссийского мониторинга (1990–2006 гг.) раскрыто противоречивое взаимодействие общечеловеческих, традиционных и совр. ценностей в общественном сознании россиян. Разработаны социальные индикаторы проблемы справедливости: защищенность человека в об-ве, гражданская исполнительность и гражданское участие, характер соотношения распределяющей и уравнивающей справедливости. Впервые разработана методология антропологического анализа литературы. Исследован феномен непрямого выражения смысла в языке. Выявлены формы неизоморфной корреляции смысловых и языковых структур. Проведена работа по адаптации этических стандартов биомедицинских исследований к российским условиям; в сотрудничестве с юристами и медиками разработан проект закона о защите прав и свобод человека, участвующего в биомедицинских исследованиях. Впервые написана история аксиологической мысли от Афинской школы до 30-х гг. XX в., дана критика стереотипных представлений в аксиологии. Завершен совместный с Марбургским ун-том (ФРГ) исследовательский проект четырехтомного нем. – рус. издания сочинений И. Канта. Ведется работа по созданию учебников нового поколения, в т. ч. для кандидатского экзамена по истории и философии науки. Опубликованы учебники по эстетике, истории культурологии, истории арабо-мусульманской философии и др. В 1929–2006 гг. И. ф. выпущено в свет св. 2000 коллективных трудов, индивидуальных исследований, изданий соч. классиков философии и др. философских первоисточников.

И. ф. является крупным центром подготовки философских кадров. Так, с 1939 по 1980 г. в нем защищено более тысячи докторских и кандидатских диссертаций. И. ф. – головное учреждение, координирующее философскую работу в стране. Под его эгидой проходили общесоюзные философские совещания, конференции и симпозиумы. Ин-т выступал организатором и координатором участия философов страны в международных философских конгрессах.

Л и т.: Научные труды Института философии: Библиографический список за 1929–1978 гг. М., 1979; Диссертации, защищенные в Институте философии АН СССР (1939–1980 гг.): Библиографический указатель. М., 1983; Научные труды Института философии АН СССР: Библиографический список (1978–1983 гг.). М., 1985; Научные труды Института философии: Библиографический список за 1984 (М., 1985), за 1985 (М., 1986), за 1986 (М., 1987), за 1987 (М., 1989), за 1988 (М. 1990), за 1989 (М., 1991); Панкратова П. Институт философии Академии наук СССР // Философская энциклопедия: В 5 т. М., 1962. Т. 2. С. 280–281; Козин П. Ф., Пустарнаков В. Ф, К юбилею Института философии АН СССР // Вопросы философии. 1979. № 5:; Лекторский В. А., Стёпин В. С. Институту философии – 70 лет // Там же. 1999. № 10; Отчет о научной работе Института философии РАН за 2006 год. М., 2007.

А. Г. Мысливченко, В. Ф. Пустарнаков

ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ (лат. intelligens – понимающий, мыслящий) – слой образованных и мыслящих людей, выполняющих функции, к-рые предполагают высокую степень развития интеллекта и профессиональной образованности. Слово "И." в этом смысле было предложено рус. писателем П. Д. Боборыкиным, к-рый назвал ее "высшим образованным слоем общества" (1866). В рус, а затем и западноевропейской мысли это слово быстро вытеснило понятие "нигилист", введенное И. С. Тургеневым, и понятие "мыслящий пролетариат" ("образованный пролетариат"), известное по статьям Писарева. Краткий Оксфордский словарь определяет И. как "ту часть народа (в особенности русского), которая стремится к независимому мышлению". В рус. литературе XIX–XX вв. заметна тенденция к идеализации И. как решающей силы в духовном развитии человечества, как носительницы истины и нравственного судьи. Хронологические рамки возникновения рус. И. остаются предметом дискуссий.

Называются: 2-я пол. XVIII в. (М. М. Шгргмге, Берви-Флеровский), "замечательное десятилетие" (40-е гг. XIX в.), крестьянская реформа (60-е гг. XIX в.). Особый смысл придало проблеме И. народничество. Его теоретики видели в И. внесословное общественное образование, служащее идеалам общечеловеческой правды, справедливости и истины. Интеллигент должен (идея долженствования довлела над сознанием народничества) развить способности к критическому мышлению, воспитать в себе, чтобы быть полезным народу, качества интеллигентности. Рус. И. имеет целью преобразование об-ва и сознания народа в духе социалистического идеала {Социалистическая мысль). Лавров и Михайловский утверждали, что предварительным условием восприятия этого идеала является нравственное совершенствование интеллигента: выработка характера, в особенности чувства собственного достоинства, неприязнь к политическому деспотизму и т. п. Ткачев, Морозов и др. лидеры революционного народничества оценили эту теорию как аполитичную. Радикальная И., по их мнению, должна использовать благоприятную для нее социальную ситуацию: буржуазия слаба, крестьянство пассивно, рабочий класс малочислен, самодержавие "висит в воздухе". Поэтому И. должна взять на себя роль застрельщика социальной революции. Теоретическое обоснование этой идеи было развито в анархическом социализме М. А. Бакунина, "вольном коммунизме" Кропоткина, волюнтаристском социализме Ткачева и в др. версиях народнического социализма. Вариантом данной идеологии была концепция террористической революции Морозова, к-рая противопоставлена массовой революции с ее возможными жертвами. Идеализированное представление об И., ее социальных функциях было подвергнуто резкой критике Данилевским и в особенности К. Н. Леонтьевым. Рус. интеллигенты, по определению Леонтьева, самые наивные и доверчивые ко всему, что они считают новым и что имеет зап. происхождение ("обезьяны прогресса"). Между тем, считал он, на Западе возобладал самый худший сорт людей — буржуа, Никакой социальной справедливости и общественной нравственности нельзя ожидать от промышленных и банковских воротил. Российская же И. суетится, стараясь подсунуть рус. мужику "западное просвещение", в к-ром он ничуть не нуждается. Отсюда естествен разлад между мужиком, защищающим свой сложившийся веками уклад жизни, и И., не знающей толком, чего она хочет; поэтому-то "русский народ интеллигенцию не любит". А раз так, то не народ обязан подняться до интеллигентного миропонимания, а И. до народного идеала, делает вывод Леонтьев. Рус. марксисты подчеркивали зависимость И. от интересов и потребностей осн. классов об-ва: "Интеллигенция потому и называется интеллигенцией, что всего сознательнее, всего решительнее и всего точнее отражает и выражает различие классовых интересов и политических группировок во всем обществе" (Ленин). В России, по их представлению, сложилась буржуазная, мелкобуржуазная и социалистическая И., политически (партийно) ориентированная (монархическая, либерально-кадетская, эсеровская, анархистская, большевистская, меньшевистская). После Октября 1917 г. была формально признана прогрессивная роль старой И. в образовании и воспитании новой И. Перед И. ставилась задача: в ходе культурной революции преодолеть вековую отсталость, в пер-1 вую очередь безграмотность и малограмотность значительной части крестьянства. И. быстро росла количественно и качественно, однако ее творческий потенциал сдерживался и деформировался из-за узкоидеологического подхода к целям ее деятельности. И. ("прослойке", по определению Сталина) навязывались каноны дог- \ матического мышления. Инакомыслие пресекало" административными средствами. Следствием были процессы над неугодными, репрессии, эмиграция части интеллигентов, появление диссидентов и т. п. Против перенесения партийно-политических оценок и "классовых интересов" в сферу философии и национальной духовное культуры выступали еще "Вехи" (1909). Авторы сб. Бер-\ дяев, Булгаков, П. Б. Струве, Гершензон, Кистяковский А. С. Изгоев, Франк писали о тяжелых последствиях для России и ее культуры нигилизма, интеллигентской партийно-политической разобщенности, подавляющей нравственность, духовную свободу и суверенность личности. Мыслители рус. послеоктябрьского зарубежья одними из первых в XX в. осознали необходимость учета отрицательного исторического опыта, породившего угнетателей И. из ее же собственных рядов. Федотов в "Письмах о русской культуре" (1938–1939) выдвинул идею создания нового образца И. — "новой элиты", к-рая должна преодолеть безнациональное отщепенчество прежней И., проникнуться пониманием своей национальной духовно культурной миссии, не отрываясь от общеевропейских корней. И. А. Ильин выдвинул концепцию духовного возрождения рус. народа, основанную на понимании того, что "Россия есть живой организм", к-рый не поддается, как показал опыт XX в., переустройству по некритически заимствованным зап. стандартам. В "Наших задачах" (1948–1954) Ильин показал, что возрождение И. состоится лишь на основе безусловного отказа от укоренившихся в ее среде приобщения к "политической кривде", "политическому доктринерству",

бездумному экспериментаторству, никак не учитывающему реалии и опыт России. В "Русской идее" (1946) Бердяев утверждал, что осн. проблемы рус. мысли XIX и нач. XX в., выработанные И., стремившейся к "целостному миросозерцанию, в котором правда-истина будет соединена с правдой-справедливостью", свидетельствуют о "существовании русской идеи, которая соответствует характеру и призванию русского народа". Марксисты (Плеханов, Ленин, Луначарский, Грамши и др.) жизнеспособность и назначение И., как наиболее просвещенной части об-ва, связывали с ее служением народу, гуманистическим и социалистическим идеалам.

Л и т.: Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990; Из глубины. Сборник статей о русской революции. М., 1991; Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли: В 2 т. 5-е изд. М., 1918; М., 1997; Виппер Р. Ю. Два типа интеллигенции и другие очерки. М., 1912; Овсянико-Куликовский Д. Н. История русской интеллигенции. Ч. 1–3.6-е изд. // Собр. соч. М., 1924. Т. 7–9; Интеллигенция. Власть. Народ: Антология. М., 1993; Русская интеллигенция: история и судьба. М., \999,Пана-рин А. С. Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века. М., 1998; Ширинянц А. А. Вне власти и народа: Политическая культура интеллигенции России XIX – нач. XX века; Malia M. What is the Intelligentsia // Russian Intelligentsia. N. Y., 1961; Pipes R. The Historical evolution of the Russian Intelligentsia. Daedalus, Boston, 1960. Vol. &9;RaeffM. Origins of Russian Intelligentsia; The 18-th century Nobility. N. Y., 1966; Pamper Ph. The Russian Revolutionary Intelligentsia. N. Y., 1970.

В. А. Малинин, А. А. Ширинянц

ИНТУИТИВИЗМ – направление в рус. философии, возникшее в самом начале XX в. Крупнейшие представители – Н. О. Лосский и Франк. И. - гносеологическое учение, базирующееся на принципе непосредственного знания. В своих осн. истоках рус. И. восходит к древним традициям религиозно-философской мистики, проповедовавшей возможность слияния человеческого духа с Богом еще в этой земной жизни. Среди ближайших, родственных И. философских течений и отдельных мыслителей Лосский и Франк называли философию "здравого смысла" шотландской школы XVIII–XIX вв., учения Шеллинга, Гегеля, славянофилов, австрийского философа Ф. Брентано, В. С. Соловьева, имманентную философию, бергсонианство, американский неореализм. Согласно И., человеку доступно прямое постижение истины о мире и вещах, минуя при этом как различные второстепенные формы чувственного познания (ощущения, восприятия, кантовские явления "вещей в себе" в сознании познающего субъекта), так и сомнительные, оторванные от живой действительности мыслительные спекуляции рассудка. Подобного рода антисенсуализм и иррационализм были продиктованы стремлением создать последовательно "реалистическое миросозерцание", полностью свободное от субъективного идеализма, психологизма и агностицизма. По словам Лосского, непроходимая пропасть между знанием и бытием вырастает всякий раз, когда процесс познания сводится к контактно-дистантным воздействиям объекта на сознание человека. В результате человек "познает не внешний мир", а полученные от него вторичные воздействия в виде ощущений, впечатлений, идей и т. п., что приводит, по словам Франка, "к искусственному удвоению мира", к его расщеплению на предметы и их познавательные копии-ощущения. И. отказался от распространенного отождествления субъекта познания как с человеком в целом, так и со взятым в отдельности его сознанием. Познающий субъект, в понимании Лосского, – это некая метафизическая точка, духовно-волевой центр. Благодаря сверхпространственной и сверхвременной природе человеческое "я" может возвышаться над потоком бытия и обозревать его. По мнению Франка, "вневременность" есть первичная, логически неустранимая черта сознания, без к-рой мы были бы "с головой погружены в настоящий миг". Лосскому принадлежит "оригинальное", по оценке исследователей И., учение об объекте познания, позволившее ему решить проблему ощущений, отобрав у них роль единственного и крайне ненадежного источника познания, но одновременно подтвердив их объективный характер. Весь внешний мир "не-я" Лосский условно подразделял на две неравные части: "внетелесный транссубъективный мир" (окружающие человека предметы) и "внутрителесный транссубъективный мир" (человеческое тело, др. словами – "макросубъект", в отличие от духовного "микросубъекта"). Соответственно ощущения (цветовые, вкусовые, слуховые и пр.) Лосский определял как состояния низших центров нервной системы, возникающие под влиянием внешних воздействий. Субъект может свободно, напрямую и в чистом виде познавать как свои ощущения, так и вызывающие их внетелесные предметы, минуя столь нежелательное для И. посредничество

первых. Франк прибегнул к др. решению проблемы чувственного опыта, что обусловило более радикальный характер его антисенсуализма: "Ощущение есть вообще не гносеологический, а исключительно психологический термин, которому в теории знания нет места" (Предмет знания. С. 31). Согласно И., субъект и объект сохраняют полную самостоятельность. По Лосскому, не существует никакой субординации ни субъекта предмету, ни предмета субъекту, обе стороны по своему бытию остаются независимыми друг от друга. Вместе с тем между ними не только нет к.-л. непреодолимых "перегородок", сильно затрудняющих или вообще делающих невозможным познание истины о мире, но вовсе отсутствует даже подобие некоего вуалеобраз-ного, полупрозрачного экрана. Все элементы и стороны мира находятся в состоянии мистического взаимопроникновения и взаимодействия. "Все имманентно всему" – гласил важнейший постулат И. Лосского. Функцию соединительного звена между субъектом и объектом выполняла у него "гносеологическая координация" – особое "чисто теоретическое" и "духовное" допознаватель-ное отношение человеческого "я" к внешним предметам, делающее их "доступным сознанию", но еще не создающее к.-л. знания о них. Оно и воплощает в сфере познания ту всеобщую имманентность, что царит в мире, благодаря объединяющему началу Верховного Разума. Главная цель И. состояла в том, чтобы максимально сблизить знание с бытием, "нисколько при этом не нарушая прав бытия". Это достигалось путем предельной онтологизации опыта, первым шагом к к-рой было подчеркнутое провозглашение самих предметов источником познания и полный отказ от использования в качестве такового разного рода вторичных феноменов сознания. Собственно процесс познания, согласно И., начинается с "актов знания", направляемых субъектом на определенный фрагмент действительности в зависимости от его практических или теоретических интересов и потребностей. Лосский насчитывал три осн. вида "актов знания": внимание, различение и сравнение, в результате к-рых окружающая человека "жизнь, не утрачивая своей реальности, превращается в представляемую жизнь, в представление (или понятие)". Полученное знание и есть интуиция – непосредственное созерцание реальности, имманентное проникновение в содержание предмета. "Сознание освещает (сознает, познает) противостоящее ему бытие непосредственно, не путем копирования его внутри себя (дуалистический реализм), не путем иллюзии, заставляющей его принимать внутреннее свое содержание за внешнее (феноменализм и идеализм), а путем подлинно-познавательного овладения вне его стоящим бытием" (Франк С. Л. Введение в философию в сжатом изложении. С. 35). Лосский утверждал, что в интуиции весь мир "со всеми своими элементами и связями между ними непосредственно дан познающему субъекту". Однако "полное совпадение сознания с бытием" осуществимо, подчеркивал Франк, "лишь в отношении божественного сознания". Для человека же, указывал Лосский, "всякий уголок мировой жизни оказывается поистине бесконечным", что, впрочем, не означало препятствия для обладания истиной, делая процесс познания поступательным. В рус. И. существовали разные подходы в описании феномена интуиции. По Франку, интуиция – это кратковременное, "внезапное просветление", трудно поддающееся сознательному управлению и невыразимое в вербально-символической форме, за исключением, быть может, художественно-изобразительных средств искусства. В обыденной жизни, а также научной деятельности человек преимущественно пользуется услугами "отвлеченно-логического" познания, к-рое пытается, руководствуясь "воспоминанием об исчезнувшей интуиции, по очереди, член за членом, воссоздать в последовательном движении ее многообразие", причем такого рода понятийное мышление неадекватно и схематично. Франк различал два рода интуиции: созерцательную (знание-мысль) и живую (знание-жизнь). Первая, лежащая в основе логического мышления, несовершенна, неполна и даже "ложна", поскольку приобщает человека лишь к одной, "вневременной форме" абсолютного бытия (см. Идеал-реализм). В живой интуиции, соответствующей начальному этапу процесса познания, сохраняется невыразимое "качество целостности или жизненности, присущее самому предмету". Лосский толковал понятие интуиции гораздо шире. Он ставил задачу устранить противоположность рационального и иррационального путем полной интуитивизации процесса познания. При этом он различал три вида интуиции, способных давать истину об определенных, лежащих в пределах их компетенции объектах: чувственную – о телесно-психических состояниях субъекта; интеллектуальную – об идеальных основах, принципах и законах бытия; мистическую – о "металогических" сферах бытия, Боге. Причем любое полученное на основе интуиции единично-дискретное или даже абстрактно-формальное суждение и понятие не становится от того неадекватным или ложным. Верная, отвлеченно-логическая мысль – законное дитя интуиции. В И. истина отождествлялась с бытием и достигалась единственно в том случае, если знание складывалось "только из элементов самого объекта". Осн. свойствами истины Лосский считал ее общеобязательность, абсолютность, тождество и вечность, т. е. полную

независимость "от познающего индивидуума" и "времени". Он разрабатывал также учение о "психологическом" критерии истины, к-рый заключался в особом чувстве "объективности" и "принудительности", исходящих от предмета и его связей, и служил подтверждением того, что окрашенные этим чувством элементы знания вполне объективны по своей природе. Противоположное чувство "субъективности" означало, что субъект уклонился в сторону самодеятельного синтеза истины. "Верховным" же критерием истины в И. выступала "наличность познаваемого предмета в знании, самосвидетельство его о себе". Идеи рус. И. развивали философы Болдырев, Левицкий, Кожевников. По мнению Лосского, учение Лосева во многих отношениях представляет собой разновидность И. В 1926 г. в Москве вышел философский сб. "Пути реализма". Его авторы Б. Н. Бабынин, Ф. Ф. Бережков, А. И. Огнёв и Попов разрабатывали теорию "интуитивного реализма". В послевоенной Словакии под прямым влиянием И. Лосского возникла интуитивно-реалистическая школа (П. Гула, И. Диеш-ка, М. Хладны-Ганош).

Лит.: Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. Спб., I 1906; Он же. Введение в философию. Спб., 1911; Он же. I Основные вопросы гносеологии. Пг., 1919; Он же. Чувствен-; ная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938, М., 1995; Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915; Он же. Введение в филосо- 1 фию в сжатом изложении. Пг., 1922; Он же. Реальность и I человек. М., 1997.

Н. Н. Старченко

ИОАНН САН-ФРАНЦИССКИЙ (в миру Дмитрий Алексеевич Шаховской, князь) (23.08(5.09). 1902, Москва -30.05.1989, Сан-Франциско) — поэт, писатель, литературный критик, философ и богослов. В 1915 г. поступил в Александровский лицей, к-рый не закончил из-за начавшейся революции. В 1918–1920 гг. принимал участие в Гражданской войне на юге России, с 1920 г. — в эмиграции. В 1922 г. поступил на экономическое отд. Лувенского ун-та (Бельгия), а затем перевелся на историческое отд. философско-словесного ф-та. В 1925–1926 гг. издавал журн. "Благонамеренный", к сотрудничеству в нем привлекаются И. А. Бунин, В. Ф. Ходасевич, А. М. Ремизов. М. И. Цветаева, Г. В. Адамович, Мочульский и др. В 1926 г. на Афоне принял монашеский постриг и был наречен Иоанном, после чего поступил в Рус. духовную академию в Париже, где под рук. Булгакова подготовил богословский доклад "Об именах Божиих". В 1932 г. митрополит Евлогий назначил И. настоятелем Свято-Владимирской церкви в Берлине, где он и оставался до весны 1945 г. В январе 1946 г. после короткого пребывания в Париже переехал в США, где сначала был священником в Лос-Анджелесе, потом епископом Бруклинским и, наконец, епископом и архиепископом Сан-Францисским. Ни одна из теоретических работ И., как правило, не обходится без философско-критического анализа отдельных произв. или творчества в целом того или иного рус. писателя. Наибольшее внимание его привлекает творчество Толстого и Достоевского. В кн. "К истории русской интеллигенции" содержатся разд. "Революция Толстого", "Великий Инквизитор Достоевского". Толстой и Достоевский олицетворяют для И. как бы два полюса рус. интеллигенции в ее отношении к Иисусу Христу и православной церкви. "Философско-социальные и моралистические идеи Толстого, — пишет он, — вытекали из его установившегося в конце 70-х годов миросозерцания. В этих идеях, какова бы ни была их тема, Толстой почти всегда высказывает правду одновременно с неправдой. Неправду — в правде и правду — в неправде. Религиозная неправда его оплетается вокруг его религиозной правды, как лиана вокруг дерева, и иссушает дерево. Правда христианская, как зеленый плющ, обвивается вокруг мертвого дерева толстовских идей и придает этому дереву цветущий вид" (с. 267). "Идеологическая работа" Толстого по разложению рус. государственности и подрыву православной веры, приходит к выводу И., была разрушительнее "многих революционных пироксилинов и динамитов". Достоевский, в противоположность Толстому, не породил "изма", он свободен от партийности, свободен от всех и открыт всем. "В сущности, — пишет И., - весь мир уже находится в "Обществе Достоевского" (с. 523). На какую бы тему ни писал И., в центре его раздумий — судьба России и рус. народа в XX в. "Атеистический максимализм, — по его словам, — вышел не только из иностранных недр; он выполз, вылетел, как саранча, из собственной русской греховности и материалистичности… И мы, пастыри Русской Церкви, может быть, более всех виновны в том, что не защитили своего стада от волков воинствующего атеизма" (с. 404). Трагическим символом России И., как и Чаадаев, считает безгласный и расколотый "царь-колокол". "Предвестие о падении православной России прозвучало над страною в падении Царя-Колокола… — пишет он. — Этот

лежащий во прахе Царь-Колокол Кремля остается до наших дней символом недостигнутой цели русского народа".

С о ч.: Собр. избр. трудов. Нью-Йорк – Париж, 1965–1977. Т. 1–5; Избранное. Петрозаводск, 1992 (все цитаты – по этому изданию); К истории русской интеллигенции: (Революция Толстого). М., 2003.

Л и т.: Бердяев Н. А. О гордости смиренных. Ответ иеромонаху Иоанну // Путь. 1931. № 31; Зеньковский В. В. Рецензия на книгу "Записки о любви к Богу и человеку" // Вестник РСХД. 1959. № 53.

В. В. Сапов

ИОВЧУК Михаил Трифонович (6(19).] 1.1908, д. Заужовье, ныне Кобринского р-на Брестской обл. – 9.01.1990, Москва) – историк рус. философии. В 1931 г. окончил философское отделение Академии коммунистического воспитания. С 1933 по 1936 г. работал начальником политотдела совхоза в Белорусской ССР, в 1936–1939 гг. руководил кафедрой диалектического материализма и ленинизма в Московском химико-технологическом ин-те им. Д. И. Менделеева. Защитил кандидатскую диссертацию о философских и социально-политических взглядах Белинского. С 1939 по 1941 г. работал в Исполкоме Коминтерна, ас 1941 по 1947 г. – в Управлении пропаганды и агитации ЦК ВКП(б). В эти годы И. стал вести занятия по истории русской философии в Высшей партийной школе при ЦК ВКП(б) и в соавторстве с Васецким в 1941 г. опубликовал стенограммы лекций "Развитие материалистической философии в России в XVIII–X1X веках", а затем и кн. "Очерки по истории русского материализма XVIII и XIX веков" (М., 1942). В 1943 г. по инициативе И. на философском ф-те МГУ была создана кафедра истории рус. философии, к-рой он руководил до 1947 г. В 1943 г. в журн. "Большевик" была опубликована ст. В. С. Кружкова и Федосеева "Основные черты русской классической философии XIX века". Данная в ней оценка философии революционных демократов как "классической русской философии" XIX в. стала официальной, ряд советских историков философии, в т. ч. И., стали доказывать, что философские воззрения Белинского, Герцена, Чернышевского, Добролюбова и др. революционных демократов – это особого рода философский материализм, включающий в себя диалектические идеи и неразрывно связанный с идеями социализма и революции. В работах И. подчеркивался более зрелый характер философии рус. революционных демократов по сравнению с западноевропейской философией 1 – й пол. XIX в. и ее близость по мн. позициям к взглядам основоположников марксизма. В 1946 г. И. защитил докторскую диссертацию "Из истории русской материалистической философии XVIII–XIX веков" и был избран че-ном-корр. АН СССР. В 1947–1949 гг. был секретарем ЦК КП Белоруссии по пропаганде и агитации. В 1949 г. отозван из Минска и направлен в Свердловск, где был назначен зав. кафедрой диалектического и исторического материализма Уральского ун-та. В 1953 г. И. был утвержден зав. кафедрой философии АН СССР и переехал в Москву. С 1955 г. – проф. философского ф-та МГУ; участвовал в подготовке "Очерков по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР" (в 2 т. М., 1955–1956). В 1958 г. стал организатором и первым заведующим (до 1963 г.) кафедры истории марксистско-ленинской философии философского ф-та МГУ; одновременно работал зав. сектором в Ин-те философии АН СССР; участвовал в качестве автора и члена редколлегии в подготовке "Истории философии" (в 6 т.), "Истории философии в СССР" (в 5 т.) и "Философской энциклопедии" (в 5 т.). С 1958 по 1970 г. И. был главным редактором журн. "Философские науки. Научные доклады высшей школы". В 1970–1978 гг. – ректор Академии общественных наук при ЦК КПСС. Под его редакцией вышли избр. философские соч. Белинского, Герцена, Огарева, Добролюбова, Плеханова. Автор ряда работ по истории рус. философии, методологическим проблемам истории всемирной философии, проблемам исторического материализма, вопросам теории культуры и др.

Соч.: Белинский. Его философские и социально-политические взгляды. М., 1938; Великий демократ и патриот русского народа. (К 50-летию со дня смерти Н. Г. Чернышевского). Киев, 1940 (в соавт.); Основные черты русской классической философии XIX века. М., 1945 (2-е изд. – Минск, 1949); Философские и социологические взгляды Н. П. Огарева. М., 1957; Г. В. Плеханов и его труды по истории философии. М., 1960; Ленинизм, философские традиции и современность. М., 1970 (2-е изд. -1982); Г. В. Плеханов – трибун воинствующего материализма // Философско-литературное наследие Г. В. Плеханова. М., 1973. Т. 1. С. 8 – 22; Плеханов. М., 1977 (в соавт.).

Л и т.: Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2. С. 311; Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. 4-е изд. М., 2002. С. 384.

А. Т. Павлов

ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ (в миру Иван Санин) (12.11.1439, м. Язвище, близ Волоколамска – 9.09.1515, Иосифо-Волоколамский монастырь) – глава церковно-политического течения, сторонники к-рого получили название по его имени – иосифляне. В историю рус. церкви он вошел как непримиримый противник ереси жидовствующих и нестяжателей. В 1591 г. причислен к лику православных святых. И. В. происходил из волоколамских дворян. С детских лет он был приучен к церковной службе, в двадцатилетнем возрасте пришел в монастырь в Боровск к игумену Пафнутию, воспитавшему его в духе "послушания без рассуждения". Умирая, Пафнутий избрал его своим преемником. Убедившись в невозможности изменить сложившийся строй монастырской жизни, И. В. покидает Боровск и с частью своих единомышленников в 20 верстах от Волоколамска учреждает монастырь, к-рый скоро получает известность своим высоким иноческим уставом, аскетической строгостью монашеского общежития. Монахи не имели права иметь в личной собственности даже икон, все обязаны были трудиться, ибо считалось, что праздность – от дьявола. Не все послушники выдерживали такую суровую жизнь, но оставшиеся становились ревностными учениками И. В. Выше всего он ставил внешний порядок и послушание, т. е. страх Божий, а не внутреннее убеждение, ибо полагал путь от внешнего к внутреннему единственно возможным путем к Богу. "Прежде о телесном благообразии и благочинии попечемся, потом же и о внутреннем хранении", – утверждал он. Монашескую жизнь И. В. рассматривал как особого рода социальное служение. Монастырь, считал он, есть своего рода центр всей окрестной жизни, проводник справедливости и милосердия. Все богатства монастыря, его села и земли должны быть средством для благотворительности. Для окрестного населения монастырь, учрежденный И. В., являлся источником хозяйственной помощи. Во время голода продовольственные запасы монастыря раздавались голодающим, а в его стенах устраивался приют для сирот. Социальное служение монастырей требовало немалых средств, и потому И. В. активно выступал против нестяжателей, за сохранение монастырского землевладения. Только его активное вмешательство на соборе 1503 г. позволило нейтрализовать требование старцев Нила Сорского и Паисия Ярославова о ликвидации монастырского права на землю. Идея социального призвания церкви побуждала И.В. к активному участию в государственных делах. В 1507 г. он переходит под покровительство "государя всея Руси" великого князя Московского, рассматривая его власть как наиболее могущественный гарант стабильности монастырского землевладения. Идея превосходства "священства" над "царством" осложняла политику в отношении к светской власти. Он считал ее зависимой от Закона Божия, только подчинение государя заповедям делало его власть законной. Неправедный, "строптивый" государь не государь вовсе, "не Божий слуга, но диавол и мучитель". Однако в самодержавной власти И. В., особенно после перехода под покровительство великого князя, стал видеть источник социальной дисциплины и порядка. Призвание светской власти он усматривал в попечительстве над монастырями и церковью, и потому залог процветания церкви виделся ему в укреплении самодержавия. Отдавая приоритет внешнему порядку, строгому выполнению монастырского устава, И. В. много внимания уделял строительству храмов, церковному убранству, писанию икон. Будучи приверженцем суровой дисциплины, он не терпел никаких отклонений от установленного церковью порядка и выступал за жестокое преследование еретиков. Даже покаявшиеся еретики, по мнению И. В., не заслуживали снисхождения, заточение в темницу – единственный исход для них, упорствующие же в своих заблуждениях заслуживали только смерти. Христианское милосердие к отступникам от веры он считал недопустимым.

С о ч.: Просветитель, или Окончание ереси жидовствую-щих. 4-е изд. Казань, 1903; Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959.

Лит.: Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель // Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959; Он же. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. М.; Л., 1960; Казакова Н. А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI в. Л., 1970; ЗамалеевА. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987; Громов М. К, Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990; Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990;Громов М. Н, Мильков В.

В. Идейные течения древнерусской мысли. Спб., 2001.

А. Т. Павлов

ИОСИФЛЯНЕ — сторонники и последователи Иосифа Волоцкого. Как церковно-политическое течение иосифлянство сложилось в кон. XV — нач. XVI в. и окончательно сформировалось в идеологию рус. православной церкви, стоявшей на почве союза с великокняжеской властью, в первые два десятилетия XVI в. И. выдвигали на первый план не внутреннее духовное совершенствование личности, не свободу духа, а социальную миссию религии и церкви как организующего начала человеческого общежития. Отсюда идея необходимости сосредоточения богатств в монастырях ради социально организованной благотворительности, а также требования суровой дисциплины в монашеской жизни, строгого соблюдения обрядового благочестия и уставной молитвы, недопущения к.-л. отступлений от устава. И. были непримиримыми противниками всякого рода ересей и не допускали никакой пощады еретикам. После смерти Иосифа Волоцкого во главе И. встал Даниил, избранный игуменом Волоколамского монастыря, а с 1522 г. ставший митрополитом Московским. Под его руководством они повели ожесточенную борьбу против нестяжателей. На соборе 1525 г. под их давлением был осужден Максим Грек, к-рому вменили в вину неточности его переводов, но фактически он был подвергнут наказанию за обличение внешнего, обрядоверческого направления рус. благочестия. Собор 1531 г. осудил наиболее яркого последователя Нила Сорского идеолога нестяжательства Вассиана Косого (Патрикеева), богословские расхождения к-рого с Даниилом были квалифицированы как ереси. В 1553–1554 гг. уже при митрополите Макарии было осуждено на заточение много "заволжских старцев"-нестяжателей, в т. ч. и Артемий Троицкий. Скиты вокруг Кирилло-Белозерского монастыря опустели. Т. обр., в рус. православии с сер. XVI в. И. окончательно взяли верх над нестяжателями, победило направление внешнего благочестия, а сторонники "умной" молитвы, духовной свободы, независимости церкви от светской власти потерпели поражение. В дальнейшем по мере укрепления связи И. с великим князем Московским в их идеологии все более явственно начинают проступать черты "государственности". В великокняжеской власти они начинают усматривать гаранта соблюдения имущественных прав монастырей от посягательств удельных князей, а также средство борьбы против еретических учений. В XVI в. иосифлянство окончательно превращается в официальную идеологию рус. православной церкви. Среди иосифлянс-ких публицистов мы видим таких представителей рус. церкви, как старец (Рилофей, архиепископ Феодосии, митрополит Макарий. Однако победа И. в официальной борьбе не принесла им нравственных успехов. В общественном сознании иосифлянство отождествилось с прислужничеством церкви светской власти. И хотя это не соответствовало его идеологии, на их совести были гонения против Максима Грека, "заволжских старцев", к-рые своим нравственным обликом олицетворяли стойкость духа против внешних притеснений.

Лит.: Казакова НА., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л., 1955; Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М.; Л., 1960; Клибанов А. И. Рефор-мационные движения в России в XIV — первой половине XVI в.

М., 1960; Он же. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996; Казакова Н. А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI в. Л., 1970; Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987; Громов М. Н, Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990;//>амовМ Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. Спб., 2001.

А. Т. Павлов

ИРАНСТВО И КУШИТСТВО — центральные понятия-символы в философии религии и концепции исторического развития А. С. Хомякова, изложенные в "Записках о всемирной истории". Хомяков исходил из того, что в основе мышления, присущего той или иной эпохе, лежит вера, а в основе самой веры — категории воли — свобода и необходимость. Иранские религии (к к-рым он относит верования древн. Ирана, иудаизм и христианство) основываются на понятии нравственной свободы, тогда как в кушитских (Куш — древн. название Нубии) царит дух необходимости, неволи (шиваизм, буддизм, зороастризм, ваализм, эллинско-римское язычество и т. д.). Осн. принципом для различения И. и к.

следует считать отношение божества к миру: в иранских религиях оно выражается свободным творением мира из ничего, в кушитских — рождением по необходимости, вытекающей из жесткой цепи причин и следствий; сутью И. является поклонение духу как творящей свободе, и в качестве следствия — признание нравственной свободы человеческой личности, сутью К. - поклонение жизни как вечно необходимому факту. К. разделяется на две ветви: шиваизм — поклонение царственному веществу и буддизм — поклонение рабствующему духу, находящему свободу только в самоуничтожении. Выражением К. в философии является рационализм, принимающий условное за безусловное, одностороннее за целое, внешнее за внутреннее. Он стремится, овладев верой, превратить ее в "трансцендентальную физику": подобно тому как человек действует на вещественную природу, "он может вещественными или, по крайней мере, внешними орудиями подвинуть самый центр вселенной и посредством законов, подмеченных или угаданных им, овладеть божеством" (Собр. соч. М., 1872. Т. 4. С. 30). "Первоначальная вера почти целого мира, — писал Хомяков, — была чистым поклонением Духу, мало-помалу исказившимся от разврата кушитской вещественности и перешедшим во все виды многобожия человекообразного, звездного или стихийного" (Там же. Т. 3. С. 337). Иранская религия, т. обр., вытеснялась К. и сохранилась к моменту возникновения христианства в одном Израиле. С приходом Мессии основанное на предании древнеиранское начало не только восторжествовало в христианстве, но и получило окончательное свое развитие. Произошел возврат к первоначальной целостности, но на иной основе. Критикуя гегелевскую философию истории и телеологию за пренебрежение синтезом и восхождение от существующего к его причинам в прошедшем, Хомяков предлагал свою альтернативу, интерпретирующую историю в борьбе И. и к., но фактически сближался с Гегелем в осн. идее: смысл истории — в прогрессивном осознании человечеством свободы, в реализации абсолютного духа в истории, понимая под этим окончательное торжество И.

ИСИХАЗМ 214

Л и т.: Хомяков А. С. Семирамида. И<следование> и<стины> и<сторических> и<дей> // Соч.: В 2 т. Т. 1: Работы по историософии. М., 1994; Он же. Записки о всемирной истории // Собр. соч. М., 1872. Т. 4; Бердяев Н. А. А. С. Хомяков. М., 1912; М., 2005.

А. П. Козырев

ИСИХАЗМ (от греч. hesichia — покой, тишина, безмолвие, отрешенность) — течение мистического православия, распространенное в основном в Византии. В узком смысле под И. понимается религиозно-философское учение византийского богослова Григория Паламы (XIV в.). В более широком смысле И. - это этико-аскетическое учение о пути человека к единению с Богом, созданное египетскими и синайскими аскетами Макарием Египетским, Еваг-рием Понтийским, Иоанном Лествичником в IV—VII вв. Оно понималось его адептами как благодатное искусство, "Художество из художеств", основой к-рого является особый метод внутренней (духовной) молитвы, передававшийся ученику устно, на примере, под духовным руководством учителя. Впервые письменно изложено в трактате XI в., приписываемом Симеону Новому Богослову, позднее излагался в соч. Никифора-монаха (XIII в.), в трудах Григория Синаита (XIV в.) и др. Метод И. направлен на достижение путем сосредоточенности ума или духа божественной любви и познания духовных вещей. Сосредоточенность достигается особым положением тела, регуляцией (задержкой) дыхания, обращением всего внимания на короткую, с каждым вздохом повторяемую молитву: "Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного". В результате молитва становится как бы второй природой монаха, его сердце очищается от любых мыслей, всего внешнего и на определенном этапе сфера психического, где ум еще в движении, оставляется и начинается молитва созерцательная, без слов, в к-рой сердце в молчании, в абсолютном покое и "восхищении" раскрывается перед Богом. Это полное слияние человека с Богом, когда человек уже не знает, в этом ли он веке или в жизни вечной, иногда называют исступлением, экстазом. Во время молитвы запрещено придавать Божеству к.-л. образ (ибо это начало "прельщения"), чтобы ум в себе познал начертание боговидного образа и усмотрел мысленную и неизреченную доброту и любовь Бога. Эта сообщаемая душе человека любовь есть Божественная энергия, прямое приобщение человека к Божественному Свету. Признаком приобретения истинной любви к Богу является "любовь к ближнему своему". В дальнейшей духовной практике экстаз сменяется постоянным переживанием опыта божественной реальности. Метод И. имеет много общего с духовной практикой

мусульманского суфизма, йоги, буддизма, кришнаизма и др. вост. религиозных учений и может быть определен как православная медитация. И. оказал заметное влияние на учения ряда рус. мыслителей, отшельников. Большой интерес к нему проявлял современник Григория Паламы Сергий Радонежский, к-рый посылал на Афон своего ученика. Наиболее очевидное влияние греч. И. оказал на скитский образ жизни и мистико-аскетическое учение главы нестяжателей старца Нила Сорского и его последователей – старца Вассиана Патрикеева (князя Васьяна Косого), игумена Троице-Сергиевого монастыря Артемия Троицкого и др. Оплотом И. на Руси стал Кирилло-Бело-зерский монастырь на новгородской земле, с к-рым были связаны Нил Сорский и его ближайшие последователи, к-рый славился строгостью дисциплины и полным нестяжанием. По мнению Нила Сорского, главный подвиг монашеской жизни – борьба со страстями, сохранение ума и "сокровенного сердца человека", т. е. глубин сердца, "без дурных помыслов", в "целомудрии и чистоте", а важнейшим средством достижения этого является созерцательная ("умная"), т. е. исихиастическая, молитва, противопоставляемая молитве обыкновенной, словесной, читаемой в ходе церковной службы. "Кто молится только устами, не заботясь об уме, тот воздуху молится: Бог внимает уму…" Внутреннюю молитву, считал он, нельзя нарушать ничем внешним, даже пением или чтением псалмов, поскольку Бог является человеку в безмолвии и покое. "Умная" молитва, в понимании Нила Сорского, не только очищает тело, душу и ум человека, но и является высшей целью монашеского самосовершенствования, поскольку она выше всех добродетелей. Т. обр., следование моральным предписаниям оказывается только начальным и вспомогательным средством для мистической практики. Вся внешняя религиозная обрядовость, а также искусственные приемы монашеского аскетизма (умерщвления плоти) оцениваются им как нечто второстепенное, уводящее от истинного пути. Поэтому идеи Нила Сорского оказались практически в стороне от преобладающего церковно-обрядового направления православия в России. Инок, в его понимании, должен I отрекаться от всех своих прежних привычек, привязанностей, от всего мирского. Внешняя жизнь инока должна сводиться к духовно-нравственным наставлениям и советам, а монастырей – к реализации себя как религиозно-нравственных центров, источников духовного "слова". Идеи Нила, Сорского в отличие от господствовавших предполагали | большую личную свободу, терпимость, самостоятельное I мышление и сближались с идеями религиозного протеста | ("ересями"), стремившимися к евангельской чистоте. Они | оказались предтечей идей Максима Грека, послужили об-1 щей основой учений Башкина, Феодосия Косого, князя I А. Курбского. В XVIII в. дело Нила Сорского и рус. старчест-1 ва продолжил Паисий Величковский, издавший в России эн-1 циклопедию христианского аскетизма – "Добротолюбие", I его имя связано с историей Оптиной пустыни. "Оптинс-1 кое" движение в православии XIX в. оказало глубокое вли- \ яние на творчество Гоголя, Достоевского и др. рус. писа-1 телей и религиозных философов, воспринявших самую | суть теории и практики И. как пути внутреннего духовного | перерождения. Постоянно касается, напр., идей И., обращаясь к творениям вост. отцов церкви, Флоренский в своей православной теодицее "Столп и утверждение истины", в работе "Об имени Божием" и др. Это идея не идеального касания, а реального вхождения "в недра Божественного Триединства" как приобщения самой Истине, идея очищения и пассивного открывания перед Богом своего серд-1 ца и ожидания нисхождения в сердце энергии Божественной I любви; идея венчания "умного делания" аскета блажен! ством абсолютного ведения и т. д.

Л и т.: Добротолюбие. М., 1993. Т. 1–5; Мистическое богословие. Киев, 1991; Памятники византийской литературы IX-и

XIV вв. М., 1968; Нила Сорского Предание и Устав (Спб.), 1912; Флоренский П. А. Соч. Т. 1–2. М., 1990; Флоровский Г. В. Византийские отцы V–VIII вв. Париж, 1933; М., 1992; Кривошеий В. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы //Seminarium Kondakovianum, VIII. Praha, 1936; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 1. С. 31–54; Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М, 1998.

В. Л. Курабцев

"ИСПОВЕДЬ" – религиозно-философский трактат Толстого, написанный в 1879–1881 гг. Готовилась публикация в 1882 г. в журн. "Русская мысль", но была запрещена духовной цензурой. Впервые напечатан в Женеве в журн. "Общее дело" в 1882–1884 гг. В отличие от произв. Августина и Ж. Ж. Руссо с таким же названием в "И." Толстого нет биографических сведений. Его предшественники описали эволюцию своей жизни и духа, Толстой же показал

скорее дух человека, к-рый ищет твердую опору в жизни. В его "И." поставлено всего два важнейших вопроса: в чем смысл жизни человека? в чем смысл его веры? Отвечая на них, Толстой выказывает свои сомнения, противоречия, заблуждения. Выступая с подобным анализом своего "Я", он предстает перед читателями как философ, решающий фундаментальные проблемы бытия: смысл жизни и смерти, преодоление зла, истина и заблуждение, Бог и религиозная вера. Лейтмотив "И." — духовный кризис индивида, потерявшего веру. Отпадение от веры произошло у Толстого из-за разных причин: во-первых, из-за неучастия религиозной веры в делах жизни; во-вторых, из-за ложности веры в предназначение искусства, т. к. художник учит народ "бессознательно", сам не зная чему; в-третьих, из-за ложности веры в прогресс, потому что она пренебрегает человеком; в-четвертых, из-за того, что вера в собственное благо и благо своей семьи не уничтожает внутреннего беспокойства и не решает вопроса о смысле жизни. Задавая вопросы: зачем вера? зачем богатство? зачем слава? зачем благо народа? — Толстой не находит ответа. Он приходит к выводу, что жизнь есть бессмыслица, что "можно жить только, покуда пьян жизнью; а как протрезвишься, то нельзя не видеть, что все это — только обман, и глупый обман!". Ни опытная, ни умозрительная наука (наряду с юридической, исторической, психологической Толстой относит к ней и философию) не могут, по его мнению, решить вопроса о смысле жизни. Первая — потому, что не рассматривает конечной причины бытия и принципиально не может рассматривать это, т. к. бытие бесконечно; вторая — потому, что "устраняет совершенно вопросы о последовательности причинных явлений и рассматривает человека только по отношению к конечной причине". Не помогают решить эти вопросы и великие мудрецы человечества: Сократ, Шопенгауэр и др. Соломон со своим знаменитым"… суета сует, суета сует — все суета" окончательно ставит точку в сомнениях Толстого. Писатель приходит к выводу о бессмысленности жизни и даже об оправданности самоубийства. Впрочем, он сомневается и в этом выводе, обнаружив противоречия во взглядах тех, кто к нему приходит. Во-первых, если допустить существование высшего разума, то он есть творец жизни и в то же время плод жизни. Но как разум-творец может отрицать самую жизнь, не отрицая самого себя? Во-вторых, если жизнь есть бессмыслица, то зачем живет все человечество? Значит, оно все-таки понимает смысл жизни. В-третьих, отдельный человек — дитя человечества, его создание и продукт, и если человечество осознает смысл жизни и живет согласно с ним, то и отдельный человек не может не осознать то, что признает человечество, частью к-рого он является. Все эти рассуждения приводят Толстого к главному выводу: "Я" даже вместе с великими мудрецами прошлого еще не есть все человечество. Только миллиарды людей, его составляющих, могут знать смысл жизни. Ответ на вопрос о смысле жизни может дать не разум, а неразумная вера, требующая слепого следования закону жизни. И здесь рождается еще одно рассуждение: "По вере выходило, что для того, чтобы понять смысл жизни, я должен отречься от разума, того самого, для которого нужен смысл". Парадоксальный характер мысли автора придает ей особую достоверность и реализм, соответствующий самой жизни, полной противоречий. Средствами парадокса решается и главный вопрос, поставленный в "И.". Смысл жизни найдешь не разумным знанием, а лишь религиозной верой. Знание пытается понять бесконечность мира и тайну его, опираясь на принципы детерминизма, механистически. Религиозная вера решает вопрос через отношение конечного к бесконечному, т. е. через отношение человека к таким понятиям, как Бог, рай и т. п. Опыт человечества подсказывает Толстому: где жизнь, там и вера. Вера и жизнь — одно и то же. Если человек"… не видит и не понимает призрачности конечного, он верит в это конечное; если он понимает призрачность конечного, он должен верить в бесконечное. Без веры нельзя жить". Толстой различает три веры: паразитических сословий, трудящихся людей и богословскую, т. е. официально защищаемую церковью, веру. Первую он считает шутовской и ложной. Вторая подкрепляется пониманием смысла жизни, а также суевериями и обычаями, вплетающимися в саму жизнь. Богословская вера не подтверждается ни образом жизни самих богословов, ни историей церкви. Она допускает насилие над людьми иной веры, войну для оправдания ложного патриотизма и потому отвергается Толстым. Вопросы о смысле жизни и веры объединяет понятие Бога, к-рое для Толстого имеет универсальное значение. Под Богом он понимает причину всего сущего, творца жизни и человека, спасителя страждущих, мирового судью, мыслящий разум, источник духовной жизни. Бог — "то, без чего нельзя жить. Знать Бога и жить — одно и то же. Бог есть жизнь". Т. обр., вера в Бога для Толстого обретает такой же смысл, как вера в жизнь, вера в природную необходимость. Естественность религиозной веры, ее закономерное появление в жизни людей подтверждается чувством, к-рое Толстой называет исканием Бога. Это не поиски Бога с помощью разума, а потребность сердца (см. Сердца метафизика). Именно она

приводит к подлинному пониманию смысла жизни и смысла веры, к-рое состоит в том, чтобы жить по-божьи: "Задача человека в жизни – спасти свою душу; чтобы спасти свою душу, нужно жить по-божьи, а чтобы жить по-божьи, нужно отрекаться от всех утех жизни, трудиться, смиряться, терпеть и быть милостивым". Этот существующий в народе образ жизни божеской, преодолевающей смерть и забвение, становится убеждением Толстого, достигнутым в результате духовного перелома, отображенного в "И.". Несмотря на запрет цензуры, "И." печаталась гектографированным способом и расходилась в большом количестве экземпляров в разных слоях об-ва. Интриговало публику и то, что в подзаголовке "И." стояли слова: "Вступление к ненапечатанному сочинению". Они давали понять, что у Толстого есть др. религиозно-философские идеи, к-рые он и изложит в дальнейшем в религиозно-философских трактатах. Реакция на "И." была неоднозначной. Интеллигенция увидела новые идеи Толстого, сочувствовала им, приняла критику церкви и богословия, но не приняла учения Толстого в целом.

Л и т.: Громека М. С. Последние произведения графа Л. Н. Толстого. М., 1884; Грот Н. Я. Нравственные идеалы нашего времени. М., 1893; Гусев А. Ф. Граф Л. Н. Толстой, его "Исповедь" и мнимоновая вера. М., 1890;Лолимпсестов И. У. Отповедь "Исповеди" графа Л. Н. Толстого. Спб., 1886; Энгельмей-ер П. К. Критика научных и художественных учений гр. Л. Н. Толстого. М., 1898; Квитко Д. Ю. Философия Толстого. М., 1930; Козлов Н. С. Лев Толстой как мыслитель и гуманист. М., 1985; Рачин Е. И. Философские искания Льва Толстого. М., 1993; Мелешко Е. Д. Христианская этика Л. Н. Толстого. М., 2006; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 271–284; Maude A. Tolstoy and his problems. N. Y., 1904; Spence G. W. Tolstoy the ascetic. Edinburg; L., 1967. Е. И. Рачин

ИСТОРИОГРАФИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ – предметная и проблемная область истории русской философии, имеющая две осн. задачи: 1) изучение истории философской мысли в России в ее связи с мировой философией и в контексте национальной философской традиции; 2) изучение истории рус. философии как таковой, т. е. ее самопознание. В первом значении И. р. ф. ведет свое начало с XIX в., хотя ее элементы встречаются уже в XVIII в. В частности, в работах Ломоносова имеются историко-философские экскурсы, оценки философских взглядов Лейбница, Вольфа, Ньютона, Бейля и др. В трактате Радищева "О человеке, о его смертности и бессмертии" упоминается ок. 40 имен европейских философов. В то же время в России были изданы переводы историко-философских работ Гентцкена, Бруккера, Э. Кондильяка. В XIX в., начиная с работ П. П. Лодия, Галича, Гогоцкого, идет возрастание интереса к истории мировой философии. Этот процесс в целом мало изучен, за исключением тем, связанных с осмыслением рус. мыслью нем. классической философии (Гегель и философия в России. М., 1974; Каменский З. А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М., 1980; Кант и философия в России. М., 1994; Философия Шеллинга в России XIX века. Спб., 1998; Философия Фихте в России. Спб., 2000; Христиан Вольф и философия в России. Спб., 2001 и др.), марксистской философии (см.: Пустарнаков В. Ф. "Капитал" К. Маркса и философская мысль в России. М., 1974; Володин А. И. "Анти-Дюринг" Ф. Энгельса и общественная мысль России XIX века. М., 1978; и др.) и частично антиковедения (Новиков А. И. Из истории формирования историко-философской науки в России // Методологические проблемы истории общественной мысли. Л., 1971). И. р. ф. во втором значении гл. обр. представлена в концептуально выдержанных монографиях, посвященных истории рус. философии в целом, и очерках истории рус. философии, охватывающих большие периоды ее развития, значительный объем персоналий и источников. Первой такой работой является 6-я ч. "Истории философии" архимандрита Гавриила (Воскресенского), носящая название "Русская философия" (Казань, 1840). Исследование рус. философии он предваряет выяснением ее национальных особенностей, связывая их с отношением к Богу, географическим фактором, социально-психологическими особенностями народа и его традициями во всех сферах жизнедеятельности от государственной до культурной. Совокупность названных условий приводит у одних народов к развитию философии в "наукообразном выражении", у др. – в "повестях, нравоучениях, стихотворениях и религии". Национальной особенностью рус. философии, по мнению Гавриила, является сочетание веры и знания, рассудочности и набожности. Исходя из этого, он прослеживает зарождение рус. христианской философии с момента принятия Русью православия. "Русская философия должна своим развитием духовенству русскому и частию грекам, первоначально занимавшим высшие места в русской иерархии" (Гавриил, арх. История философии. Казань, 1840. Ч. 6. С. 24). Анализ рус. философии XI–XVI вв., осуществленный Гавриилом, основан на обобщении

значительного эмпирического материала, впервые введенного в научный оборот. Осн. критерий в оценке философов по их приверженности к религии и монархии привел его к выводам, что самыми значительными рус. философами кон. XVIII – 1-й пол. XIX в. являются проф. Московского ун-та Брянцев, И. Ф. Буле, московские митрополиты Евгений (Болховитинов) и Филарет (Дроздов), киевский митрополит Иннокентий (Борисов), министр граф Уваров. Гавриил является также первым историком рус. философии в таких ее областях, как логика, метафизика, нравственная философия, эстетика. В силу ряда причин, среди к-рых притеснение философии со стороны правительства, следующие работы по истории рус. философии появились лишь полвека спустя. Первый такой очерк-приложение "Философия у русских" написан Колубовским к переведенной им кн. Ф. Ибервегаи М. Гейнце "История новой философии в сжатом очерке" (Спб., 1890; 2-е доп. изд. 1898). Автор привержен идее заимствованного характера рус. философии. Как в XVIII в., так и в XIX в. рус. философия, по его мнению, лишь повторяет западноевропейские школы (вольфианство, просветительство, нем. классическую философию, позитивизм, материализм). Так, в XVIII в. рус. философия была увлечена философией Вольтера, Руссо, Гельвеция, Дидро, "однако замечательно, что это увлечение не пошло вглубь и не оставило по себе сколько-нибудь заметных следов". Не по плечу оказалась русским философия Канта, неглубоким был заимствованный материализм Чернышевского, Антоновича, Писарева, поэтому Юркевичу было нетрудно справиться с ним. К росткам национально-самобытного в рус. философии Колубовский относил теизм Голубинского, Юркевича, В. Н. Карпова и др. "Примерное благочестие, глубокая преданность отечеству в царю – главные черты русского характера и духа. Только с выражением их может создаться самобытная философия, достойная великого народа" (с. 537). Этим требованиям, считал он, вполне отвечает философия славянофилов. Очерк В. В. Чуйко "Русская философия", в виде приложения, был опубликован в кн. Ф. Кирхнера "История философии с древнейшего до настоящего времени" (Спб., 1895; 2-е изд. 1902). Он также придерживался версии о заимствованном характере рус. философии. Даже славянофильство, подчеркивал Чуйко, обязано своим возникновением "Шеллингу, а также (несколько позднее) Гегелю". Автор разделяет т. зр. Колубовского на рус. материализм, считая, что он, "будучи чисто германского происхождения, был у нас случайным и скоро преходящим и не заключал в себе ничего самобытного. Вскоре он смешался с позитивизмом". В очерке приведено около трех десятков имен, но только Кудрявцев для автора обнаруживает "более самостоятельный и глубокий ум". Аналогичные оценки Чуйко дает также Козлову и В. С. Соловьеву. Очерк заканчивается характеристикой мировоззрения Толстого. Следующий шаг в И. р. ф. был сделан А-м И. Введенским, к-рый на первом публичном заседании Петербургского философского об-ва 31 января 1898 г. выступил с речью "Судьбы философии в России". Позицию автора отличает взвешенное и аргументированное отношение к истории рус. философии. К кон. XIX в. во мн. работах было заявлено, что в России нет философии ("Русский ум не расположен к философским мудрованиям"), а если и есть, то она является "результатом искусственного воспитания здравого русского ума". Выступая против подобных заявлений, Введенский утверждал, что "философия у нас существует не вследствие искусственного насаждения, а вследствие глубокой потребности, удовлетворяемой вопреки всевозможным препятствиям… скоро философия и у нас непременно достигнет такой же высоты развития и такой же силы влияния, как и в наиболее культурных странах, разумеется, если не встретятся какие-нибудь непреодолимые препятствия чисто внешнего характера" (Введенский А. И. Судьбы философии в России. М., 1898. С. 4). Таким препятствием Введенский считал негативное отношение правительства к философии. Автор выделял в истории развития рус. философии три периода: подготовительный период к "самобытной философии", начавшийся с открытием Московского ун-та; период господства нем. идеализма, закончившийся закрытием кафедр философии в рус. ун-тах; и с 1863 г. – "период вторичного развития", к-рый и приведет рус. философию к "самобытности". По поводу проблемы заимствования Введенский писал: "Конечно, наша философия, как и вся наша образованность, заимствованная. Но так оно и должно быть: большее или меньшее заимствование и подчинение чужим влияниям – это общин закон развития философии любого европейского народа" (Там же). Наряду с заимствованиями рус. философия имела, по его мнению, и собственные находки, напр., обращение славянофилов к историческим судьбам России, "философский взгляд на прошлое и будущее русского народа, на его роль в семье европейских народов". Введенский отрицательно относился к духовно-академической философии, к-рая "до самого последнего времени развивалась без всякого влияния на светскую и даже

почти не имела значения для общего хода нашего умственного развития" (Там

же. С. 21). Это утверждение оспаривал А. Никольский – церковный историк рус. философии – в своем исследовании "Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России" (Вера и разум. Харьков, 1907. № 2–5,9), большая часть к-рого посвящена доказательству тезиса, что именно философы-теисты определяли все развитие рус. философии XIX в. Критиком концепции Введенского выступил Радлов в "Очерке истории русской философии" (1912; 2-е изд. Пг., 1920). По его мнению, в рус. философии имеется два осн. направления: первое шло от "чужой мысли" (византийской, польской, западноевропейской) и "не противопоставляло себя иноземным течениям"; второе, появившись под чужим влиянием, стремилось выразить национальное миросозерцание, "соответствующее свойствам русского народа". И здесь первое место он отводил славянофилам: "Это направление не было вполне самостоятельным, но оно желало быть таковым и стремилось создать оригинальную философию". Радлов предлагал следующую периодизацию истории рус. философии: подготовительный период (до Ломоносова) и построительный (от Ломоносова до настоящего времени). Главное течение рус. философии, полагал он, "повернулось в сторону немецкого идеализма и русское мышление оказалось на долгое время в плену у него". Причину этого Радлов видел в "содержательности, глубине, оригинальности идеализма, поставившего новые задачи философии и давшего новое решение их", тогда как фр. сенсуализм и англ. эмпиризм "не могли тягаться с гносеологией и моралью Канта и Фихте". Др. причина – политическая: "результаты французской революции и проповедь свободомыслия испугали правителей, в том числе Екатерину II и Александра I, которые резко изменили к ним свое отношение". В своем "Очерке" Радлов рассматривал историю "отдельных философских дисциплин": логики и гносеологии, этики, эстетики, а также национальные особенности рус. философии: ее обращенность к вопросам социальной жизни, этики, мистицизм, пронизывающий все проявление рус. мысли, и, наконец, любовь к объективному и отрицание субъективизма как в области гносеологии, так и в области этики. В 1988 г. стал известен очеркЛосева "Русская философия", написанный еще в 1918 г. Мн. его положения и выводы созвучны "Очерку" Радлова. Творчество Сковороды, славянофилов и особенно В. С. Соловьева, как считал Лосев, являются вершинами развития рус. философской мысли. Тремя последующими значительными очерками истории рус. философии были кн.: Яко-венко "Очерки русской философии" (Берлин, 1922), Ершова "Пути развития философии в России" (Владивосток, 1922) и Шпета "Очерк развития русской философии" (Пг, 1922. ч. 1). В своем анализе истории рус. философии Яковенко исходил из тезиса, что "русский дух не жил еще до сих пор в полной мере философской традицией… и не дал еще ничего философски оригинального" (с. 5). Развитие философской мысли в России, по его мнению, начинается со Сковороды, к-рый "высится одинокой фигурой на безлюдном развитии российского философствования XVIII столетия". Затем рус. философия испытывает влияние "сенсуалистических, материалистических и революционных течений" фр. просветителей и мистицизма. Эти влияния, однако, не укоренились, поскольку рус. философия начала приобщаться к идеализму Канта, а "после подготовительного периода философского обучения" побеждает шеллингианство, на смену к-рому приходит гегельянство. Подъем рус. философии Яковенко связывает в основном с именами Юркевича, Соловьева, Лопатина, С. Н. Трубецкого. Отрицая существование материалистического направления в рус. философии, он отмечает, что "русская философская мысль заявила себя как конкретный творческий идеализм; абсолютный творческий дух был признан и взят ей в той или иной форме за основу объяснения всего сущего" (с. 78). Несмотря на "отрицательный приговор" философскому потенциалу России, Яковенко считал, что без изучения рус. философских исканий вряд ли можно понять руд. народ, его душу и историю. Эту связь философии с жизнью отрицал Ершов. Его очерк значительно суживал сферу изучения рус. философии, поскольку ограничивал ее лишь стенами ун-тов и духовных академий, да и то с момента возобновления преподавания философии в ун-тах в 1863 г. "Очерк развития русской философии" Шпета впервые вводил в научный оборот имена и работы ряда рус. философов, содержал многочисленные тонкие наблюдения и выводы. В целом же Шпет относил рус. философию к разряду "донаучной философской мысли", излагал соответствующую позицию уже во вводной части своего "Очерка". "Русская философия – по преимуществу философствование. Поэтому ее темы редко бывают оригинальны, даже тон – ей задан" (Соч. М, 1989. С. 52). Причину столь низкого уровня развития философии в России автор видел в "невегласии", или невежестве, к-рое определяется гнетом со стороны церкви и государства. К народническому направлению И. р. ф. примыкает несколько обобщающих работ, в т. ч. "История русской общественной мысли. Индивидуализм и мещанство в русской литературе и жизни XIX в." (Спб., 1907) Иванова-Разумника (5-е изд. вышло в 1918). В качестве методологической основы автор применил метод "имманентного

субъективизма", или представление истории рус. философии как истории борьбы "интеллигенции" с "мещанством", в духе субъективного метода Михайловского. "Борьба за индивидуальность" имела, по Иванову-Разумнику, семь этапов: 1) господство мистических теорий прогресса (20-30-е гг. XIX в.); 2) выработка позитивной теории прогресса (40-е гг., Белинский); 3) начало "имманентного субъективизма" (50-е тт. Герцен); 4) вульгаризация "имманентного субъективизма" (60-е гг., Чернышевский, Писарев); 5) возврат к идеалам "имманентного субъективизма" Герцена (70-е гг., Лавров, Михайловский); 6) новый уровень позитивной теории прогресса (80-е гг., марксизм); 7) утверждение "имманентного субъективизма" (нач. XX в.). В целом позиция книги выглядела абстрактно и односторонне. Однако в ней прослеживалось утверждение и развитие одной из важнейших традиций рус. философии — ее этико-социальной ориентированности; и к тому же в книге были представлены философские взгляды ряда рус. мыслителей, отсутствовавших в очерках Введенского, Радлова, Шпета. Очерки Филиппова, объединенные общим названием "Судьбы русской философии", публиковались в журн. "Русское богатство" в 1894 г., а затем вышли отдельным изд. (Спб., 1904), в к-рое вошли 3 очерка: "Метафизическая реакция восьмидесятых годов", "Владимир Соловьев против эмпириков и рационалистов", "Этика В. Соловьева", прежде напечатанные в журн. "Научное обозрение" в 1898 г. Работу Филиппова отличает научная добросовестность и объективность. Осн. внимание автор уделил Белинскому. Это, по существу, первая историко-философская работа о рус. мыслителе и критике, не утратившая значения до настоящего времени. Марксистская И. р. ф. ведет свое начало с Плеханова. Его 3-томный труд "История русской общественной мысли" призван был изложить историю социально-политической, экономической, философской, религиозной, этической мысли в их единстве и взаимовлиянии. Т. обр., рус. философия в исследовании Плеханова рассматривалась как часть истории рус. общественной мысли. Достоинством его исследования является привлечение новых имен, напр. Радищева. Обобщающие очерки по истории рус. философии появляются в СССР лишь в 40-50-е гг. Подходами к их созданию можно считать исследования очеркового характера, посвященные отдельным направлениям, философским дисциплинам, персоналиям: "Очерки по истории русского материализма XVIII и XIX веков" (М., 1942) Васецкого и Иовчука, "Очерки истории русской психологии XVIII и XIX веков" (М., 1947) Б. Г. Ананьева, сб. "Из истории русской философии" (М., 1949 и 1951), "Из истории русской философии XVIII–XIX вв." (М., 1952) и др. Первым в СССР обобщающим исследованием истории рус. философии были "Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР" (В 2 т., под ред. Васецкого, Иовчука, А. Н. Маслина, А. Ф. Окулова, Смирновой, Щипанова. М., 1955–1956). Это был опыт системного изучения истории философии рус. и др. народов, населявших территорию СССР. В "Очерках" были представлены новые имена и темы, а история рус. материализма получила подробное освещение. Существенными недостатками очерков было тенденциозное и упрощенное изложение взглядов отдельных мыслителей, сведение истории рус. философии, по существу, к истории материализма; отсутствие анализа конкретных произв. философов и др. Эти недостатки были воспроизведены в посвященных рус. философии разделах 6-томной "Истории философии" (М., 1957–1961). В 1961 г. Галактионов и Никандров опубликовали "Историю русской философии", к-рая явилась целостным курсом отечественной философской мысли, охватывавшим период с X–XI вв. до распространения марксизма в России (80-е гг. XIX в.). Авторы подвергли анализу не только течения материализма, но и нек-рые значительные идеалистические школы. Позже авторы выпустили др., значительно переработанную и расширенную кн. "Русская философия XI- j XIX веков" (Л., 1970), в к-рой появились главы о методе- і логических основах истории рус. философии, ее национальных чертах и традициях, а также ее историографии; ряд глав и параграфов были посвящены петришевцам, Достоевскому, Толстому, Антоновичу, Кропоткину, Л. Мечникову, Ковалевскому. В 70-80-е гг. в СССР были опубликованы монографии, посвященные философским эпохам, школам и отдельным рус. мыслителям. Важной предпосылкой для их появления было отражение проблематики И. р. ф. на страницах 5-томной Философской энциклопедии (М., 1960–1970). Вышли работы по истории древнерус. и средневековой мысли (Д. С. Лихачева, Н. К. Гудзия, Я. С. Лурье, И. У. Будовница, Замалеева и др.), о рус. просветителях, шеллингианстве, гегельянстве, позитивизме, антропологизме (Каменского, Смирновой, Володина, Шкуринова, Уткиной и др.), по истории этики, эстетики, логики, психологии в России (Очерки по истории логики в России. М., 1962; Очерки по истории русской этической мысли. М., 1976; История русского утопического социализма XIX века. М., 1985 и др.). В 1968–1988 гг. вышел коллективный 5-томный труд "История философии в СССР", в к-ром по сравнению с прежними трудами такого же характера были более полно представлены философские течения, школы и персоналии. Авторы в целом смогли избежать

необоснованного расширения предмета истории рус. философии, не исключив в то же время из анализа те аспекты этики, эстетики, естественнонаучных знаний, к-рые непосредственно были связаны с развитием философии. Этот 5-томный труд освещал не только историю рус. философии дореволюционного периода, он включал историю философской мысли народов всего Советского Союза, поэтому не все течения собственно рус. философии нашли в нем свое освещение. Вместе с тем две книги 5-го тома впервые дали весьма обстоятельный анализ развития философских исследований в СССР, в т. ч. и анализ исследований в СССР истории рус. философии за 60 лет существования советской власти. Завершали И. р. ф. 80-х гг. биографические и историографические очерки "Русские мыслители XIX века" (Томск, 1988) Емельянова и В. Г. Томилова, 2-е, пе-рераб. и доп. изд. кн. Галактионова и Никандрова "Русская философия ГХ-ХГХ вв." (Л., 1989) и Сухова "Русская философия: пути развития (Очерки теоретической истории)" (М., 1989). Существенно изменилось проблемное поле И. р. ф. в 90-е гг., что отразило общий подъем интереса к интеллектуальной истории отечества. Появилась потребность в совр. аналитических исследованиях идеалистической и религиозной традиции, а также мн. ранее закрытых тем и персоналий. Стали доступными наиболее значительные работы историков рус. философии, оказавшихся в эмиграции: "Русская идея" Бердяева (1946), "Пути русского богословия" Флоровского (1937), 2-томная "История русской философии" Зеньковского (1948–1950), "История русской философии" Н. О. Лосского (1951). Собственно И. р. ф. посвящена антология "О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья" (М., 1990) и серия "Русские философы о русской философии" (под ред. Емельянова), в к-рой были опубликованы две антологии: Вве-кнскийА. И., Лосев А.Ф., Радлов Э. Л., ШпетГ. Г.Очерки истории русской философии (Свердловск, 1991) и "Н. А. Бердяев о русской философии" (2 т. Свердловск, 1991). Несомненный интерес для И. р. ф. представляет антология "Русская идея" (под ред. М. А. Маслина. М., 1992) и др. В этих работах поставлен ряд новых для И. р. ф. проблем, связанных со спецификой рус. национального самосознания, особенностями, проблематикой и персоналиями философии "серебряного века" и рус. философского зарубежья, с осмыслением роли православия и церкви в развитии рус. мысли. К работам 80-х гг., посвященным теоретическим исканиям рус. философии нач. XX в. (кн. Кувакина "Религиозная философия в России" (М., 1980), Семёнкина "Философия богоискательства" (М., 1986), А. Б. Черткова "Православная философия и современность" (Рига, 1989) и др.), добавились новые. Это монографии А. Ф. Лосева "Владимир Соловьев и его время" (М., 1990), Семёновой "Николай Федоров: творчество жизни" (М., 1990) и др. Постановке и разработке новых проблем истории рус. философии посвящены 6 вып. сб. "Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования" (М., 1991), 4 вып. сб. "Общественная мысль: исследования и публикации" (М., 1993), "Историко-философские ежегодники". В них, а также в ряде др. публикаций наряду с исследованием проблем рус. идеалистической философии анализируются также судьбы марксистской философии в России и таких идеологов марксизма, как Богданов, Бухарин, Луначарский. В 90-х гг. опубликованы также монографии и учебные пособия по истории рус. философии: Громова, Н. С. Козлова "Русская философская мысль X–XVI1 вв." (М, 1990), Шкуринова "Философия России XVIII в." (М., 1992), Сербинен-ко "История русской философии XI–XIX вв." (М., 1993). В США была издана 2-томная монография по истории рус. философии, подготовленная в Московском ун-те под ред. Кувакина (A History of Russian Philosophy. 2 vols. Buffalo; N. Y., 1993). В последние годы исследования истории рус. философии пополнились целым рядом обобщающих работ Гайденко, И. И. Евлампиева, Емельянова. Кувакина, М. А. Маслина, Пустарнакова и др., а также исследованиями, углубляющими знание отдельных этапов, направлений и персоналий рус. философии. Чрезвычайно расширились возможности знакомства с произв. рус. философов благодаря изданию как собр. соч. – Розанова, И. А. Ильина, В. С. Соловьева, Федорова, Флоренского и др., - так и публикаций сборников и отдельных работ. Серьезное освоение всего философского наследия динамично развивается.

Б. В. Емельянов

Зарубежная и. р. ф. Первые работы зап. историков рус. мысли появились в 10-20-е гг. XX в. Они принадлежали чешек, философу и политику Т.Масарику (Masaryk Th. Zur Russischen Geschichts und Religions Philosophic Soziologische Skizzen. 2 Bde. Jena, 1913), амер. историку рус. социологии Дж. Геккеру (HeckerJ. Russian Sociology. N. Y.; L., 1915), фр. ученому рус. происхождения, впоследствии известному философу науки А. Койре (Koyre A. La Philosophie et la probleme national en Russe au debut du XlX-e siecle. P.,

1929), фр. слависту Р. Лабри (Labry R. Alexander Ivanovic Herzen (1812–1870). P., 1928). Участие рус. философов-эмигрантов в зап. интеллектуальной и академической жизни в период до 2-й мировой войны не привело к формированию специального интереса к рус. философии среди ученых нерус. происхождения на Западе. Попыткой ознакомить Европу с рус. философией было издание Яковенко в 1929–1931 гг. на нем. языке журн.

"Русская мысль", в к-ром публиковались рус. авторы (Der Russische Gedanke. Internationale Zeitschrift fur Russische Philisophie, Literaturwissenschaft und Kultur). Он же издавал книги по истории рус. философии на чеш. (Dejiny ruske filosofie. Praha, 1939) и на итал. языках (1925, 1927). Франк, Шестов, Н. О. Лосский, Степун, Бердяев, И. А. Ильин и др. также публиковались на иностранных языках и выступали в различных аудиториях с лекциями по истории рус. философии, однако не вызвали на Западе волны интереса к ней. Только в послевоенный период в результате специальной поддержки правительств ряда зап. стран, прежде всего США (National Defence Education Act), начинаются систематические "русские исследования", касающиеся в т. ч. и рус. философии, формируется разветвленное, имевшее развитую инфраструктуру, влиятельное течение обществознания, ориентированное на исследование интеллектуальной истории России. Это было своего рода реализацией, хотя в др. условиях и с др. целями, высказанной еще в 20-х гг. евразийством идеи налаживания россиеведения как особой полидисциплинарной науки. Решающую роль в институционализации этих исследований сыграли структуры т. наз. советологии, основателями к-рой в Европе были Й. Бохеньский (J. Bochenski), Г. Веттер (G. Wetter), в США — Т. Блейкли (Th. Blakely) и Дж. Клайн (G. Kline). Наиболее квалифицированные ученые внесли свой вклад в развитие И. р. ф. Дж. Клайн совместно с Дж. Скенленом (J. Scanlan) опубликовали значительное количество статей о рус. философии в различных энциклопедиях и справочных изданиях. Опубликованы разного рода антологии, переведены на европейские языки соч. рус. философов. Наиболее известной является 3-томная антология Дж. Эди, Дж. Скенлена, М. Б. Зелдин и Дж. Клайна (Russian Philisophy. 3 vols. Ed. by J. M. Edie, J. P. Scanlan, M.-B. Zeldin with the collaboration of G. L. Kline. Knoxville, 1976; previous eds. - Chicago, 1965, 1969). С. Шилкарским, В. Леттенбауэром и Л. Мюллером было издано на нем. языке 8-томное изд. Собр. соч. В. С. Соловьева, аналогов к-рого нет в совр. России (Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowiew. Hrsg. von S. Szyilkarski, W. Lettenbauer, L. Mtiller. Bd. 1–8. Freiburg; Munchen, 1953–1980). Значительное количество работ зап. ученых посвящено компаративным (сравнительным) исследованиям рус. и зап. философии. Среди них наиболее известны монографии В. Гейвина и Т. Блейкли "Россия и Америка: философское сравнение" (Gavin W., Blakely Th. Russia and America: A Philosophical Comparison. Dordrecht, 1976), а также кн. Г. Дама "Владимир Соловьев и Макс Шелер" (Dahm H. Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phanomenologie in Versuch einer vergleichenden Interpretation. Fribourg "Sovietica" series. 1975. № 34). Жесткие западоцентристские концепции, фиксировавшие философское противопоставление России Западу со времен "холодной войны", сменились более умеренными концепциями, признающими определенную историко-культурную и теоретическую ценность рус. философской мысли, ее сравнимость с зап. Подобные компаративистские подходы в наибольшей степени коснулись исследования философского наследия рус. мыслителей просветительской, западнической, радикальной, социалистической ориентации (от Радищева до народников) в их сопоставлении с философами фр. Просвещения, Фейербахом, Прудо-ном, представителями англ, утилитаризма, позитивизма. К их числу относятся работы Э. Эктона (Action E. Alexander Herzen and the Role of the Intellectual Revolutionary. Cambridge, 1979), Е. Ламперта (Lampert E. Sons against Fathers. Studies in Russian Radicalism and Revolution. Oxford, 1965), У. Уорлина (Woehrlin W. Chernyshevskij. The Man and the Journalist. Cambridge. Mass, 1971), Дж. Скенлена (Scanlan J. Chernyshevsky and Rousseau // Western Philosophical Systems in Russian Literature. Los Angeles, 1979), Ф.Рэндалла (Randall F. N. G. Chernyshevskij. N. Y., 1967) и др. Из произв. зап. авторов, посвященных отдельным персоналиям и направлениям рус. мысли, следут отметить работы А. Макконнэлла о Радищеве (McConnell A. Russian Philosophe Alexander Radishchev, 1749–1802. The Hague, 1964), М. Раева о рус. интеллигенции XVIII в. (Raejj M. Origins of Russian Intelligentsia: the 18-th Century Nobility. N. Y., 1966), А. Вусинича по истории науки в России (Vucinich A. Science in Russian Culture, 1861–1917. Stanford, 1970; Vucinich A. Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a General Science of Society. 1861–1917. Chicago and L., 1976), П. Христоффа о славянофилах (Christoff P. An Introduction to Nineteenth-Century Russian

Slavophilism. A Study of Ideas. Vol 2. I. V. Kireevskij. The Hague – P., 1972), Р. Макнэлли о Чаадаеве (McNally R. Chaadayev and his Friends. Talahassee, Florida, 1971). К представителям последнего поколения зап. И. р. ф. следует отнести нем. философа М. Хагемейстера, автора наиболее обширного на сегодня исследования наследия Федорова (Hagemeister M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werke und Wirkung. Munchen, 1989). Наиболее подробно в зап. И. р. ф. освещено наследие В. С. Соловьева, к-рому посвящены книги, вышедшие на осн. европейских языках (Cioran S. Vladimir Solov'ev and Knighthood of the Divine Sophia. Waterloo (Ontario), 1977; George M. Mystische und Religiose Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs. I Gottingen, 1988; Mtiller L. Solovjev und der Protestantismus. Freiburg, 1951; Rupp J. Message ecclesial de Soloviev. P.; Bruxelles, 1974; Sternkopf J. Sergej und Vladimir Solov'ev. Munchen, 1973; Sutton J. The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov: Towards a Reassesment. Basingstoke; I N. Y, 1988). В ряду обобщающих исследований рус. фило-; софии особо выделяется кн. англ. философа Ф. Коплсто-на "Философия в России", фактически являющаяся 10-м т. его всемирно известной серии трудов по истории европейской философии (Copleston F. Philosophy in Russia, j From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame; Indiana, 1986). Академическую известность в России имеют ра-1 боты А. Валицкого, польского ученого, опубликовавшего на польск. и англ. языках ряд солидных монографий, посвященных славянофильству народничеству фило- j софии права в России. Среди книг последнего наибольшей известностью пользуется обширная "История рус-1 ской мысли от Просвещения до марксизма" (Walicki\ A History of Russian Thought from the Enlightenment to I Marxism. Stanford, 1979). Обобщающие монографические исследования опубликованы также на нем. языке! принадлежат перу В. Гердта (Goerdt W. Russische[Philosophie: Zugange und Durchblicke. Freiburg-I Munchen, 1984) и F. Дама (Dahm H. Grundzuge Russischen Denkens. Personlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts. Munchen, 1979). Высокими литературными и культурологическими достоинствами обладают эссе о рус. мыслителях англ. ученого И. Берлина (Berlin I. Russian Thinkers. N. Y., 1978). Внимание к рус. философии на Западе является свидетельством того, что ее ценности заняли определенное место в совр. зап. сознании. Наиболее значительным изменением в зап. И. р. ф. в последнее время стал отказ от ложного мнения о "неинституциональном" характере рус. философии. Это выразилось в появлении монографий, посвященных специализированной профессиональной философии в России. Данной проблематике посвящены работы А. Хаардта (A. Haardt), М. Денн (M. Denn), Э. Ван дер Звеерде (E. Van derZweerde) и др. Традиционно высокий интерес к рус. философии сохраняется в Вост. Европе, особенно в Польше и Сербии. Следует выделить публикации о рус. философии (как рус, так и европейских авторов) в белградском международном журнале "Philoteos", где печатаются статьи о рус. мысли на разных языках. Соответствующая литература выходит ныне также в Китае, Японии, Индии. В Японии опубликовано многотомное Собр. соч. В. С. Соловьева на япон. языке. В Гуанчжоу (КНР) функционирует Ин-т рус. и советской философии, к-рый проводит регулярные конференции историков рус. философии, публикует переводы рус. философских текстов. В Индии опубликована совместная работа о рус. цивилизации российских и индийских ученых, значительная часть к-рой посвящена философской мысли в России (Russian Civilization. New Delhi, 2007). Нек-рые зарубежные исследования, являющиеся вкладом в И. р. ф., несомненно, заслуживают перевода на рус. язык. Однако такие переводы редки (Биллин-гтонД.ж. Икона и топор. М., 2001; СканландЖ. Достоевский как ыслитель. Спб., 2006).

М. А. Маслин

"ИСТОРИЧЕСКИЕ ПИСЬМА"- наиболее известная работа Лаврова. Написана в вологодской ссылке. Первоначально напечатана в еженедельнике "Неделя" (1868, № 1-47 с перерывами и 1869, № 6, 11, 14); по цензурным соображениям была опубликована под псевдонимом П. Миртов; в переработанном виде вышла отдельной книгой в 1870 г. и первоначально включала в себя 15 писем. В связи с критическими замечаниями Шелгунова и Козлова Лавров подготовил "Дополнение к "Историческим письмам", к-рое было опубликовано как ст. "По поводу критики на "Исторические письма" в 1871 г. В разные годы об этой работе отзывались Герцен, Ткачев, Плеханов, Кареев, Бердяев. С. Н. Южаков и др. В 1891 г. в Женеве в "Вольной русской типографии" вышло 2-е изд. "И. п." с предисловием и примечаниями автора и с двумя новыми письмами. С тех пор они неоднократно переиздавались на рус. и иностранных языках. "И. п." представляют собой попытку решения вопроса о путях и средствах общественных преобразований с позиции революционного народничества. По-своему

интерпретируя идеи Ж. П. Прудона, О. Конта, Г. Спенсера, Ч. Дарвина и др. западноевропейских мыслителей, Лавров анализирует такие понятия, как культура, цивилизация, исторический прогресс, критически мыслящая личность, солидарность, нравственный идеал и др. Эпоха 60-х гг. XIX в. отразилась в сознании радикальной интеллигенции, примыкавшей к нигилизму, прежде всего культом естествознания, противопоставлявшегося общественным наукам. "И. п." в определенной мере явились реакцией на эти умонастроения. Не подвергая сомнению мировоззренческую важность естественных наук, Лавров задался целью обратить внимание интеллигенции прежде всего на вопросы истории и социологии. Он выступил против оценки естествознания как "хлеба насущного", а общественных наук – лишь как "приятного десерта". Всякое достижение в области естествознания, подчеркивал он, приобретает смысл только в случае использования его для лучшего устройства общественной жизни. Подчеркивая принципиальное различие природных (закономерных, повторяющихся) и исторических (неповторимых, прогрессивно изменяющихся) явлений, Лавров разделял все знания на две области: естествознание и историю. Основой подобного разделения является использование в них различных методов исследования. Изучая природные процессы, ученый открывает и анализирует объективно существующие закономерности, но уяснение смысла исторических фактов и установление их правильной перспективы зависит от самого ученого, его нравственной позиции. Отсюда и идея Лаврова о необходимости субъективного метода в социологии и истории, отрицающая объективный критерий при определении законов общественного развития. "Сознательно или бессознательно, человек прилагает ко всей истории человечества ту нравственную выработку, которой он сам достиг… Все… судят об истории субъективно, по своему взгляду на нравственные идеалы, да иначе и судить не могут". С позиции субъективного метода Лавров в "И. п." анализирует целый комплекс проблем: раскрывает форму и содержание исторического процесса, определяет понятие общественного прогресса, устанавливает его движущие силы и критерии. По Лаврову, сущность истории состоит в переработке культуры, т. е. традиционных, склонных к застою общественных форм, в цивилизацию – сознательное историческое движение, осуществляемое "критической мыслью". Ведущей силой социального развития является личность, ее критическое сознание, осознанное стремление к изменению культуры; только критически мыслящие личности могут "переработать культуру мышлением", преодолеть неподвижные формы и традиции, вывести общество на путь цивилизации; лишь с возникновением критической личности начинается историческая жизнь общества. Исходя из такого взгляда на сущность исторического процесса, Лавров сформулировал свое понимание общественного прогресса – это "развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении; воплощение в общественных формах истины и справедливости". Обратив внимание на тот факт, что большинство человечества стояло вне прогресса, Лавров выдвинул идею неоплаченного долга интеллигенции перед народом, несущим на себе все тяготы жизни и создающим условия для деятельности критически мыслящих личностей. В исследовании прогресса Лавров различал два аспекта: теоретический – рассмотрение целей и средств общественного развития и практический – установление реальных путей коренных социальных изменений. Будучи идеологом пропагандистского направления в народничестве, Лавров считал, что социальную революцию необходимо тщательно подготовить; важнейшим элементом этой подготовки должно быть создание партии критически мыслящих личностей и пропаганда социалистических идей в народе, ибо только с его помощью можно воплотить эти идеи в жизнь. После написания "И. п." мировоззрение Лаврова претерпело известную эволюцию. Рабочее движение на Западе, деятельность I Интернационала, Парижская коммуна, знакомство с работами К. Маркса и Ф. Энгельса оказали заметное влияние на его творчество. В частности, учение о критически мыслящих личностях было характерно для кон. 60-х гг., но после "И. п." термин "критически мыслящая личность" в работах Лаврова не употребляется. В 80-е гг. он вносит поправки и в теорию прогресса. В 1881 г. Лавров пишет 16-е письмо, где прогресс трактуется не как развитие только личности, а как "рост общественного сознания, насколько оно ведет к усилению и расширению общественной солидарности". Развитие теории прогресса в эти годы шло в осн. по двум направлениям: вводится понятие "солидарность", рассматриваемое в качестве критерия общественного прогресса; в понятие прогресса включается экономический фактор. Анализируя с этих позиций российскую действительность, Лавров приходит к выводу, что в ней нарушены принципы солидарности, а экономическое переустройство об-ва является первым необходимым шагом на пути установления более прогрессивного строя. "И. п." стали важной вехой в развитии революционного движения в России в 70-е гг., работа была встречена разночинной молодежью как призыв к радикально мыслящему меньшинству занять свое место в освободительном движении. В значительной степени под влиянием "И. п." в 1874 г. началось

"хождение в народ", к-рому Лавров придал нравственный смысл и исторические перспективы. Идеи Лаврова о революционной организации были использованы при создании народнической организации "Земля и воля" (1876).

С о ч.: Исторические письма // Лавров П. Л. Философия и социология. Избр. произв.: В 2 т. М., 1965. Т. 2.

Лит.: Шелгунов Н. Историческая сила критической личности // Дело. 1870. № 11; К. А. (Козлов). Исторические письма П. Л. Миртова // Знание. 1871. № 2; Кареев Н. И. Теория личности П. Л. Лаврова // Историческое обозрение. 1901. Т. 12; Русанов Н. С. П. Л. Лавров // Былое. 1907. № 2/14; Сорокин П. Основные проблемы в социологии П. Л. Лаврова // Лавров: Сб. статей. Пг., 1922; Переселенков С. А. Официальные комментарии к "Историческим письмам" П. Л. Лаврова // Былое. 1925. № 2; Витязев П. Чем обязана русская общественность Лаврову // Ежемесячный журнал. 1915. № 2, 3; Книжник-Ветров И. П. П. Л. Лавров. 2-е изд. М., 1930; Итенберг Б. С. П. Л. Лавров в русском революционном движении. М., 1988; Scanlan J. P. Peter Lavrov: An Intellectual Biography // Lavrov P. L. Histoncal Letters. Berkely and Los Angeles, 1967.

Т. III. Мамедова

"ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ЭСТЕТИКИ"- фундаментальный труд Лосева в 8 т., систематический свод философских и эстетических учений античности на всем тысячелетнем протяжении ее существования. Т. 1 (1963): "Ранняя классика" (Гомер и натурфилософы); т. 2 (1969): "Софисты. Сократ. Платон"; т. 3 (1974): "Высокая классика" (Платон); т. 4 (1975): "Аристотель и поздняя классика"; т. 5 (1979): "Ранний эллинизм" (стоики, эпикурейцы, скептики); т. 6 (1980): "Поздний эллинизм" (неопифагорейцы, Филон, Плотин); т. 7 (1988): "Последние века" (неопифагорейцы и неоплатоники, Прокл); т. 8, кн. 1 (1992): "Итоги тысячелетнего развития" (раннехристианский неоплатонизм, халдаизм, герметизм, гностики, общая характеристика античной эстетики); т. 8, кн. 2 (1994): "Итоги тысячелетнего развития" (эстетическая терминология античности). Вместе с примыкающими работами "Эстетика Возрождения" (1978) и "Эллинистически-римская эстетика 1–2 вв. н. э." (1979) все 10-томное собрание общим объемом ок. 465 печатных листов не имеет аналога в мировой науке по широте охвата фактического материала, степени его систематизации и единства проводимых методологических принципов. Кропотливое накопление деталей сочетается с обязательным формулированием краткого итога того или иного учения, а логицизм обобщений – с художественными характеристиками. В основе лосевских типологий лежит неприятие дуализма идеи и материи, понимание неразрывной связи выражаемого (социально-исторического), выражающего (структурно-логического) и выраженного (собственно эстетического) моментов, представление о цельности, организменности изучаемых культурных явлений, причем их физиономика (фактичность) выводится как специфическое отражение текущих изменений общесмысловых категорий, лежащих в основе фактов культуры, а сами изменения базированы на смене общественных отношений. На этом обосновывается знаменитое "приземление" античности, соматичность (телесность) мира платоновских идей и античный аперсонализм и пантеизм. Для Лосева характерен постоянный интерес к переходным явлениям с обязательным поиском в них рудиментов прошлого и ферментов будущего в сочета- ' нии с выявлением системных ориентиров, позволяющих в разнообразии культурных феноменов усмотреть скрытые иерархии и параллелизмы. Отсюда понимание сходств и различий античной триадологии и христианской тринитарной проблематики, отсюда же бережное отношение к "второстепенным" фактам и обоснованию внутренней правомочности культурных "казусов". На фоне фронтальной систематизации эстетических и рас-судочных категорий прошедших эпох прослеживаются тенденции и вырабатываются новые предложения как для научно-понятийного оснащения современности, так ' и для заострения вероисповедных проблем, а типологизация культуры смыкается с задачей пересмотра "отно-1 сительных" мифологий на фоне "абсолютной" мифологии богообщения.

В. П. Троицкий

"ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФИИ" – последняя работа С. Н. Трубецкого, подготовленная им самим к печати. Первоначально представляла собой курс лекций, I прочитанный им в 1894/95 гг. на историко-филологическом ф-те Московского ун-та. I ч. книги вышла в 1906 г и содержала изложение

источников и периодизации истории греч. философии, заканчиваясь характеристикой философии Сократа и "сократических школ". II ч. была опубликована в 1908 г. и излагала развитие греч. философии от Платона и Аристотеля до Новой Академии и эклектиков. Научные интересы Трубецкого были сосредоточены гл. обр. на истории философии, к-рую он рассматривал как "положительное единство", раскрывающееся в различных философских учениях. Особое внимание он уделял изучению греч. философии и мифологии, к-рой посвящены магистерская и докторская диссертации ("Метафизика в Древней Греции", "Учение о Логосе в его истории") и университетские курсы лекций. Он считал, что "изучение классической греческой философии лежит в основании изучения философии вообще, в основании всякого правильного философского образования. Это школа, которую должен пройти всякий, желающий философствовать" (Собр. соч. М., 1910. Т. 3. С. 2). Трубецкой выделял три периода в развитии греч. философии: 1-й – древнейший (до Сократа); 2-й – расцвет аттической философии (от Сократа до Аристотеля); 3-й – формирование догматических систем после Аристотеля. Он исходил из взаимозависимости философской мысли от степени развития научных знаний и духовной культуры в целом. Что касается отношения философии к богословию, то, по его мнению, "не философия определяет собою живое конкретное содержание религиозного сознания, а, наоборот, это последнее подчиняет себе и философские элементы богословия" (Ч. 1. С. 16). Религия вырабатывает целую систему представлений о сверхчувственном, божественном, к-рую философии предстоит рационально осознать. Первая философия всех народов дана в их священных книгах. С этой т. зр. все содержание греч. философии определяется в общих чертах религией. Но, с др. стороны, считал Трубецкой, не каждая религия имеет своим содержанием абсолютную вселенскую истину и поэтому языческая религия на определенном этапе препятствует развитию чистой философии. Греч, философию он называл связующим звеном, посредством к-рого язычество перешло к христианству. Последнее утвердило высшее абсолютное начало, отсутствовавшее в греч. философии, вместе с тем греч. философия являлась "христианством до христианства", т. к. "подготовила почву для христианской философии и являлась прежде всего религиозной метафизикой… как наука, дающая систематический анализ основных идей о Сущем, основных и наиболее общих и необходимых способов его понимания" (Ч. 1. С. 11). Пропорции книги несколько необычны. I ч. значительно больше по объему II ч. Незаконченностью объясняется краткость изложения философии Платона и Аристотеля, что не соответствует их значению. Незадолго до своей смерти Трубецкой предполагал расширить свой труд, включив в него новую иностранную литературу и доработав отдельные главы, но не успел этого сделать. При переиздании работы она вышла под названием "Курс истории древней философии", что, как объяснялось в предисловии, было задумано самим автором и более соответствует содержанию книги.

Соч.: Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. М., 1997.

Л. В. Фирсова

"ИСТОРИЯ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ"-

незаконченный труд Плеханова, над к-рым он работал в последние годы жизни. К тому времени им были опубликованы работы о Белинском, Чернышевском, статьи о Чаадаеве и об общественном движении во 2-й пол. XIX в., большая рецензия на 2-томную работу Иванова-Разумника "История русской общественной мысли" и др. Вначале предполагалось, что вся работа будет состоять из 3 т.: 1-й – Московская Русь, 2-й – XVIII в. и декабристы, 3-й – XIX в. от декабристов до основания российской социал-демократической партии. Однако когда весной 1914 г. московское издательство "Мир" объявило о выпуске ее в свет, то план всего труда был разбит уже на 6 ч., к-рые по объему должны были составить не менее 5 т: 1. Введение. Очерк развития рус. общественных отношений; 2. Движение общественной мысли в допетровской Руси; 3. Движение рус. общественной мысли в XVIII в.; 4. Общественная мысль в 1-й пол. XIX в.; 5. Движение общественной мысли эпохи Александра II; 6. Движение общественной мысли в последнюю четверть XIX в. Представление о том, каким должно было быть издание в полном виде, дает общий его план, опубликованный в XX т. Соч. Плеханова (М.; Л., 1925. С. XV–XXVIII), а также полный план и подготовительные материалы к изданию, опубликованные в 3-м т. Философско-литературного наследия Плеханова (М., 1974. С. 127–211). 1-й т. книги, заканчивавшийся параграфом о Крижаниче, вышел в свет в 1914 г.; 2-й т. (он заканчивался изложением борьбы "верховников" и "шляхетства" в XVIII в.) – в 1915 г.; 3-й т. – в 1916 г. В него не вошли гл. о Щербатове, Н. И.

Панине, масонстве и Радищеве, к-рые были опубликованы уже после смерти Плеханова. Что касается материалов, освещавших рус. общественную мысль в XIX в., то они публиковались Плехановым в 1909–1913 гг. в виде отдельных статей. В Собр. соч., к-рое было издано в 1923–1927 гг., работа занимает XX-XXH т. В этом издании, вышедшем под ред. Д. Б. Рязанова, распределение материала по томам больше соответствует логике развития общественной мысли и исправляет те несуразности, к-рые были допущены при первом издании. Так, в XX т. помещены: ч. I. Введение: Очерк развития рус. общественных отношений и ч. П. Движение общественной мысли в допетровской Руси. В XXI и XXII т. вошла вся ч. II. Движение рус. общественной мысли в XVIII в. Материалы по истории рус. общественной мысли в XIX в., опубликованные ранее в виде статей, собраны в XXIII и XXIV т. Труд Плеханова представляет собой широкое полотно истории не только общественных идей, как таковых, но и социально-экономических обстоятельств рус. жизни, что соответствует его исходной мысли о зависимости общественных представлений от развития общественной жизни. "Ход развития общественной мысли определяется ходом развития общественной жизни… Научное исследование истории мысли, – и всех вообще идеологий, – только потому и делает теперь некоторые успехи, что исследователи начинают сознавать причинную связь между "ходом вещей", с одной стороны, и "ходом идей" – с другой" (Плеханов Г. В. Соч. М.; Л., 1925. Т. 20. С. 9). Во введении Плеханов подвергает критическому анализу взгляды Н. П. Павлова-Сильванского, Ключевского, С. М. Соловьева, историка рус. литературы В. А. Келтуялы на развитие общественных отношений в России, подробно анализирует экономические, социальные и политические обстоятельства рус. жизни, начиная с Киевской Руси. При этом он обращается и к общественному развитию западноевропейских стран, что вовсе не означает недооценки оригинальности рус. мысли, как считали впоследствии нек-рые советские исследователи творчества Плеханова. Эволюцию отечественной мысли он рассматривает сквозь призму столкновений светского и религиозного мировоззрений, являющихся отражением борьбы различных сословий рус. об-ва. Так, социальной базой идейной борьбы в XVI в. Плеханов считает противостояние боярства и нового служилого сословия – дворянства, при этом одним из первых светских мыслителей является, по его мнению, Пересветов. Не менее важную роль играло также противостояние верховной власти царя и боярства, а потому большое внимание Плеханов уделяет полемике Курбского с Иваном Грозным. Интересны, но скорее спорны его выводы о зарождении идеологии западничества и славянофильства в эпоху Смутного времени, когда, по его мнению, славянофильские идеи стали своего рода противовесом зап. польск. влиянию. В число первых "западников" Плеханов включает кн. И. А. Хворостинина, А. Л. Ордин-Нащокина, Г. К. Котошихина, В. В. Голицына, а первым "славянофилом" считает Крижанича. Петровские реформы во многом способствовали подрыву теологического влияния на миросозерцание наиболее образованных людей России, о чем свидетельствуют, как показывает Плеханов, взгляды членов "ученой дружины" – Феофана Прокоповича, Татищева, Кантемира. Дальнейшее развитие светского миросозерцания происходило в России под влиянием идей фр. Просвещения. В целом развитие общественной мысли в России в XVIII в., отмечает Плеханов, происходило под значительным влиянием западноевропейской мысли, и это особенно заметно на примере проникновения мистических идей масонства, отразившихся на воззрениях таких деятелей культуры, как Шварц, Лопухин, С. И. Гамалея, Новиков. Несмотря на незавершенность, работа Плеханова представляет собой заслуживающий внимания вклад в развитие отечественной мысли, в исследование ее истории.

Лит.: Философско-литературное наследие Г. В. Плеханова. Т. 3. Проблемы истории философии, эстетики и общественной мысли. М., 1974.

А. Т. Павлов

"ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ" – монография Зеньковского, наиболее крупное в 1-й пол. XX в. исследование по истории философии в России, принесшее его автору международную известность (Париж. YMCA-Press; 1-е изд.: т. 1–1948, т. 2–1950; 2-е изд.-1989). Работа сразу же была переведена на англ. язык американским историком рус. философии Дж. Клайном (1953) и стала наряду с вышедшей позже одноименной кн. Н. О. Лосского самым авторитетным руководством по изучению рус. философской мысли в Зап. Европе и США. На родине была переиздана лишь в 1991 (Л., в 4-х кн.). Аналогичная работа, однако не полностью посвященная рус. философии, в СССР вышла в 1956 г. (Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов

СССР: В 2 т. М., 1955–1956). До создания обобщающих работ советских авторов

(Галактионов А. А., Никандра П. Ф. Русская философия XI–XIX веков. Л., 1970; 2-е изд Л., 1989; История философии в СССР: В 5 т. М, 1968–1988 2-томник Зеньковского был наиболее подробным руководством по данному предмету, основанным на рус. первоисточниках. В предисловии автор отметил, что идея обобщающей работы по истории рус. философии вызревал; у него с 1910 г. и тогда же начался сбор первых материалов. Пробой пера для него стала книга "Русские мыслители и Европа" (1929; 2-е изд. – 1955), где в популярной форме излагались идеи славянофилов, В. С. Соловьева, К. Н. Леонтьева и др. отечественных мыслителей. "И. р. ф." отличается широким историко-философским кругозором, использованием большого количества философских текстов, прежде всего соч. религиозного и идеалистического направления. Определенное внимание Зеньковский отвел также изложению идей нерелигиозных мыслителей (Ломоносов, Радищев, Белинский, Герцен, Чернышевский, Сеченов, М. А. Бакунин и др.). Разделяя религиозную версию происхождения философии вообще и рус. философии в особенности, Зеньковский усматривал в христианской религии в ее православной форме главный фактор, определивший своеобразие рус. мысли. Однако, несмотря на такую посылку, он отнюдь не считал, что только религиозная тема заслуживает внимания при изложении истории рус. философии. В целом, по его мнению, рус. философия не теоцентрична, но антропоцентрична, историософична и привержена социальной проблематике. Др. фундаментальная черта рус. философствования, по Зеньковскому, онтологизм. Имелась в виду не только не дооценка гносеологической проблематики, ее второсте пенность для рус. мысли. В отличие от Н. О. Лосского который в своей "Истории русской философии", вышедшей вскоре после монографии Зеньковского, утверждал, что в центре философствования стоят вопросы теории познания, Зеньковский придерживался т. зр., что не познание, а существование – главный предмет рус. мысли. И не в том лишь плане, что исследованию реальности отдается здесь предпочтение перед исследованием знания, а в смысл "включенности познания в наше отношение к миру, в наше действование в нем". Он привел многочисленные свидетельства влияния Спинозы, Лейбница, Вольфа, Гель веция, Гердера, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Спенсера, Конта, Шопенгауэра, Гуссерля и др. зап. философ на рус. мысль. При этом речь идет не об одностороннем влиянии, ибо хотя Россия и отвечала "живым эхом на то что совершалось на Западе", но не пассивно усваивая его философские достижения, переосмысливала их с т. зр. собственных задач и проблем, а зачастую и преодолевала зап. воззрения. Рассматривая, напр., идейную эволюцию Белинского, Зеньковский обращал внимание на то, что в его "Литературных мечтаниях" имеет место "переработка шеллинговой натурфилософии с пре имущественным ударением на человеке". Говоря о "неолейбницианстве" в рус. философии, он указывал на то, что Козлов "принимает монадологию Лейбница, преобразовывая ее". Таким же творческим, а не догматическим было отношение Бакунина к Гегелю, Шестова к Ницше, Лосева к Гуссерлю и т. д. Философия, подчеркивает Зеньковский, нашла в России свои пути – "не чуждаясь Запада, даже учась у него постоянно и прилежно, но все же живя своими вдохновениями, своими проблемами". Полемизируя с Яковенко, а в его лице с целой историографической тенденцией, Зеньковский всем содержанием своего труда стремился показать неосновательность суждения об "отсутствии оригинальности" в рус. философии. Свидетельства широкого философского влияния Запада на рус. мысль сами по себе никак не выводят ее на некую периферию европейской философии: "нельзя же влиять на пустое место". Ведь восприятие инонациональных философских идей может быть выявлено и у любого мыслителя, принадлежащего к европейской культурной общности. Так же, как и Бердяев до него (Русская идея. Париж, 1946), Зеньковский дает лишь краткий обзор философской мысли в России до XVIII в. включительно, считая этот период только "прологом к русской философии". (В общем это соответствовало научным представлениям того времени.) В его книге лишь кратко освещаются нек-рые важнейшие явления средневековой духовной культуры, имеющие значение для понимания рус. духовности в целом: иконопись, юродство, ереси, исихазм, стяжательство и нестяжательство, раскол. (Эти темы, как известно, ранее получили обстоятельное освещение в кн. Флоровского "Пути русского богословия". Париж, 1937.) Рус. философствование начиная с XVIII в. характеризуется Зеньковским в контексте секуляризации – тема настолько важная для автора, что он был склонен считать ее осн. концептуальным стержнем своей работы – "ключом к диалектике русской философской мысли". Зеньковский различает "внутреннюю" (соответствовавшую собственным импульсам рус. мысли) и "внешнюю" секуляризацию, содержанием к-рой было восприятие зап. рационализма. Если первая началась как "секуляризация внутри церковного сознания" и заложила фундамент рус. религиозной философии (Сковорода), то вторая положила начало "светскому философствованию" ("вольтерьянство", Радищев, масонство). Границы 1-го периода рус. философии

("до возникновения систем") у Зеньковского достаточно условны (XIX в., до 70-х гг.); в этих рамках рассматриваются в т. ч. и мыслители, чья деятельность перерастала указанные хронологические пределы (Каре-ее, Толстой, Лавров, Михайловский, Розанов и др.). Кроме того, Зеньковский высказывался в том духе, что и до 70-х гг. рус. мысль была давно "на пороге систем" (Чернышевский, Лавров, Страхов). Понятно, что такая периодизация связана с подчеркиванием исторического значения Соловьева как "наиболее яркого и влиятельного философа" 2-го периода – "периода систем". Драматическая граница между 2-м и 3-м периодами (1917) очевидна, т. к. для России она означала прежде всего перерыв в развитии традиционной философской культуры, к-рая могла быть продолжена лишь в эмиграции. Центральное место в рус. философии XX в. Зеньковский отводил последователям Соловьева Карсавину, Франку, Флоренскому и Булгакову, к-рые характеризуются как оригинальные представители "метафизики всеединства" – название, по Зеньковскому, более предпочтительное по сравнению с термином "софиология", т. к. софиологический аспект, по его мнению, является частью более широкой темы всеединства, синтезирующей три главные темы: понимания мира как "живого целого", антропологическую тему и тему о "божественной" стороне в мире. Его философские симпатии были отданы Франку, к-рого он считал "по силе философского зрения… самым выдающимся русским философом".

М. А. Маслин

"ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ" – труд И. о. Лосского, одно из наиболее известных соч., являющихся вкладом в историографию русской философии. Опубликован в 1951 г. на англ. языке; в рус. переводе вышел в Москве дважды в 1991 г., а также в 1994 г. (последнее выполнено по машинописному рус. оригиналу; в отличие от англ. оно включает дополнительные параграфы о Н. И. Пирогове, Боранецком и Арсеньеве). Книга была рассчитана на англоязычного читателя, в т. ч. и впервые знакомящегося с рус. мыслью. Уступая 2-томной "Истории русской философии" Зеньковского по объему, охвату персоналий, источников и течений, более популярная работа Лосского тем не менее дает читателю вполне определенное обобщенное представление о главных представителях рус. философской мысли – от славянофилов и западников до религиозных мыслителей сер. XX в. Преемственное развитие рус. философии Лосский интерпретирует своеобразно. Это не систематически-целостное освещение, предполагающее формирование возможно более широкой философской панорамы, во всем многообразии течений и персоналий. Будучи интуитивистом и религиозно мыслящим философом, Лосский большее внимание уделяет мыслителям, связанным с определенной традицией рус. философствования, чем др. его представителям. Он постоянно подчеркивает собственную идейную связь с рус. мыслью, находит созвучия своему идеал-реализму с философскими учениями славянофилов, В. С. Соловьева, Флоренского, Козлова, А-а И. Введенского, Франка, Вышеславцева, И. А. Ильина и др. При этом объективное содержание предметов его философского интереса – различных философских идей – не всегда соответствует его субъективным оценкам. Изложению собственных взглядов (им посвящен специальный параграф) он уделяет значительно больше места, чем, напр., взглядам Шестова, Ильина, Зеньковского, Флоровско-го, Розанова. Нек-рые значительные рус. мыслители (напр., К. Н. Леонтьев) вообще не рассматриваются в его книге. Проблемы теории познания Лосский выдвигает на первый план, что существенно отличает его от Зеньковского, считавшего гносеологическую проблематику второстепенной для рус. мысли и для философии в целом. Лосский же прежде всего сосредоточивает внимание на тех школах, в к-рых вопросы теории познания играли определяющую роль: неокантианство, персонализм, интуитивизм, трансцендентально-логический идеализм. Вместе с тем т. наз. неспециализированные формы рус. философствования, представляющие характерное для России бытие философии в контексте художественной культуры, не раскрыты Лосским, продолжающим здесь определенную историографическую традицию (см. "Очерк развития русской философии" Шпета). Однако такая позиция не означала общей недооценки, скажем, идей Толстого и Достоевского. В др. работах, посвященных этике, Лосский специально и подробно рассмотрел взгляды рус. мыслителей-художников: "Достоевский и его христианское миропонимание" (1953); "Бог и мировое зло. Основы теодицеи" (1941); "Условия абсолютного добра. Основы этики" (1949); "Характер русского народа" (1957). В целом же в отличие от таких историков рус. философии, как Бердяев, Флоровский, Зеньковский, Лосский в своей книге слабо отразил историософскую, антропологическую, эстетическую тематику рус. философствования. Так, эстетические учения представлены здесь лишь небольшим разделом о символистах, причем сюда включен и Розанов, к-рый не имел прямого отношения

к символизму как писатель и мыслитель. К числу неточностей, допущенных Лосским, относится включение в главу "Предшественники Вл. Соловьева" наряду с Юркевичем и Кудрявцевым-Платоновым также Федорова. Последний не может быть назван "предшественником Соловьева" ни хронологически, ни идейно, что отмечал, в частности, друг и последователь Соловьева Е. И. Трубецкой. Главное значение труда Лосского состоит в том, что он включает важные материалы по истории рус. идеалистической философии XIX -1-й пол. XX в. Автор – большой мастер "философского портрета", продолжающий в этом смысле традиции Бердяева. Лосский отдает приоритет выяснению того индивидуального вклада, к-рый вносили в рус. философию конкретные мыслители. Здесь используются разнообразные средства, включающие не только традиционное освещение фактов биографий, изложение содержания осн. философских работ, но также и учет особенностей психологического склада, личных приверженностей, вкусов, идеалов и т. п. Особенно показательны в этом смысле разделы о Киреевском и Соловьеве, а также о философах рус. послеоктябрьского зарубежья, с большинством из к-рых Лосский был лично знаком. Работа Лосского оказала значительное влияние на развитие совр. зап. историко-философской русистики, в т. ч. на исследования Дж. Биллингтона, Дж. Клайна, Дж. Скенлена, Ф. Коп-лстона, Г. Дама, В. Гердта и др. Она способствовала осознанию рус. философии на Западе в качестве содержательного и оригинального компонента европейской и мировой философской мысли. Не случайно работа открывается словами, к-рые прямо указывают на всемирное значение рус. культуры XIX–XX вв. В книге не только констатируется, но и показывается близость и постоянное взаимодействие философской мысли России и Запада, раскрывается культурно-историческая и мировоззренческая роль христианства в отечественной культуре. В завершающем ее разделе, посвященном своеобразным чертам рус. философии, запечатлено стремление сохранить и выразить идею преемственности и поступательности развития рус. философской мысли в XX в., желание укрепить и углубить в общественном сознании ее духовные корни. Лосский подчеркивает особые ее достижения, связанные с обоснованием идеала "целостного знания", понятия соборности, учения об органической целостности мира. Вершиной рус. философии, посвященной "всесторонней разработке христианского миропонимания", Лосский называет труды Соловьева, Флоренского и Булгакова, "могущие заметно повлиять на мировую культуру". Т. обр., автор книги усматривает в рус. философской мысли не исторически преходящий феномен, а сохраняющееся и развивающееся духовное явление.

С о ч.: Lossky N. History of Russian Philosophy. L. and N. Y. 1951; Лосский И. О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991; М.: Высшая школа, 1991; М.: Прогресс, 1994.

М. А. Маслин

"ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ" – фундаментальный труд Яковенко по истории философии в России, охватывающий фактически всех заметных ее представителей XVIII – 1 – й трети XX в. Вышел в свет раньше аналогичных трудов Зеньковского и //. О. Лосского, по охвату имен, течений, источников, обстоятельности рассмотрения сопоставим с ними. Однако в течение мн. десятилетий "И. р. ф." Яковенко оставалась практически неизвестной специалистам, широкому кругу читателей, так как была опубликована в канун Второй мировой войны только на чешском языке (Dejny ruske filosofie, Praha. 1938) и переиздана впервые лишь через 65 лет, на этот раз на рус. языке (М: Республика, 2003). По желанию Славянского ин-та в Праге, выпустившего книгу, "И. р. ф." представляла собой не монографию, а учебное пособие. Отсюда упор на фактическое воспроизведение, "раскавыченное" цитирование текстов того или иного мыслителя с минимумом комментариев самого Яковенко. Отсюда же стремление представить воззрения философов не только как продукт исключительно интеллектуальной деятельности, как рефлексию "чистой" мысли, но и в привязке к конкретной исторической эпохе. Книга знакомит читателей с воззрениями рус. мыслителей на фоне истории страны, а не с их критическим анализом. Однако автор не всегда придерживается этой установки и предлагает собственную трактовку процесса становления русской философии. По его мнению, отечественная философская мысль очень молода, ее история не насчитывает и двух столетий, а потому недостаточно развита. Ей недостает оригинальности, т. к. находится в зависимости от философских течений др. стран. Она лишена традиции в том смысле, что не восприняла никакой чужой традиции, но и собственной не создала; рус. философствование чаще всего предстает не в виде доктрины, системы, а в публицистической и даже беллетристической форме. Она не создала единой идеи, к-рая бы одухотворяла

рус. сознание. Несмотря на эти "минусы", рус. философствование, по мнению Яковенко, внесло весомый вклад в создание богатой и мощной рус. культуры, в возникновение таких влиятельных общественно-политических движений, как народничество и анархизм, в подготовку "одной из величайших в мире революций". Достаточно сдержанно, но вместе с тем последовательно он проводит мысль о несостоятельности взгляда на рус. философию как течение мысли преимущественно религиозное. Признавая, что на протяжении всей своей истории рус. мысль "с большим воодушевлением предавалась осмыслению религиозных проблем", он вместе с тем указывает, что "в ее русле с самого начала и с еще большей силой проявляло себя также и нерелигиозное течение. Оно проявляло себя отчетливо выраженным и преобладающим интересом к науке, но в еще большей степени – интересом к проблемам общественно-политической жизни; порой оно принимало

даже атеистическую направленность". Полемизируя с ря-г- дом рус. мыслителей, считающих это направление чуждым России, Яковенко отмечает, что идеи Белинского, Герцена, Чернышевского, Плеханова, Ленина "завоевали русское общество, русскую культуру". Ленинский большевизм, революционный диалектический материализм как идейное явление "имеет столь же русское происхождение, как и религиозно-философские концепции П. Флоренского или Н. Бердяева". Более того, полагает Яковенко, можно и, без особого труда показать чужеземные идейные основы е- мировоззрения обоих религиозных мыслителей. Т. обр., в ч- оценке истоков и особенностей рус. философствования н. Яковенко коренным образом расходится как с Зеньковсоким, так и с Лосским, к-рые главный фактор оригинально-)." I ста рус. философии видели в ее неразрывной связи с христианством. Убежденность Яковенко в том, что рус. философская мысль имеет не только религиозные, но и "земные", социальные истоки, дает себя знать и в его первостепенном внимании к борьбе "западничества и восточничества". В ее свете, полагает он, можно изложить, "всю историю русской мысли и русского духа от их начала и до нового времени". В то время как Зеньковский видел ее в своеобразие рус. философии в ее сосредоточенности на проблемах онтологии и человека, а Лосский – в сосредоточенности на вопросах теории познания, Яковенко полагал, что через всю историю рус. мысли красной нитью проходит борьба между идеализмом и материализмом "в самом широком и самом антагонистическом смысле". Некой ходя из названных и нек-рых др. черт рус. философской мысли, он предлагает классификацию ее осн. течений. В качестве таковых он выделяет спиритуализм, материализм, ус- идеализм, реализм, критицизм, позитивизм, интуитивизм. ста- В свою очередь, каждое из них состоит из различных направлений. В результате его классификация насчитывает в общей сложности более 300 направлений (концепций, систем взглядов, подчас представленных одним мыслителем), я в к-рые образуют пеструю мозаику рус. философской мысли на протяжении примерно 200 лет. Практически все они детально или достаточно подробно охарактеризованы в труде Яковенко.

Соч. История русской философии / Пер. с чешек. М. Ф.

Солодухиной. М., 2003.

Лит. Солодухин Ю. Н. О труде Б. В. Яковенко "История русской философии" // Яковенко Б. В. История русской философии / Пер. с чешек, под общ. ред. Ю. Н. Солодухина. М., 2003.

М. Ф. Солодухина

ИСХОД К ВОСТОКУ. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев" – сб. статей Н. С. Трубецкого, Савицкого, Флоровского, Сувчинского, вышедший в Софии в 1921 г. Вместе с изданным годом ранее соч. Трубецкого я, что I "Европа и человечество" стал первым изложением концепции евразийства. Книга сыграла большую роль не только в разработке идейной программы, но и в организационном оформлении евразийского движения. Центральная ее

тема – всемирно-историческое призвание России в связи с гибелью европейской культуры, явившейся результатом I ой мировой войны (Савицкий П. Евразийство // Евразийский Временник. Кн. 4. Берлин, 1925. С. 6). В ней излагается евразийский вариант русской идеи, делается попытка обосновать миссию России-Евразии как объединительницы "целого круга народов", обладающих "сродством душ", "общностью экономического интереса" и "хозяйственной взаимообращенностью". Выявляя специфику своей позиции в решении "русской проблемы", евразийцы подчеркивают свои расхождения со славянофильством. Они

не разделяют не только взгляды славянофилов на общину как на форму хозяйственной жизни, к-рой принадлежит будущее, но и их "славянский национализм"."… Нашими братьями (если не по языку и по вере, то по крови, характеру и культуре) являются не только славяне, но и туранцы…" – писал Трубецкой, относя к туранцам "некоторых угро-финских инородцев" вместе с тюрками волжского бассейна (с. 103). В своих ст. "Об истинном и ложном национализме" и "Верхи и низы русской культуры (этническая основа русской культуры)" он выступил против европоцентристского подхода в культурологии, выдвинув тезис о полицентризме культур и связанной с этим их самобытности. В этом плане рус. культура представляет собой совершенно особую величину, к-рую нельзя включить без остатка в ту или иную более широкую группу культур или культурную зону. Трубецкой выделял в национальной культуре "две обязательные части": "низы", т. е. культурные ценности, к-рыми удовлетворяют свои потребности наиболее широкие слои национального целого, и "верхи" – более развитые ценности. При этом он подчеркивает необходимость обмена и взаимодействия между частями, считая, что "русская культура в смысле завершения культурного здания должна вырастать органически из основания русской стихии". В ст. Савицкого ("Поворот к Востоку", "Миграция культуры", "Континент-Океан. Россия и мировой рынок") обосновывается экономико-географическое учение евразийства. "Не в копировании "океанической" политики других, во многом к России неприложимой, но в осознании "континентальности" и в приспособлении к ней экономическое будущее России" (с. 125). Таков один из осн. выводов автора. Ст. Сувчинского "Сила слабых" и "Эпоха веры" содержат специфически евразийскую постановку проблемы интеллигенции. Разрыв интеллигентских кругов с "народной стихией", по Сувчинс-кому, – бедствие для страны и ее культуры. Как императив эпохи им сознается необходимость самооценки рус. интеллигенцией своих национальных истоков, объединения "успокоенного народа и прозревшей интеллигенции" "под одним великим куполом Православной Церкви…". К нравственным проблемам обращается в книге Флоровский. В ст. "Хитрость разума" он критикует зап. рационализм, превращающий личность в "вещь" или "событие", а в ст. "Разрывы и связи" ставит вопрос о глубоких и катастрофических для России нравственных последствиях, к-рые принесли войны и революции. Дальнейшее развитие идеи первого коллективного труда евразийских авторов получили в их 2-й кн. "На путях. Утверждение евразийцев" (М.; Берлин, 1922), а также в трех "Евразийских временниках" (Берлин, 1923,1925; Париж, 1927), где развернуто представлены философско-исторические, политические, социально-экономические и религиозно-культурные аспекты евразийства.

З. О. Губбыева, В. Я. Пащенко

К

КАЛБЛИЦ Иосиф Иванович (30.06(12.07). 1848, Требешово Поневежского у. Ковенской губ. – 4(16). 10.1893, Петербург) – социолог и публицист, представитель правого крыла либерального народничества, публиковавшийся под псевд. Юзов. В общественно-политической деятельности К. выделяются два периода. В первый период (с нач. и до кон. 70-х гг.) он находился на позициях революционного народничества. Активно включился в деятельность анархистских кружков, в 1874 г. в Петербурге сформировал свой кружок, в к-рый входили И. Я. Чернышев, Н. Я. Стронский, В. П. Рогачева и др. Основываясь на идеях М. А. Бакунина, кружок К. признавал целесообразным пользоваться любым "подходящим случаем", чтобы вызвать отдельные бунты, "вспышки" крестьянских восстаний. Известен К. и как активный участник "хождения в народ", пропагандист бакунинских идей на юге России. С 1878 г. К. переходит на позиции либерального народничества, о чем свидетельствовали его статьи в газ. "Неделя" и журн. "Слово". В указанных статьях, а также в работах, опубликованных в журн. "Мысль", "Устои", "Русское богатство", "Русская мысль" и др., К. сформулировал концепцию народничества, в основание к-рой положен принцип уважения всякой личности, в т. ч. личности крестьянина. Интеллигенция призвана, считал он, не навязывать свои проекты народу, а оказывать на него чисто духовное воздействие. Разрабатывая свой подход к изучению общественной жизни, К. пытался объединить "позитивные стороны" двух философских течений – "идеализма" и "реализма". По его убеждению, мир, или "вещь в себе", существует, но не познается. При соприкосновении субъекта и "вещи в себе" образуется мир явлений, в к-ром живет и действует познающий субъект."…Границы действительного мира вещей совсем не совпадают с границами мира явлений; границы этого последнего определяются только силами субъекта и вполне совпадают с этими силами". К. подразделял мир явлений на три группы: "субъективно-творческие" (явления

мира социального, нравственного, эстетического), "субъективно-созерцательные" (явления внешней природы, независимые от воли человека) и "смешанные" (отчасти зависимые от воли человека) (Основы народничества. 1888. Ч. ГС. 158, 163). Поскольку ни о каком соответствии "кажущегося мира явлений" действительному миру не может быть и речи, К. приходит к выводу, что "всякая философия, т. е. познание объекта, будет всегда субъективна". Основополагающей проблемой социальной философии К. считал соотношение личности и общественной среды. Главную функцию об-ва он видел в достижении социальных форм, пригодных для развития личности. Но и социальные отношения, в свою очередь, являются продуктом духовной, волевой деятельности людей, т. е. мысли и чувства личности определяют общественную форму. Хотя все богатство социальных отношений детерминировано субъективными волевыми устремлениями, абсолютной свободы воли быть не может. Поэтому К. вводит понятие относительной "психологической свободы воли". Существуют два вида факторов, ограничивающих волю личности. Первый – факторы внутренней организации человека: биологический, нравственный, эмоциональный; второй – воздействие внешних условий, а также коллективной психологии на личность. Общественные формы К. подразделял на устойчивые и неустойчивые Среди последних он выделял два типа: 1) общественные формы, созданные меньшинством личностей, стоящие ниже среднего умственного развития (напр., переход "удельно-вечевой Руси в Московскую", к-рый произошел под влиянием монголо-татарских орд); 2) общественные формы, стоящие выше средней личности и основанные на временном настроении об-ва или на насилии (напр., религиозные секты, строящиеся на коммунистических началах и являющиеся, по К., носителями умственного прогресса). Устойчивая форма одна, она устанавливается в том случае, если соответствует среднему уровню умственного и нравственного развития личностей, составляющих данное об-во. Примером такой формы К. считал крестьянскую общину. По его мнению, общинное владение землею, утвердившееся в России в наибольшей степени, способствует нравственному развитию народных масс. Признавая идеальной общественной формой "самобытные" рус. начала, К. отрицал возможность повторения Россией пут европейской цивилизации. Единственное ценно достижение капитализма в том, что он ведет к обобществлению труда. Но и этой цели, по мнению К., Россия добьется самостоятельно, без развития капитализма: "Рус-1 ский народ не нуждается в капиталистическом кнуте дли1 развития в себе способности сообща владеть орудие производства" (Основы народничества. Ч. ГС. 365).

Соч.: Русские диссиденты: Староверы и духовные хри ане. Спб., 1881; Социологические очерки. Основы народничества; Интеллигенция и народ в общественной жизни России// Основы народничества. Ч. 1 и 2. Спб., 1888–1893.

Лит.: Соловьева Е. А. Очерки из истории русской литературы XIX в. 3-е изд. Спб., 1907. С. 347–349; Харламов В. И. Теория "малых дел" Юзова в оценке читателей-современников // Из истории общественно-политической мысли России XIX в. М., 1990.

В. М. Фирсов

КАВЕЛИН Константин Дмитриевич (4(16). 11.1818, Петербург – 3(15).05.1885, Петербург) – публицист, историк, философ, правовед. Род. в дворянской семье с интеллектуальными запросами и интересами, с 1829 г. жил в Москве, получил прекрасное домашнее образование. Со своим учителем Белинским был близок до конца его жизни. Окончил Московский ун-т с золотой медалью за соч. "О римском владении". В 1844 г. К. защитил магистерскую диссертацию и приступил к лекциям по истории рус. законодательства, на основе к-рых была подготовлена работа "Взгляд на юридический быт России" (опубл. в № 1 "Современника" за 1847 г.), высоко оцененная Белинским и Герценом, а впоследствии (в "Вехах") – Кистяковским. Справедлива и совр. характеристика этого произв. как "манифеста" западничества, противопоставленного учению славянофилов, под определенным влиянием к-рого К. находился в период учебы в ун-те. Главная идея произв. – мысль о необходимости превращения изучения рус. истории в строгую науку, преодоления крайностей спекулятивной и эмпиристской методологии. В соответствии с этим и строится теория рус. истории, использующая традиционные для философии истории противопоставления (Восток – Запад, древний мир – христианская цивилизация, Россия – Зап. Европа), но ориентированная уже на исследовательским путем полученную историческую схему: родовой строй – вотчинный строй (семья) – гражданское об-во свободных и суверенных личностей (государство). Рус. история

предстает как "развивающийся организм, живое целое, проникнутое одним духом, одними началами". К. считает, что рус. народ – "народ европейский", а основы его развития обусловлены общим для "новых" народов христианским идеалом нравственного достоинства и свободы человеческой личности. Зап. Европа и Россия идут к реализации этого идеала разными историческими путями: германским племенам предстояло развить исходное для их истории личностное начало в общечеловеческий нравственный принцип; рус. народу, начавшему свою историю родовым бытом, приходится развивать из него в своей общественной жизни именно личностное начало. Отсюда – особое значение начатой Петром I заключительной эпохи рус. истории с предстоящей отменой крепостного права в России. В сер. 60-х гг. ("Краткий взгляд на русскую историю", "Мысли и заметки о русской истории") К. существенно изменяет свою теорию, гораздо резче подчеркивая государственнический характер великорус, жизни со 2-й пол. XVII в. (в противоположность эпохе Киевской Руси и южнорус. истории): в России удалось утвердить "небывалую социальную формацию, к-рая не может быть обойдена во всемирной истории". Период "европеизации" России и выхода наружу "личностного начала" (раскрепощение сословий) теперь представляется 2-й ступенью, за к-рой следует (после 1861 г.) достижение "зрелости" общественного и народного организма, сохраняющего свою самобытность в условиях европейского существования и развития, а спор между западниками и славянофилами прекращается. К. считается одним из создателей "государственной (юридической)" школы в рус. историографии (наряду с Чичериным и С. М. Соловьевым). Допустимо также представление о его принадлежности и значительной роли в оформлении либерально-сциентистского течения в отечественной философско-исторической мысли. Либерализм К., как и Чичерина, базировался на положении о том, что практике силового революционного действия (как "снизу", так и "сверху") имеется альтернатива – проведение общественных преобразований мирным путем, через реформы, на основе убеждения и достижения согласия между об-вом (народом) и исторической властью (государством). В этом случае содержанию либерального идеала не противоречит форма (способ) его осуществления. Во 2-й пол. 50-х гг. К. (с 1857 по 1861 г. работал на кафедре гражданского права в Петербургском ун-те) – активный участник обсуждения крестьянского вопроса. Его перу принадлежит "Записка об освобождении крестьян в России" (1855), в к-рой, считая главным злом крепостное право, он требовал его отмены путем административных реформ. Поскольку движение отечественной общественной жизни, с т. зр. К., происходит "сверху вниз", особую роль в этом процессе он отводил дворянскому сословию, призывая последнее к благоразумию, к ответственности перед об-вом и историей. Оценивая политическое положение России, К. определял его как "самодержавную анархию". Целью же для России он считал "самодержавную республику", т. е. устройство, при к-ром соблюдается единство интересов государя, высших слоев об-ва и осн. массы населения, представленной крестьянством. В течение 70-х гг. К. написал ряд философских соч., среди к-рых наибольшее значение имела работа "Задачи психологии" (1872), где рассматриваются пути, могущие привести к созданию "положительной науки", приверженцем к-рой он был. Испытав воздействие позитивизма О. Конта, К., однако, не стал его последовательным сторонником. Для него характерно стремление дополнить позитивистскую теорию анализом фактов психической жизни, признать за ними действительное существование. Такой подход может быть охарактеризован как попытка построения своеобразного "психологического позитивизма" (Зеньковский считал К. "полупозитивистом"). Все науки, изучающие человека, сходятся, по его мнению, в области психологии. Он полагал, что в реальном мире не существует сущность вещей, и то, что мы называем сущностью, представляется ему психическим явлением, следствием отделения признаков от представления о целостном предмете. Соответственно категории времени и пространства независимо от тел существуют только в нашем уме, это лишь психические продукты, они не существуют реально, как нечто особое и самостоятельное. К подобным формам К. относил и понятие истины. Он считал обманом ума такое понимание процесса познания, при к-ром в конце этого процесса может быть достигнута к.-л. безусловная истина. Лишь достижение наибольшего соответствия между нашим психическим состоянием и фактами делает возможной произвольную деятельность человека. Его сознательное воздействие на мир объясняется рядом психических факторов, среди к-рых осн. место занимают особые способности души. Попытка К. обосновать равноправность существования и мира реального, и мира идеального встретила еще при его жизни критическую оценку со стороны как идеалистической, так и материалистической мысли: "Задачи психологии" были подвергнуты критике Самариным и Сеченовым. Каждый из оппонентов выдвинул свои аргументы, указывая в первом случае на уступки К. материализму, во втором – идеализму. Др. значительная философская работа К. "Задачи этики" (1886) логически

продолжала первую. Он попытался проанализировать в ней понятие свободы воли, рассмотреть соотношение нравственности, религии, науки. Наряду с психологией этика, по мнению К., глубже всего проникает в тайны психической жизни и деятельности человека и ближе всего подходит к истокам ее зарождения. Свободная воля как осн. нравственная категория выражает у К. способность действовать по внутренним мотивам или побуждениям, а не исходя лишь из внешних впечатлений, внешних толчков. Мотив рождается внутри нас, вытекает из нашей индивидуальной природы и принимает в сознании определенным путем сформировавшийся образ, а основой этого образа является тот материал, к-рый поступил в сознание, стал для него доступным. К. считал бесспорным факт борьбы и столкновения мотивов, а борьба эта "решается по законам механики": наиболее сильный мотив одерживает верх над др. и в конечном счете выражается в действиях и поступках. Рассматривая соотношение религии и нравственности, К. полагал, что у них одна цель: нравственное развитие и совершенствование человека. Он отмечал существенное различие научного и религиозного мировоззрения, указывая на то, что все расхождения между ними лежат вне области нравственности. "Задачи этики" — последняя крупная теоретическая работа К. Последняя из общественно-административных должностей, к-рую он занимал (с 1883), была должность президента Вольно-экономического об-ва.

С о ч.: Собр. соч.: В 4 т. Спб., 1897–1900; Наш умственный строй. М., 1989.

Л и т.: Корсаков Д. А. К. Д. Кавелин: Очерк жизни и деятельности. Спб., 1896; Милюков П. Н. Юридическая школа в русской историографии // Русская мысль. 1886. Кн. 6; Рубинштейн Н. Л. Так называемое государственное направление в русской историографии // Очерки истории исторической науки в СССР. М., 1955. Т. 1; Приленский В. И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. М., 1995; Ерыгин А. Н. Традиционная и модернизирующаяся Россия в философии истории русского либерализма (К. Д. Кавелин, С. М. Соловьев, Б. Н. Чичерин). Ростов-на-Дону, 2004.

А. Н. Ерыгин, В. И. Приленский

КАВЕРЗНЕВ Афанасий Аввакумович (кон. 40-х гг. XVIII в. — 20-е гг. XIX в.) — ученый, пытавшийся осмыслить с философских позиций проблемы существования и развития живых организмов. Учился в духовной семинарии, для продолжения образования был послан в 1771 г. в Германию. Здесь он написал свой главный труд "Философическое рассуждение о перерождении животных", вышедший двумя изд.: в 1778 и в 1787 гг. Осн. мысль соч. К. заключается в том, что животные формы изменчивы или, по его выражению, способны перерождаться под воздействием внешней среды. Т. обр., К. ищет не мистическо-спекулятивное объяснение изменчивости животных, а объективно-научное. В работе ставится вопрос и об общем происхождении и родственной связи всех животных, не исключая и человека. Теорию К. о причинах биологических различий между расами мы могли бы сегодня назвать географическим детерминизмом. "Коль скоро человек, — писал он, — начал с места на место переходить и из одного в другой климат переселяться, то произошла вдруг перемена в его природе. Первое и явственнейшее различие состоит в цвете, второе в виде и величине, а третье в естественных свойствах. За первобытный цвет человеческого тела почитается белый, но оный в течение различного климата, им обитаемого, чрез жар и долговре-менность столь переменился, что едва поверить можно, якобы арапы, лопари и белые люди произошли от одного рода, ежели бы мы не были уверены частию в том, что в начале мира создан один только человек". Все это позволяет назвать К. мыслителем, близким к т. зр. эволюционизма.

Соч.: Философическое рассуждение о перерождении животных / Пер. с нем. 2-е изд. М., 1787.

Н. П. Гречишникова

КАЗНЕЙ БОЖИИХ УЧЕНИЕ — религиозная историософская доктрина, распространенная в XI–XVI1 вв. С ее помощью выявлялись причины, движущие силы и нравственное значение исторических событий, в особенности связанных с войнами, природными катаклизмами, эпидемиями, бедствиями. Была разработана в среде аскетически настроенного монашества под влиянием "Слова о вёдре и казнях Божиих" Мефодия Патарского (III в.), к-рое, в свою очередь, было ориентировано на ветхозаветный образ сурового, безжалостного, карающего даже за незначительные проступки Божества. На византийской почве

К. Б. у. разрабатывалось в связи с эсхатологическими ожиданиями, когда бедствия воспринимались как предзнаменование последних времен. На Руси оно использовалось для объяснения сокрушительных последствий вражеских нашествий, для поиска ответа на вопрос, почему "нечистые" торжествуют над богоизбранным стадом христианским. Большая эсхатология была, т. обр., заменена малой, предполагавшей не только посмертные мытарства души до Страшного суда, но и прижизненный Божий суд, и прижизненную казнь за преступление заповедей веры. Древнерус. К. Б. у. соответствовала онтология, в к-рой резко противопоставлялись духовное и материальное начала бытия. С этой т. зр. Божество проявляет себя в мире через особых посредников (ангелов), оставаясь абсолютно непричастным к тварному началу бытия. Ангелы – исполнители воли Творца закреплялись за всеми странами, народами, всякой живой душой и за погодными стихиями. Особый легион небесного воинства был предназначен в наказание тем, кто преступает заповеди Господни. Благодаря ангелам-посредникам Бог, управляя миром, пребывал в некоей трансцендентной надприродной сфере, т. е. одновременно действовал и был субстанционально устранен от своего творения. Впервые К. Б. у. формулируется "Повестью временных лет" на завершающей стадии ее формирования (20-е гг. XII в.). В дальнейшем оно получает распространение в различных исторических повествованиях, где в "бич Божий" обращаются орды то половцев, то татар. Природные бедствия также ассоциируются с карой за прегрешения. Любой упрек в несовместимости безжалостной небесной кары с божественным человеколюбием исключался, ибо все невзгоды человек вызывает на свою голову сам, согласно принципу свободы воли. Поэтому и бедствия предписывалось принимать со смирением: чем сильнее испытание, тем более оно способствует исправлению грешных и заблудших. Свой законченный вид К. Б. у. получило в соч. Серапиона, епископа Владимирского (1274–1275). Пессимистически осмысливались им результаты монголо-татарского нашествия и невысокое нравственное состояние об-ва, при этом он возлагал вину на слабых в вере христиан, к-рых призывал обратиться к истинной вере и отвести последующие беды и напасти. В отличие от предшествовавших летописцев у Серапиона четко обозначился мотив непротивления и покорности судьбе, вылившийся чуть ли не в проповедь смирения перед завоевателями. Главная назидательная мысль древнерус. историософской доктрины заключалась в предостережении от злых богопротивных дел. Если в ХП-ХШ вв. исторический процесс воспринимался как сплетение случайностей, складывавшихся из суммы множества самовластных действий индивидов, а предопределенность усматривалась только в чрезвычайных, поворотных моментах жизни об-ва, то к рубежу XIV–XV вв. принцип божественного попечительства постепенно превращался в признание сплошной предопределенности, направлявшей все течение земного бытия. Подобное утверждение покорности божественной воле, сковывающее поведенческую активность, устраивало далеко не всех идеологов-государственников. Поэтому в культурном наследии присутствуют и более оптимистические и жизнеутверждающие концепции, соединяющие религиозные установки христианской веры со здравым смыслом (соч. Илариона, "Изборник 1076 г.", "Слово о полку Игореве" и др.). О глубоком влиянии К. Б. у. на духовную жизнь об-ва говорит тот факт, что восходящие к нему идеи до настоящего времени остаются элементом православного сознания.

Л и т.: Повесть временных лет. М.; Л., 1950.Т. ГС. 113–114, 145–147; Слова Серапиона Владимирского // Памятники литературы Древней Руси, XIII век. Л., 1981. С. 440–455; Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – кон. XII в. Киев, 1988. С. 138–162; "Слово о полку Игореве" и древнерусская философская культура. М., 1989; Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. Спб., 2000. С. 50–61.

В. В. Мильков

КАМЕНСКИЙ Захар Абрамович (25.08 (7.09). 1915, Лу-ганск-3.12. 1999. Москва) – историк рус. и западноевропейской философии, д-р философских наук, проф. Участник Великой Отечественной войны. Сын партийного работника, репрессированного в 1938 г. Закончил философский ф-т МИФЛИ, в 1941 г. защитил кандидатскую диссертацию, посвященную Чаадаеву (научный руководитель – Асмус). После демобилизации с фронта по ранению с 1942 г. работал в секторе истории философии Ин-та философии АН СССР. Принимал участие в дискуссии по кн. Александрова "История западноевропейской философии" (см.: Вопросы философии. 1947. № 1). В период кампании по "борьбе с космополитизмом" в 1949 г., был уволен из ин-та. В 50-е гг. преподавал в средней школе. В 1957–1968 гг. работал в издательстве "Советская энциклопедия". В 1966 г. защитил докторскую диссертацию

"Философские идеи русского Просвещения (деистическо-материалистическая школа)", в 1968 г. вернулся в Ин-т философии, где работал до конца жизни. В отличие от Щипанова, его постоянного оппонента в научно-идеологических спорах, К. акцентировал внимание не на материалистических, еще весьма неразвитых к нач. XIX в., а на деистических и диалектико-идеалистических тенденциях в философии рус. Просвещения. К. был ведущим исследователем рус. шеллингианства, философских взглядов Чаадаева, Галича, Надеждина, Грановского, Велланско-го, Веневитинова, М. Г. Павлова, Куницына, А. Ф. Мерзлякова, Одоевского и др., автором мн. ст. в "Философской энциклопедии", исследовал соотношения рус. и новоевропейской философии (Кант, Шеллинг, Гегель). Большое внимание К. уделял марксистской методологии историко-философского знания (История философии как наука в России XIX–XX веков. М., 2001). В его трудах проводится мысль о наличии всеобщих и универсальных закономерностей развития философии, проявляющихся и в процессе развития рус. философской мысли, существование к-рой он рассматривал в хронологических пределах XVIII–XX вв. Отношение К. к рус. религиозной философии было в целом критическим, ее он рассматривал гл. обр. как проявление "неортодоксальной религиозности". Об этом свидетельствует его посмертно опубликованная монография "Философия славянофилов: Иван Киреевский и Алексей Хомяков" (Спб., 2003).

Соч.: Философские идеи русского Просвещения. М., 1971; Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М., 1980; Московский кружок любомудров. М., 1980; Н. И. Надеждин. М., 1984; Т. Н. Грановский. М., 1988; Парадоксы Чаадаева // Чаадаев П. Я. Поли. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. Г; Философская дискуссия 1947 года (преимущественно по личным воспоминаниям)// Отечественная философия: опыт, проблемы, перспективы исследований. М., 1991; Галич. М., 1995; Прерывалось ли развитие философии в Советской России?// Отечественная философия: Мысль и власть в эпоху моноидеологизма. М., 1997.

М. А. Маслин

КАНДИНСКИЙ Василий Васильевич (4(16). 12.1866, Москва -13.12.1944. Нёйи-сюр-Сен, близ Парижа) – художник и мыслитель, теоретик живописи, один из основоположников абстрактного искусства, принадлежит культурам России, Германии и Франции. Окончил юридический ф-т Московского ун-та, имел хорошие перспективы в научной области, однако в тридцатилетнем возрасте (1897) резко меняет свои интересы, отказывается от научной карьеры и уезжает в Мюнхен учиться живописи, к-рой посвящает всю оставшуюся жизнь. Взгляды К. на искусство складывались под влиянием учения Гёте о цвете, философии Шеллинга, романтизма и символизма, нем. и фр. живописи, рус. искусства и культуры. Творческая эволюция К. распадается на четыре периода. Первый – 1900-е гг. – период формирования его как художника под влиянием рус. и нем. вариантов стиля модерн, а также художников "Мира искусства" (И. Я. Билибин,//. К. Рерих, К. А. Сомов и др.). В своем творчестве К. отдает предпочтение графике и гравюре. В этот период уже вполне отчетливо проявляются нек-рые особенности его концепции искусства: идея синтеза искусств, согласно к-рой живопись должна содержать поэтическое и музыкальное начала, поэзия – музыкальное и живописное, музыка – живописное (нашла выражение в цикле гравюр "Стихи без слов", 1903–1904); примат духовности, духовного начала в искусстве; наконец, выбор выразительных средств, среди к-рых особая роль отводится цветовому пятну, линии, декоративной орнаментальное™. В течение второго периода (1910-е гг.) К. достигает полной творческой зрелости. Он теоретически разрабатывает и практически реализует концепцию совершенно новой живописи – абстрактной, нефигуративной и беспредметной, понимание к-рой излагает в работе "О духовном в искусстве" (1911) (ее название указывает на то, что проблемы духовности остаются для него главными). В своем стремлении найти "новые формы" – "вечные" и "чистые", выявить "чистый язык" живописи К. не решается полностью изгнать из нее предмет, считая, что это привело бы к обеднению ее выразительных средств, что "красота краски и формы… не есть достаточная цель искусства". Поэтому так или иначе связь между предметностью и беспредметностью сохраняется в его творчестве. В "Композиции IV" (1911) левая часть полотна является полуфигуративной, а центральная и правая части – ближе к абстрактным. VI и VII "Композиции" (1913) являются абстрактными, тогда как картина "Москва. Красная площадь" (1916) вновь восстанавливает союз реального и беспредметного. Содержанием произв. художника часто являются философско-религиозная тема Христа, апокалипсис, крушение старого мира и нарождение нового, борьба светлых и темных сил и т. д., где добро

побеждает зло, Идеалом нового человека в новой жизни выступают ученый и художник. Идея монументального синтеза живописи, музыки и поэзии находит воплощение в таких картинах, как "Ясность", "Смутное", "Сумеречное" (1917), "Белый овал" (1919), "Красный овал" (1920). В этот период ярко проявился талант К. как организатора и педагога. В Мюнхене вместе с нем. художником Ф. Марком он основывает объединение "Синий всадник" (1911–1914), в выставках к-рого широкое участие принимают мн. рус. художники. В России после возвращения в 1914 г. и до нового отъезда в Германию в 1921 г. К. включается в многообразную деятельность: становится членом художественной коллегии отдела ИЗО Наркомпроса, преподает в Государственных художественных свободных мастерских и Высших художественно-технических мастерских (Вхутемасе), избирается почетным проф. Московского ун-та. В Германии проходит третий период его творчества (по 1933 г.), тесно связанный с "Баухаузом". Он продолжает поиски в области монументального синтеза искусств. Его стиль в целом остается прежним, но становится более сдержанным, строгим и рациональным, в нем острее чувствуется влияние совр. науки. К. словно охвачен стремлением найти более точный художественный эквивалент своему пониманию духовности, к-рая представляется ему в виде "движущегося вперед и вверх остроконечного треугольника". Отсюда усиление "геометризма" в его произв. ("Несколько кругов", "На точках", 1928). Свое понимание искусства К. излагаете книге "Точка и линия на плоскости" (1926), где дает анализ структуры художественной формы, рассматривает проблемы зрительского восприятия. В кон. 1933 г. после прихода в Германии к власти нацистов, К. уезжает во Францию, где проходит последний период его творчества. В эти годы он испытывает влияние со стороны сюрреализ-ма и в его произв. наряду с геометрическими формами появляются зооморфные фигуры ("Композиция IX", 1936. "Вокруг круга", 1940). Последней его работой стала картина "Решительный прорыв" (1944). Художественное творчество и теоретические идеи К. оказали огромное влияние на развитие рус. и особенно зап. искусства. Созданное им направление получило прямое продолжение в таких течениях, как "геометрическая абстракция", "абстрактный экспрессионизм", "абстрактное творче- і ство", "лирическая абстракция" и др.

С о ч.: О духовном в искусстве. Л., 1990; Избр. труды по теории русского искусства: В 2 т. М., 2001.

Л и т.: В. В. Кандинский. М., 1993; Сарабьянов Д. В., Авто-нолюва Н. Б. Василий Кандинский: Путь художника. Художник и время. М., 1994; Многогранный мир Кандинского. М., 1998.

Д. А. Силича

КАНТ В РОССИИ. В сложном процессе взаимоотношений нем. и рус. философских культур К. занимает особое место. Хотя в целом не сложилось духовного ' образования, к-рое можно было бы назвать рус. кантианством, сравнимым по форме и содержанию с рус. шеллингианством 10-20-х гг. и рус. гегельянством 30-40-х п. I XIX в., и даже сформировалась историко-философская традиция, утверждающая неприятие философской системы К. в рус. философской культуре, как глубоко чуждой I строю кантианских идей, тем не менее подобная однозначность в ряде исследований подвергается сомнению. I История рус. кантианы началась с избрания К. в 1794 г. в I Петербургскую академию наук, а также с переписки его с I дипломатом Белосельским-Белозерским, представившим ему на отзыв свой философский трактат "Дианиология, или Философические картины познания". В черновике j письма К. своему рус. корреспонденту содержится такая высокая оценка: "Вашему сиятельству суждено было раз- I работать то, над чем я трудился в течение ряда лет, — мета- I физическое определение границ познавательных I способностей человека, но только с другой, а именно, с I антропологической стороны" (Гулыга А. Кант. М., 1981. I С. 278). Имя К., еще при его жизни, было настолько известно в России, что нек-рые рус. дипломаты и путешественники искали встреч с кенигсбергским мыслителем. В 1791 г. в "Московском журнале" было опубликовано одно из "Писем русского путешественника" Карамзина, в к-ром описывалась встреча с К. "Сын Отечества" поместил воспоминания рус. посланника в Гамбурге И. М. Муравьева-Апостола о его встречах и беседах с К. о нем. языке и литературе. Особой приверженностью философскому учению К. славился Геттингенский ун-т. В 1-йтрети XIX в. число его рус. студентов доходило до 250, лекции читались такими последователями кантовского учения, как Штейдлин, Сарториус, Гуго, Бутервек, Кестнер, Блю-менбах, Буле, Краус, Лихтенберг, Бюргер и др. Среди нем. проф. философии наибольшее значение в

деле распространения кантианских идей в России имели те, к-рые были приглашены для работы в российские ун-ты. Так, первое знакомство с философскими идеями К. было связано с приглашением в Россию в 1786 г. геттингенского проф. Л. Мельмана, к-рый был последователем критической философии и первым пропагандистом ее в Московском унте (1792/93-1 793/94), но по причинам религиозного характера был уволен. В 1795–1797 гг. нравственную философию в кантианском духе в Московском ун-те читал проф. Шаден, а с 1803 г. здесь работали проф. И. Буле и Х. Ф. Рейнгардт, последний опубликовал несколько соч., построенных на кантианских идеях (Система практической философии. М., 1807; Естественное право. Казань, 1816). Кантианство всегда импонировало различным правовым теориям. Об этом свидетельствовали лекции и теоретические разработки проф. Харьковского ун-та А. Стойковича и Шада, а также проф. Казанского ун-та И. Х. Финке (Естественное частное, публичное и народное право. Казань, 1816). Философские идеи Канта вызывали интерес и среди представителей духовно-академической философии. Существуют свидетельства об использовании в духовных академиях рукописных переводов "Критики чистого разума" и др. соч. К. Одним из первых рус. приверженцев его философских идей был проф. логики и метафизики Московского ун-та Брянцев, получивший богословское и философское образование в Славяно-греко-латинской академии. О широком интересе к личности и идеям К., выходящим за рамки университетской и духовно-академической философии, свидетельствуют многочисленные статьи и заметки в журн. "Улей", "Мнемозина", "Северная Минерва", "Библиотека для чтения", "Телескоп", "Вестник Европы" и др. С нач. XIX в. в России стали издаваться отдельные переводы соч. К.: "Кан-тово основание для метафизики нравов" (Николаев, 1803), "Замечания о чувствах великого и прекрасного" (Лейпциг, 1804), "Иммануила Канта наблюдения об ощущении прекрасного и возвышенного" (1812), "Кантова философия" Ш. Ф. Виллера, ч. 1, переведенная с фр. П. Петровым (Спб., 1807). Философские идеи К. воспринимались разными рус. мыслителями с различной степенью интенсивности. Напр., Я. Кайданов в своей лат. диссертации (1813) лишь изредка упоминал и цитировал К.; проф. Московского ун-та П. А. Сохацкий в примечаниях к своему переводу соч. кантианца Мейнерса "Главное начертание теории и истории изящных искусств" (1803) уже настойчиво рекомендовал читать "Кантово сочинение об изяществе и величии"; проф. Петербургского ун-та Галич в "Истории философских систем" (Спб., 1818–1819. Кн. 1–2) посвятил изложению философских взглядов К. целый разд., к к-рому приложил обширную библиографию кантианской литературы. Следует также упомянуть "Историю философии" Гавриила (В. Н. Воскресенского), в к-рой параграф 122, ч. IV, носил название "Критический идеализм Канта" и свидетельствовал о начале формирования рус. кантианской терминологии. Ст. "Кант" в "Философском лексиконе" Гогоцкого (Киев, 1857–1873. Т. 1–4) обнаруживает глубокое понимание идей мыслителя, к-рому Гогоцкий посвятил свою кандидатскую диссертацию "Критический взгляд на философию Канта" (Киев, 1847), хотя собственные взгляды автора тяготели к гегельянству. Коренной ошибкой Канта он считал ограничение сферы познания миром явлений, в результате чего "разум остается без способности проникнуть в сущность вещей, а сущность вещей без возможности быть понятою". Очень велики заслуги Канта, по мнению Гогоцкого, в разработке практической философии. Все то, что отнято у разума в "Критике чистого разума", возвращено ему в "Критике практического разума" как утверждение первенства духа над природой и раскрытие свободной и разумной самостоятельности духа внутри самого человека. В большей или меньшей степени кантианские постулаты нашли свое отражение в социально-государственных проектах Сперанского, лекциях рус. шеллингианцев Давыдова и М. Г. Павлова, в многотомных курсах по философии права Редкина, в соч. Чаадаева, Герцена, Станкевича и М. А. Бакунина. В 1 – й пол. XIX в. официальная идеология усмотрела в философии нем. мыслителя стремление "истребить гордость ума", приведшую философов XVIII в. к безверию. Между тем соч. К. "Религия в границах одного только разума" и вообще взгляды на религию стали объектом усиленной критики со стороны представителей православной духовно-академической философии. Во 2-й пол. XIX в. появляются новые переводы соч. К., выполненные Владиславлевым и Н. Соколовым, но в целом в университетской философской среде интерес к кантианству понизился, причиной чему послужило распространение материализма и позитивизма. Критический интерес к философии К. сохранился только в духовных академиях, где пытались выяснить, может ли его учение быть полезным для православия, или же оно вредно, как рассадник западноевропейских философских ересей. Так, выпускники Киевской духовной академии И. Гриневич и И. Михневич считали, что "Критика чистого разума", несомненно, содержит в себе мысли, "весьма опасные для религии". Проф. академии Скворцов был более осторожен и полагал, что все лучшее во взглядах К. принадлежит Евангелию, а все худшее соотносится с его философией.

Представитель киевской школы философского теизма Юркевич был убежден, что в вопросе о началах и сущности науки вся история философии разделяется на две неравные эпохи, из к-рых первая открывается Платоном, вторая – К. По его мнению, философские учения Платона и К. являются фундаментом общеевропейской философской мысли в ее совр. состоянии и будущем развитии. Почти все философские работы Юр-кевича содержат ссылки на соч. К., анализ и комментирование различных разд. его философского учения. Оставаясь в целом платоником, он пришел к своеобразному синтезу философских учений Платона и К. Результатом влияния философских идей Юркевича стало формирование устойчивого интереса к философии К., что и породило феномен украинской кантианы, объединивший духовно-академическое философствование с университетской

философией. Проф. кафедры философии Московской духовной академии Голубинский, высказывая свое отношение к К., высоко оценил его исследование чистых законов всякого познания. По отношению же к доказательствам бытия Бога К., по его мнению, менее конструктивен и выступил как скептик. "Причиной сего было то, что (по учению Канта) разум человеческий ничего выше-опытного, сверхопытного познать не может, а потому не может иметь и твердых доказательств бытия Божия" (Голубинский Ф. А. Лекции философии. М., 1884. Вып. 1. С. 65). Жесткие выводы "Критики чистого разума" смягчались, по мнению Голубинского, тем, что помимо теоретического разума Кант решился допустить разум практический, в пределах к-рого вещи, недоступные для теоретической характеристики, были воспринимаемы посредством веры. Т. обр., вера вводилась не только в сферу таких понятий, как Бог, свобода, бессмертие души (границы практического разума), но и в область теоретического разума: бытие души, бытие мира. Подобное господство веры, писал Голубинский, основанное на уничтожении всякого знания вообще, поначалу кажется благоприятствующим требованиям христианской религии, но при более пристальном рассмотрении приходишь к выводу, что такая философская вера имеет мало общего с христианством. Преемник Голубинского на кафедре философии, Кудрявцев-Платонов, создатель системы трансцендентального монизма (Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1906), подверг критике кантовское определение философии как обобщения и систематизированного свода результатов положительных наук. Однако, толкуя философию в теистическом плане, он начинает с исследования вопроса о познании, его возможностях и границах, в ходе к-рого соотносит свои взгляды с воззрениями К. Субъективная примесь в нашем чувственном познании хотя и наличествует, но, по Кудрявцеву-Платонову, она далеко не так существенна, как полагал К., к-рый ошибочно считал субъективными не только ощущения внешних органов чувств, но и такие всеобщие и необходимые формы внешнего бытия, как пространство, время, движение, качество, количество и др. Наибольший интерес к философскому наследию К. проявлял проф. Московской духовной академии А-й И. Введенский, к-рый сделал определенный вклад в рус. кантиану (Вопрос о происхождении и основаниях веры в Бога в рациональной философии от Декарта до Канта // Прибавления к творениям Св. Отцов. 1890. Кн. 2; Учение Канта о пространстве (Разъяснение и критика). Сергиев Посад, 1895). Представляет интерес также положительная рецензия Введенского (Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 22(2) на кн. Каринского "Об истинах самоочевидных", в к-рой критиковался осн. труд К. "Критика чистого разума". Каринский был убежден в том, что учение К. об умозрительных истинах проникнуто догматизмом и поэтому сторонники рационалистической философии должны искать новых оснований для защиты умозрительных истин (Радлов Э. Л. М. И. Каринский. Творец русской критической философии. Пг., 1917. С. 10). Говоря о рус. кан-тиане, следует упомянуть труд епископаНиканора (А. И. Бровковича) "Позитивная философия и сверхчувственное бытие" (Спб., 1875–1888. Т. 1–3), к-рый имел подзаголовок "Критика на "Критику чистого разума Канта". Автор утверждал, что все теории субъективного реализма, позитивизма, пессимистические учения Шопенгауэра и Э. Гартмана, философия действительности Дюринга и т. п. исходили из основоположения философии К. о том, что о "вещи в себе" мы не знаем ничего. В целом критика Никанором взглядов К. была тенденциозной, однако не лишенной ряда глубоких замечаний, свидетельствующих о вдумчивом изучении кантовских положений о чувстве и рассудке, разуме и идеях. Одной из центральных в истории рус. кантианы была тема "Соловьев и Кант". Раскрытию этой темы посвящен специальный разд. "Вл. Соловьев и Кант" в кн. Лосева "Владимир Соловьев и его время" (М., 1990). Общим выводом из подобного сопоставления было утверждение, что, несмотря на множество совпадений во взглядах В. С. Соловьева с К., нет никакой возможности перекрыть пропасть, к-рая разделяет обоих философов, т. к. К. был метафизическим дуалистом, Соловьев – диалектическим монистом. Тем не менее характеристике этих

"совпадений" посвятил свою ст. "О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева" (Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 56) рус. кантианец А-р И. Введенский, к-рый полагал, что именно создатель философии всеединства – "первый и главный виновник распространения у нас критицизма за последние годы" (с. 17). Мнение Соловьева о нем. мыслителе зафиксировано в ст. "Кант", написанной им для "Энциклопедического словаря" Брокгауза и Ефрона, в к-рой он высказал мысль, что вся история философской мысли разделена на два периода: "до-критический (или до-кантовский) и после-критический (или после-кантовский)" и все недостатки содержания философии К. перевешиваются величием его заслуг: "Он поднял общий уровень философского мышления… своим диалектическим разбором старой догматической метафизики он освободил ум человеческий от грубых и недостойных понятий о душе, мире и Боге и тем вызвал потребность в более удовлетворительных основаниях для наших верований" (Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 478). В этой связи нельзя не обратить внимание на тот факт, что конкретная метафизика Флоренского, выросшая из соловьевской метафизики всеединства, также обратилась к центральным принципам кантианства. Заключительный вывод философской системы Флоренского, изложенный в его кн. "Столп и утверждение истины", был тесно связан с осн. вопросом "Критики чистого разума", а именно: "как возможен рассудок?" Подобный вопрос был порожден, по Флоренскому, антиномичностью строения рассудка и подробно освещен им в работе "Космологические анти-1 номии Иммануила Канта" (Богословский вестник. 1909.1 № 4). В 1910–1911 гг. Флоренский прочел курс лекций под | названием "Философия Канта в связи с философией пред-1 шествовавшей и с философией последующей". На защите им магистерской диссертации "О духовной Истине" I одним из официальных оппонентов был С. С. Глаголев -1 доктор богословия и автор ст. "Кант" в "Православной богословской энциклопедии", а также ст. "Религиозна" | философия Канта" в журн. "Вера и разум" (1904), к-рая в том же году вышла в Харькове отдельным изд. Осн. теслогическим принципом К. было, по Глаголеву, то, что человек абсолютно разобщен с Богом и действует только "от себя и через себя". Этот принцип, считал Глаголев, К. воспринял из философии XVIII в., развив его до крайних логических выводов, но, "если бы великий Кенигсберге – кий мыслитель жил в наше время, он иначе бы отнесся к поставленному им во главу здания принципу" (Православная Богословская Энциклопедия. Спб., 1907. Т. 8. С. 477). Ст. Глаголева в журн. "Вера и разум" была посвящена столетию со дня смерти К. Этот юбилей был отмечен специальным заседанием Московского психологического общества, и зачитанные на нем доклады были затем опубликованы в журн. "Вопросы философии и психологии" (1905. № 76): Лопатин Л. Учение Канта о познании; Новгородцев П. Кант как моралист; Вернадский В. Кант и естествознание XVIII столетия. В кон. XIX – нач. XX в. взгляды К. становятся объектом систематической философской критики. В предисловии к своей работе "Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианцев" (М., 1917)?. Н. Трубецкой писал о поразительном феномене философских учений XIX и XX вв., к-рые, критикуя и даже отвергая К., периодически к нему возвращаются. Призыв, брошенный в 1865 г. проф. Иенского ун-та О. Либманом: "Итак, следовало бы вернуться назад к Канту!" – был услышан в России, реакция на философию позитивизма породила вкус к метафизической проблематике. Чичерин и Грот пишут работы под названием "Что такое метафизика?". По Чичерину, поскольку все категории мышления, "истекая из единого разума", могут быть выведены a priori, постольку возможна и метафизика как наука. Грот повторяет эту мысль: К. не только правильно поставил задачу построения метафизики как науки, но и доказал априорный характер математики, категорий и нравственного закона, "до сих пор никто не опроверг его доводов" (Вопросы философии и психологии. 1889. № ГС. 120). Интерес к философскому наследию К. был непосредственно связан также с феноменом рус. неокантианского движения. Неокантианство – общее собирательное обозначение для мн. разнородных, возникших первоначально в Германии в XIX в. философских течений, сопряженных с К. или с его критицизмом как типом философствования. С формальной стороны это движение проявилось в активизации переводов соч. самого К. (на рубеже веков активно публиковались новые переводы С. Любомудрова, Соловьева, Флоренского, Н. О. Лосского, И. Маркова), а также соч. мыслителей различных школ западноевропейского неокантианства. В содержательном плане этот процесс выразился в том, что почти все направления рус. философской мысли высказали свое положительное или отрицательное отношение к кантианству. Конструктивное усвоение отдельных положений кантианской философии происходило даже в среде таких приверженцев гегельянства, как Чичерин, Дебольский, П. А. Бакунин. Мн. основоположения кантовского критицизма в значительной мере осложнили философские построения рус. персоналистов Козлова, Алексеева (Аскольдова), Лопатина, а также таких мыслителей, как

Бердяев и Булгаков. Последний, напр., писал в работе "Трагедия философии": "…истинным отцом философского идеализма, представляющего собою и наиболее разработанную и излюбленную

философскую ересь наших дней, является, конечно, Кант" (Булгаков С. Н. Соч. М., 1993. Т. ГС. 334). Историки рус. философии относят к неокантианству таких мыслителей, как А-р И. Введенский, Лапшин, Челпанов, Гессен, Гур-вич, Яковенко, Степун, но при этом необходимо учитывать двойной смысл термина "неокантианство". С одной стороны, неокантианством можно называть философские учения, обращающиеся в XIX и XX вв. к системе нем. мыслителя XVIII в., с др. – те, к-рые следуют принципам одной из нем. школ неокантианства (баденской, марбург-ской). С таким уточнением многих из вышеперечисленных рус. неокантианцев можно считать просто кантианцами, т. е. последователями и продолжателями учения К. Одним из них был проф. Петербургского ун-та А-р. И. Введенский, к-рый свою ориентацию на философское учение К. выразил уже в магистерской диссертации "Опыт построения теории материи на принципах критической философии" (Спб., 1888). В поздних работах "Логика как часть теории познания" (Спб., 1912) и "Психология без всякой метафизики" (Пг, 1914) Введенский стал называть свое учение "логицизмом", к-рый понадобился ему для дополнительного обоснования истинности взглядов К. Конечные выводы учения Введенского сводились к тому, что за узкой сферой априорного знания простирается широкая область апостериорного нерационализиру-емого знания, что вера в бессмертие и бытие Бога необязательна с т. зр. "критицизма", но никогда не исчезнет. Введенский был единственным, кто остался до конца приверженцем К. В творчестве же таких мыслителей, как Лапшин, Челпанов, А. Белый, интерес к К. и неокантианству был лишь этапом в эволюции их философских взглядов. Докторская диссертация Лапшина "Законы мышления и формы познания" (Спб., 1906) является почти единственным источником для характеристики его кантианского периода. В самой общей форме интерес к К. был выражен следующим образом: К. впервые указал на то, что синтетичность нашего познания, и в частности математического, обусловлена участием в процессе познания наряду с законами мышления и форм познания, но он недостаточно выяснил взаимоотношения между ними. Серьезный анализ кантианской гносеологической проблематики был представлен в докторской диссертации Челпанова "Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности" (Киев, 1904), в к-рой в кантовский априоризм автор ввел телеологический аспект и сформулировал учение о постулатах как элементах, находящихся в структуре познания, но не соответствующих действительности. В определенной мере к неокантианству можно отнести таких представителей рус. юридической школы, как П. Б. Струве, Новгородцев, Гурвич. Теоретической платформой для преодоления марксизма Струве послужило гносеологическое учение К., докторская диссертация Новгородцева была посвящена характеристике и анализу правовых учений К. и Гегеля, принципы трансцендентального философствования Гурвича нашли свое отражение в философском эссе "Этика и религия" (Современные записки. 1926. XXVIII–XXIX), в к-ром он пытался обосновать автономность этики от метафизики и религии: "Добро есть особое "качество" и есть особый путь восхождения к Абсолюту". Элементы неокантианской философии были активно включены в теоретические разработки рус. символизма А. Белым, к-рый так и не смог сделать выбор между баденской и маркбургской школами неокантианства, для него одинаковыми авторитетами были Г. Риккерт и Г. Коген. Деятельность таких мыслителей, как Гессен, Степун, Яковенко, была связана с зарождением и функционированием международного журн. "Логос", к-рый был задуман прежде всего как теоретический орган для пропаганды и развития идей неокантианства. Оригинальность творчества рус. неокантианцев проявилась в создании учений "плюралистического трансцендентализма" Яковенко, "метафизического мистицизма" Гессена, "философии Абсолютного" Степуна. Рус. авторов журн. "Логос" (Кистяковский, Струве, В. И. Иванов, Н. О. Лосский, Алексеев, Франк, Г. Ланц, М. Рубинштейн, Радлов, И. А. Ильин и др.) нельзя было отнести к неокантианскому движению, но в своих публикациях они выражали прямо или косвенно отношение к К. и неокантианской философии. С 1917 г. в рус. кантиане начался новый период, связанный с господством марксистской идеологии. Продолжалась публикация отдельных работ К., выходили отдельные статьи и даже монографии (Деборина, Сережникова, Л. Зивель-чинской, Асмуса), но почти все историко-философские оценки учения К. исходили из ленинской характеристики его взглядов как субъективного идеализма и агностицизма. С нач. 60-х гг. значительно увеличилось количество изданий работ К. и исследований о нем. Среди обобщающих теоретических работ о К. можно выделить: "Философия Канта и современность" (М., 1974), "Критические очерки по философии Канта" (Киев, 1975),

"Современные зарубежные исследования философии Канта" (М., 1975. ч. 1–2), "Критика чистого разума" Канта и современность" (Рига, 1984), "Философия Канта и современный идеализм" (М., 1987), "Этика Канта и современность" (Рига, 1989), "Кант и философия в России" (М., 1994). Важным центром кантоведения стал Калининградский ун-т, при к-ром возник музей К.; в 1990 г. организовано Кантовское об-во. С 1975 г. здесь выходят межвузовские сб. "Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта" (ныне "Кантовские сборники"). "Кантовский сборник" (1994. Вып. 18) открыл новый разд. "Кант и русская философская культура".

Лит.: Каменский З. А. И. Кант в русской философии начала XIX века // Вестник мировой культуры. 1960. № 1; Он же. Кант в России // Философия Канта и современность. М., 1974; Голосовкер Я. Э. Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом "Братья Карамазовы" и трактатом Канта "Критика чистого разума". М., 1963; Синютин В. И. О влиянии идей Канта на философию истории в России в первой половине XIX века // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1975; Дмитровский А. З. Кант и русская общественная мысль в первой половине XIX в. // Там же. 1978;Лал-рановВ. А., ЧуеваМ. А. Кант и русская религиозная философия в конце XIX – начале XX в. // Там же. 1979; Дуденков В. Н. Кант, неокантианство и "русский духовный ренессанс" // "Критика чистого разума" Канта и современность. Рига, 1984; Акулинин В. Н. Русское "академическое" неокантианство и философия всеединства// Кантовский сборник. Калининград, 1987; Смот-рицкий Е. Ю., Шубин В. И. Вернадский и Кант: Поиски гуманистической концепции науки // В. И. Вернадский и отечественная наука. Киев, 1988; Ахутин А. В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Россия и Германия: Опыт философского диалога. М., 1993; Кант и философия в России. М, 1994; Нижников С. А. Философия Канта в отечественной мысли. М., 2005.

А. И. Абрамов, Л. А. Суслова

КАНТЕМИР Антиох Дмитриевич (10(21)09.1708, Константинополь – 31.03(11.04). 1744, Париж) – писатель и философ. Род. в семье молдавского господаря князя Дмитрия Константиновича К., к-рый в 1711 г., спасаясь от турецкого султана, вместе со своей семьей бежал в Россию, где стал советником Петра I, написал ряд исторических и географических соч., наибольшей известностью из к-рых пользовалась "История возвышения и упадка Оттоманской империи". До переезда в Петербург (1719) К. нек-рое время учился в Славяно-греко-латинской академии. В 1722–1723 гг. он сопровождал отца в Персидском походе рус. армии. В течение двух лет прошел курс обучения в Академии наук. С 1732 г. он служил в Лондоне в качестве чрезвычайного посланника, а в 1738 г. был переведен в Париж в ранге полномочного министра. Кроме того, К. имел придворный чин камергера, а в 1740 г. стал тайным советником. Литературной славы К. добился благодаря своим сатирам, написанным в 1729–1730 гг. Из-за содержавшихся в первой их редакции резких выпадов против принятых в России религиозных обычаев они были напечатаны лишь в 1762 г. в нач. царствования Екатерины II. Им было переведено на рус. язык множество философских и исторических произв. Среди них "Разговоры о множестве миров" Б. Фонтенеля, "Персидские письма" Ш. Монтескье, с к-рым К. находился в дружеских отношениях, и др. "Разговоры…" Фонтенеля были напечатаны в России в 1740 г., однако через 16 лет сохранившиеся экземпляры подверглись конфискации. При переводе книги К. пришлось изобретать новые научные термины, мн. из к-рых впоследствии навсегда прижились в рус. языке, напр, "плотность", "прозрачное и непрозрачное тело", "наблюдение". Перевод К. синодальные чиновники посчитали "книжичищей богопротивной", преисполненной "коварства сатанинского". К философским произв. самого К. относятся одиннадцать "Писем о природе и человеке", в к-рых он, в частности, определяет философию как "основательное и ясное знание дел естественных и преестественных". Философия подразделяется им на логику, физику, этику и метафизику, что весьма напоминает философские курсы, читавшиеся в Славяно-греко-латинской академии. В Париже К. не только защищал интересы рус. государства, но и находил свободное время для общения с виднейшими представителями "века Просвещения". Его политические взгляды вполне гармонировали с воззрениями энциклопедистов. В "Письмах о России" Ф. Альга-ротти вспоминал о том, что К. называл свободу "небесной богиней, которая… делает приятными и улыбающимися пустыни и скалы тех стран, где она благоволит обитать".

С о ч.: Соч., письма и избр. переводы князя Антиоха Дмитриевича Кантемира / Под ред. П. А. Ефремова. Спб., 1867–1868. Т. 1–2; Собр. стихотворений. Л.,

1956. Лит.: Бобынэ Г. Е. Философские воззрения Антиоха Кантемира. Кишинев, 1981; Радовский М. И. Антиох Кантемир и Петербургская Академия наук. М.; Л., 1959; Grasshoff H. A. D. Kantemir und Westeuropa. B., 1966.

А. В. Панибратцев

КАРАМЗИН Николай Михайлович (1(12). 12.1766, с. Михайловка (по др. сведениям – с. Богородское) Симбирской губ. – 22.05(3.06). 1826, Петербург) – историк, писатель, мыслитель. Выходец из богатой дворянской семьи. В 1789–1790 гг. совершил путешествие в Западную Европу, где познакомился со мн. видными представителями Просвещения (Кантом, Гердером, Гёте и др.). По возвращении на родину опубликовал "Письма русского путешественника" (1791–1795). Предпринял издание журн. "Вестник Европы" (девиз к-рого был "Россия есть Европа"). К. призывал к освоению европейского философского наследства во всем его многообразии – от Р. Декарта до И. Канта и от Ф. Бэкона до К. Гельвеция. В социальной философии он был поклонником Дж. Локка и Ж. Ж. Руссо. Придерживался убеждения, что философия, избавившись от схоластического догматизма и спекулятивной метафизики, способна быть "наукою природы и человека". Сторонник опытного знания (опыт "привратник мудрости"), он вместе с тем верил в силу разума, в творческий потенциал человеческого гения. Выступая против философского пессимизма и агностицизма, он считал, что ошибки науки возможны, но они "суть, так сказать, чуждые ей наросты". В целом для него характерна религиозная и философская терпимость к др. взглядам: "Тот есть для меня истинный философ, кто со всеми может ужиться в мире; кто любит и несогласных с его образом мысли". Человек – общественное существо ("мы рождены для общества"), способное к общению с др. ("наше "я" видит себя только в другом "ты"), следовательно, к интеллектуальному и нравственному совершенствованию. История, по мнению К., свидетельствует, что "род человеческий возвышается к духовному совершенству". Золотой век человечества не позади, как утверждал Руссо, обожествивший невежественного дикаря, а впереди. Т. Мор в своей "Утопии" многое предугадал, но все же это – "мечта доброго сердца". Большую роль в совершенствовании человеческой природы К. отводил искусству, к-рое указывает человеку достойные пути и средства достижения счастья, а также формы разумного наслаждения жизнью – через возвышение души ("Нечто о науках, искусствах и просвещении"). Наблюдая в Париже события 1789 г., слушая в Конвенте речи О. Мирабо, беседуя с Ж. Кондорсе и А. Лавуазье (возможно, что К. посещал М. Робеспьера), окунувшись в атмосферу революции, он приветствовал ее как "победу разума". Однако позже он осудил санкюлотизм и якобинский террор как крушение идей Просвещения. По возвращении из Европы К. переосмысливает свое философское и историческое кредо. В "Письмах Мелодора и Филалета" (1795) он обсуждает принципиальные решения двух концепций философии истории – теорию исторического круговорота, идущую от Дж. Вико, и неуклонного социального восхождения человечества к высшей цели, к гуманизму, берущую начало от И. Г. Гер-дера, к-рого ценил за интерес к языку и истории славянства, и приходит к выводу, что надежда на неуклонный прогресс человечества более шатка, чем это казалось ему прежде. История представляется ему как "вечное смешение истин с заблуждениями и добродетели с пороком", "смягчение нравов, прогресс разума и чувства", "распространение духа общественности", как лишь отдаленная перспектива человечества. К. все больше склоняется к рациональному провиденциализму, стремясь согласовать его с признанием свободы воли человека. В самом нач. XIX в. (1804) он приступает к делу всей своей жизни – систематическому труду по рус. истории, собирая материалы, обследуя архивы, сличая летописи. Методология исторического исследования была разработана им в предшествующих трудах, в частности в "Рассуждении философа, историка и гражданина" (1795), а также в "Записке о древней и новой России" (1810–1811). Разумное истолкование истории, считал он, основано на уважении к источникам (в рус. историографии – на добросовестном изучении прежде всего летописей), но не сводится к простому переложению их. "Историк не летописец". Он должен стоять на почве объяснения действий и психологии субъектов истории, преследующих свои и сословные интересы. Историк обязан выделить самое существенное и важное в событиях: описывая их, "должен ликовать и горевать со своим народом. Он не должен, руководимый пристрастием, искажать факты, преувеличивать или умалять в своем изложении бедствия; он должен быть прежде всего правдив". Осн. выводы К. из "Истории государства Российского" (книга вышла в 11 т. в 1816–1824 гг., последний – 12 т. – в 1829 г. после смерти автора) консервативны. Самодержавие, будучи властью внесословной, – "палладиум" (хранитель) России, гарант единства и благополучия народа. Сила самодержавного правления не в формальном праве и законности по зап.

образцу, а в совести, в "сердце" монарха. Это – отеческое правление. Историческое назначение рус. самодержавия он усматривал в поддержании традиций, общественного порядка, стабильности. Оно должно неуклонно следовать правилам такого правления, постулаты же правления таковы: "Всякая новость в государственном порядке есть зло, к коему надо прибегать только в необходимости". "Требуем более мудрости охранительной, нежели творческой". "Для твердости бытия государственного безопаснее порабощать людей, нежели дать им не вовремя свободу". Истинный патриотизм, считал К., обязывает гражданина любить свое отечество, невзирая на его заблуждения и несовершенства. Космополит, по К., "существо метафизическое". Историческое самосознание рус. народа многим обязано К. Пушкин отметил это, сказав, что "Древняя Россия, казалось, найдена Карамзиным, как Америка Коломбом".

С о ч.: История государства Российского. М., 1993. Т. 1–4; Записка о древней и новой России. М., 1991; Письма русского путешественника. Л., 1987; Нечто о науках, искусствах и просвещении. Одесса, 1880.

Л и т.: Платонов С. Ф. Н. М. Карамзин… Спб., 1912; Лотман Ю. М. Эволюция мировоззрения Карамзина (1789–1803) // Учен. зап. Тартуского университета. 1957. Вып. 51; История философии в СССР. М., 1968. Т. 2. С. 154–157.

В. А. Малинин

КАРЕЕВ Николай Иванович (24.11 (6.12). 1850, Москва-18.02.1931, Ленинград) – историк, социолог, гимназический товарищ и биограф В. С. Соловьева. К. сочетал в себе способности конкретного историка и теоретика. В этих областях его соч. включают античную, средневековую, новую и новейшую истории. Его магистерскую диссертацию "Крестьяне и крестьянский вопрос во Франции в последней четверти XVIII в. "(1879) К. Маркс назвал превосходной. "История Западной Европы в новое время" в 7 т. (1892–1917), по мнению акад. В. П. Бузескула, для своего времени – труд беспрецедентный по обширности и всесторонности освещения. Весом его вклад в проблематику исторической теории. Здесь на первое место надо поставить "Основные вопросы философии истории" (В 3 т., 1883–1890, 3-й т. был издан как дополнение под названием "Сущность исторического процесса и роль личности в истории") и сб. ст. против марксизма "Старые и новые этюды об экономическом материализме" (1896). Его перу принадлежит также множество статей, связанных с оценкой совр. ему направлений в философии истории и социологии, Как теоретик истории К. - сторонник "первого позитивизма" (О. Конт, Г. Спенсер, Дж. С. Милль, Э. Литтре), той его ветви, к-рая в России была связана с народнической субъективной социологией. К. придерживается идеи о сложной структуре исторического знания. Философия истории подразделяется, по К., на две части: теоретическую и конкретно-историческую и представляет собой философское рассмотрение конкретного хода всеобщей истории. Далее идет общая теория истории, к-рая, в свою очередь, подразделяется на социальную гносеологию (теорию исторического знания, или историку) и социологию, традиционно состоящую из социальной статики и социальной динамики. Последняя включает социальную морфологию, имеющую дело с результатами движения, и теорию исторического процесса (или историологию), т. е. учение о самом механизме развития об-ва. Если Конт растворял конкретную историю в социологии, то для К. они взаимозависимые, но особые науки. Как и нек-рые др. позитивисты, К. отрицал "Систему позитивной политики" Конта, считавшего исторический процесс закономерным. К. отрицает его закон трех стадий в развитии об-ва как целого, полагая, что он относится только к сфере мышления. К. не согласен с отождествлением Контом всякой абстракции с закономерностью. Конт не различает эволюцию и прогресс, не видит их разную природу, у К. же прогресс связан с субъективной этической оценкой, а эволюция – объективный процесс. Конт не разделяет теорию и метод, К. на таком разделении настаивает. Критические оценки совр. социальных теорий у К. связаны с идеей их преодоления как односторонних. Он выступает за их синтез, стремится к соединению прагматической и социально-культурной теорий, философии истории и социологии, психологических и экономических концепций. Его целью было также преодоление концепций, отрицающих закономерности исторического процесса и, наоборот, все сводящих только к ним, и равным образом отказ от теорий, переоценивающих роль исторических героев и тех, к-рые решающую роль отводят массам. К. принадлежал к первому поколению позитивистов в российской академической среде, к-рое было подготовлено социологической публицистикой (Писарев, Михайловский, Лавров и др.). Он пережил все этапы становления социологии в России, принимая активное участие в этом процессе, и был его историографом. До сих пор

остается неопубликованной его большая работа "Основы русской социологии".

С о ч.: Историко-философские и социологические этюды М., 1895; Введение в изучение социологии. М., 1897; Собр. соч. Спб., 1912–1913. Т. 1: История с философской точки зрения; Т. 2: Философия истории в русской литературе; Т. 3: Сущность исторического процесса и роль личности в истории; Историка (Теория исторического знания). Спб., 1913 (2-е изд. Пг, 1916); Общие основы социологии. Пг., 1919; Основы русской социологии. Спб., 1996.

Л и т.: Бузескул В. П. Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX в. Ч. 1–2. Л., 1929–1931;Могильтц-кий Б. Г. Политические и методологические идеи в русской медиевистике. Томск, 1960; Мягков Г. П. Русская историческая школа. Методологические и идейно-политические позиции. Казань, 1988; Золотарев В. П. Историческая концепция Н. И. Ка-реева. Л., 1988; Сафронов Б. Г. Н. И. Кареев о структуре исторического знания. М., 1994.

Б. Г. Сафронов

КАРЖАВИН Федор Васильевич (20.01.1745, Петербург-28.03.1812) – философ, политик, теоретик архитектуры, филолог. Закончив Сорбонну (во время учебы он встречался с Д. Дидро и Вольтером), К. в 1765 г. вместе с В. И. Баженовым возвращается в Россию, а в 1769 г. по указу Екатерины II был принят "архитектуры помощником" В. И. Баженова в экспедицию Кремлевского строения. В 1773 г. К. вновь уезжает учиться в Амстердам и Париж, участвует в войне за независимость Северной Америки (1775–1783), выполняя поручения Т. Джефферсона и Дж. Вашингтона. После 12-летнего пребывания в Америке возвращается в Россию, где издает множество произв., в к-рых как на своих "величайших" предшественников в философии и науке ссылается на Демокрита и Ф. Бэкона, Б. Франклина и фр. энциклопедистов, Ломоносова и Радищева. В своих "Словарях" он излагает "целую сокращенную науку", дает определения таким понятиям, как "философия", "физика", "энциклопедия", "политика", "история", "право народное" и др. "Материя", по его мнению, есть "вещественность", "вообще всякое вещество", "законы движения составляют всю систему Натуры" (природы). В кн. К. "Французские, Российские и Немецкие разговоры" (она выходила 22 изд. с 1784 по 1840 г, на 3 языках) подчеркивается изменчивость материального мира: "Из какой материи состоит земноводной шар? Земноводной шар есть величайший ком, состоящий из земли, каменьев, песку, минералов, руд и вод. Не претерпел ли он от его сотворения каких-нибудь перемен? Земноводной шар претерпел весьма достопамятные перемены. Сии перемены производимы частично естеством, частию людьми". Идея универсальной изменчивости мира выражена им в надписи на кн. мистика Э. Сведенборга, где он определяет свет как некую химическую реторту, в к-рой "из разных начал делается переварка, посредством которая, переходя из состояния в состояние, оные начала освобождаются от всех грубейших частей, очищаются… для вечного происхождения мира нашего, или других, подобных ему, когда сей мир падший в обветшалость, преобразуем будет в другой иновидной". Обращаясь к социальной истории, К. обосновывает идею народовластия, дает социально-экономическую характеристику "трех классов": помещиков, к-рые живут "за получаемые от крестьян своих выгоды", "содержателей заводов, фабрик" и "драгоценного класса граждан" – "черни". "Народ, – пишет он, – подобен сей воде, а Государь подобен сему судну", им потопляемому. Он критикует недостатки устанавливаемого классом с "посредственным именем" демократического режима ("новоизбранные начальники, каковы будут?" – "Готовы заниматься". – "Делами?" – "Нет, рублями"; "К обещаниям великие люди; к исполнению не те…"). К. участвовал в первых публикациях в России кн. "Картина всевозможно лучшего правления, или Утопия" Т. Мора (1789 и 1790) и написании рус. утопии "Город Морж". Он автор ряда архитектурных теоретических трактатов, первый в России переводчик, комментатор и издатель труда "Десять книг об архитектуре" основоположника теории зодчества Витрувия, сторонник того, чтобы искусство зодчества, рисунка, музыки, театра "нераздельно" служило для "народной забавы и пользы". По своим просветительским взглядам К. - определенное связующее звено между Радищевым и знавшими его труды декабристами.

Соч.: Французские, российские и немецкие разговоры. М.; Спб.; Лейпциг, 1784–1840. Сказание содержащимся в Письмах Персидских материям // Монтескье Ш. Письма Персидские. Спб., 1792.

Л и т.: Рабинович В. И. Вслед Радищеву… Ф. В. Каржавин и его окружение. М., 1986; Маслин М. А… Рабинович В. И. О преемственности в развитии идей

русского просвещения XVIII в.: М. В. Ломоносов и Ф. В. Каржавин // Вестник Московского ун-та. Сер. 7. Философия. 1986. № 6.

В. И. Рабинович

КАРИНСКИЙ Михаил Иванович (4(16). 11.1840, Москва -20.07(2.08). 1917, Петроград) – логик и философ. Учился в духовном училище, затем – в духовной семинарии. Окончил Московскую духовную академию (1862). С 1869 г. доц. кафедры метафизики Петербургской духовной академии. Преподавал философию и в др. учебных заведениях. В 1871–1872 гг. был за границей, слушал лекции Р. Г. Лотце по логике. В 1880 г. защитил диссертацию "Классификация выводов". Отправной для исследования логических форм считал проблему соотношения мысли и реальности. Утверждая, что "существующим мы называем все то, что, будучи само по себе независимо от данного в нас образа его, от нашего представления о нем, только отражается в этом представлении" (Логика. Спб., 1884–1885. С. 1), К. выступил с критикой априоризма и субъективизма в теории познания. В. логических исследованиях К. значительное место занимает проблема классификации выводов. Он подверг сомнению устоявшуюся классификацию выводов, основанную на противопоставлении силлогизма и индукции, принятую систематизацию силлогистических выводов, отмечал искусственность идущего от Аристотеля деления на фигуры в зависимости от положения среднего термина в посылках. В то же время К. выявлял слабые места в критике силлогистики Ф. Бэконом и Дж. С. Миллем. Разрабатывая собственную классификацию выводов, К. выделяет два осн. их типа: 1) выводы, основанные на "сличении субъектов", и 2) выводы, основанные на "сличении предикатов". Он исследует разновидности выводов в рамках каждого из этих типов, предлагая при этом оригинальные взгляды на индуктивные выводы, выводы по аналогии, разделительные силлогизмы и др. К. является также автором оригинальных работ по истории философии, прежде всего античной.

Соч.: Критический обзор последнего периода германской философии. Спб., 1873; К вопросу о позитивизме. [М.], 1875; Явление и действительность // Православное обозрение. 1878. Т. 1; Аполлоний Тианский // Журнал Министерства народного просвещения. 1876. Ч. 188, ноябрь; Классификация выводов. Спб., 1880; Логика. Спб., 1885 (опубликовано в журн. Вопросы философии, 1947. № 2); Об истинах самоочевидных. Спб., 1893. Вып. 1; По поводу полемики проф. Введенского против моей книги "Об истинах самоочевидных" // Журнал Министерства народного просвещения. 1896. Ч. 303, январь. Отд. 2: По поводу статьи проф. А. И. Введенского "О Канте действительном и воображаемом" // Вопросы философии и психологии. 1895. № 26–28.

Лит.: Радлов Э. Л. Ученая деятельность проф. М. И. Карийского. Спб., 1895. Вып. 1–2; Миртов Д. В. М. И. Каринский и его философские воззрения // Мысль и слово. М., 1917–1921. Т. 2; Кондаков Н. И. Выдающиеся произведения русской логической науки XIX в. // Избр. труды русских логиков XIX в. М., 1956.

И. Ю. Алексеева

КАРПОВ Василий Николаевич (2(13).04.1798, с. Хреновое Бобровского у. Воронежской губ. – 3(15). 12. 867, Петербург) – философ, представитель киевской школы философского теизма, переводчик соч. Платона. Окончил Киевскую духовную академию, в течение ряда лет занимал в ней должность бакалавра фр. языка и философских наук. В 1833 г. получил приглашение в Санкт-Петербургскую духовную академию, где через нек-рое время занял кафедру философии. Помимо лекций по философии и истории философии К. читал курсы по логике, психологии и истории новейшей философии после Канта. Главным делом жизни К. считал перевод соч. Платона, к-рый был подготовлен для издания в 6 т. Каждый диалог был предваряем небольшим введением, комментаторской основой были исследования Ф. Аста, Ф. Шлейермахера и Г. Штальбаума. В "Введении в философию" К. предпринял попытку построить систему т. наз. философского синтетизма, в к-ром знание и бытие, идеальное и реальное рассматривались в коренном и нераздельном их существовании, а не выводились одно из др. Основанием философии, по К., является сознание как факт внутреннего опыта, непосредственно известный, сам по себе ясный и всеобщий. Сознание, понимаемое конкретно, как нечто реальное, существующее, есть единственное начало всего, что человек мыслит, чувствует, желает и к чему стремится. Т. обр., по мнению К., в духе платонизма можно избежать

односторонности, когда берется к.-л. философское начало (иногда чувство, иногда ум) и ему подчиняют др. Особой областью метафизических исследований признается человек и окружающий его мир в той мере, в какой он отражается в человеке, а т. к. отражения в человеческом сознании бывают правильные и неправильные, то возникает потребность в критерии, к-рым могут быть только присущие человеческой природе нормы. Отсюда возрастает роль психологии, к-рая должна лежать в основании всей энциклопедии философских наук, имея своим источником внутренний опыт, свободный от предвзятых мнений. Вместе с тем совершенно чистое опытное исследование невозможно, считал К., поэтому при психологических исследованиях необходимо руководствоваться богооткровенным учением о человеческой природе. Психологизм К. связан с логицизмом онтологического характера (Систематическое изложение логики. Спб., 1856). Большое влияние на К. оказало философское учение Сковороды о трех мирах и двух натурах. Мир понимался им трояко: как чувственный, метафизический и абсолютный (абсолютное бытие). Соответственно и человек может трояким образом входить в мир: через внешние ощущения, связывающие его с чувственной реальностью; через "идеи", обусловливающие связь с метафизической ("мыслимой", по терминологии К.) сферой бытия; через духовное созерцание, связывающее его с Божеством. Лишь при наличии этой троякой гармонии в душе человека "все сложится в одну беспредельную космораму, сольется в один аккорд, в одну священную песнь Всевышнему" (Введение в философию. Спб., 1840. С. 133). Т. обр., в основании системы философского синтетизма К. лежал "закон гармонического бытия вселенной". Очень показательно также совпадение мыслей К. и Сковороды о необходимости построения рус. философии, к-рая, как правило, всегда находилась в зависимости от условий народно-общественной жизни (православия и "единодержавия"). Общей задачей рус. философии признается определение места, значения и отношений человека в мире, поскольку человек, сам в себе всегда и везде одинаковый, в развитии охарактеризован К. как тип истинно рус. жизни. Отсюда высшая задача философии — прояснение человеку его обязанностей по отношению к религии и отечеству. В своей академической среде К. всегда считался идеально настроенным "христианским философом".

Соч.: Философский рационализм новейшего времени // Христианское чтение. 1859. № 11; 1860. № 3–6,12; Систематическая форма философского рационализма, или Наукоучение Фихте//Радуга. 1865.№ 1; 1866. № 2; О самопознании //Странник. 1860. № 1; О бессмертии души против натурализма // Там же. 1861. № 5; Взгляд на движение философии в мире христианском и на причины различных ее направлений // Журнал Министерства народного просвещения. 1856. № 11; Душа и действующие в природе силы // Христианское чтение. 1867. № 11; Мысли из уроков философии нравственного мира// Странник. 1868. № 3.

Л и т.: Чистович И. А. Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888). Спб., 1889; Колубовс-кий Я. Н. Материалы для истории философии в России // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4; Памяти русского философа В. Н. Карпова: Сб. статей. Спб., 189 %;Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 2. С. 112–115; Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. С. П5-1$3; Абрамов А. И. Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М., 1994; FritzscheA. Philosophieren als Christ. Zur russischen "geistlichen Philosophie" am Beispiel V. Karpov. Miinchen, 1987.

А. И. Абрамов

КАРПОВ Федор Иванович (2-я пол. XV в. — до 1545) — дипломат, писатель, публицист. Происходил из старинного рода князей Фоминских, получил звание окольничего и оружничего. Как дипломат занимался вост. политикой Московской Руси. О высокой образованности К. свидетельствует его переписка с митрополитом Даниилом, старцем Филофеем. Максим Грек называл его "премудрым" и "пречестнейшим", князь Курбский — "разумным мужем". Активное участие К. принимал в богословской полемике Николая Булева и Максима Грека. Послания последнего свидетельствуют о высоком интересе К. к проблемам астрологии, философии и богословия, особенно к проблеме филиокве. В Послании К. на "епистолию" митрополита Даниила имеются многочисленные ссылки на соч. Гомера, Овидия, на "Этику к Никомаху" и "Политику" Аристотеля.

Л и т.: Памятники литературы Древней Руси. Кон. XV-1-я пол. XVI в. М., 19S4; Ржига В. Ф. Боярин-западник XVI в. (Ф. И. Карпов) // Ученые записки

Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук Института истории. М., 1929. Т. 4;КимееваЕ. Н. "Послание митрополиту Даниилу" Федора Карпова // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1953. Т. 9; Зимин А. А. Федор Карпов, русский гуманист XVI в. // Прометей. М., 1968. Сб. 5;

А. И. Абрамов

КАРСАВИН Лев Платонович (1(13). 12.1882, Петербург -20.07.1952, Абезь, Коми АССР) – философ и историк-медиевист, один из идеологов евразийства. В 1901–1906 гг. учился на историко-филологическом ф-те Петербургского ун-та, в 1910–1912 гг. работал в библиотеках и архивах Франции и Италии, затем защитил магистерскую (1913) и докторскую (1916) диссертации "Очерки религиозной жизни в Италии в XII–XIII веках" (опубл. в 1912) и "Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках, преимущественно в Италии" (опубл. в 1915). Свидетельством перемещения интересов К. в сферу гл. обр. философско-богословскую явился выход уже после революции кн. "Католичество", 1918; "Saligia, или Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке", 1919; "Восток, Запад и русская идея", "Noctes Petropolitanae", 1922; ст. "О свободе", "О добре и зле", "Глубины сатанинские", "София земная и горняя", "Достоевский и католичество". Вел интенсивную издательскую и преподавательскую деятельность (с 1918 г. – проф. Петроградского ун-та), участвовал в работе Петроградского философского об-ва и Вольной философской ассоциации (Вольф ил а). В 1922 г. выслан за границу в составе большой группы творческой интеллигенции. В Берлине в 1923 г. выходят кн.: "Диалоги", "Джиордано Бруно" и "Философия истории", а в 1925 г. – "О началах (Опыт христианской метафизики)". С 1926 г. К. живет в Париже, участвует в работе "Евразийского семинара", сотрудничает в Евразийском книгоиздательстве и газ. "Евразия". Здесь были изданы его работы "Святые отцы и учители. Раскрытие православия в их теориях" (1926) и "Церковь, личность и государство" (1927). Стремясь быть ближе к родине, К. в 1928 г. принял приглашение Каунасского ун-та занять кафедру всеобщей истории, продолжая вместе с тем философское творчество (кн. "Реп archon. Ideen zur christlisichen Metaphysik", 1928; "О личности", 1929; "Поэма о смерти", 1931). Его педагогическая и творческая деятельность прервалась в Вильнюсе в 1949 г., когда он был арестован и отправлен в лагерь Абезь (Коми АССР), где и умер в лагерной больнице. Философское мировоззрение К. развивалось в русле метафизики всеединства. При этом категорию всеединства под влиянием прежде всего святоотеческой литературы (Григорий Нисский, Максим Исповедник и др.) он дополнил понятием триединства, представляющим сотворенное бытие как отражение божественной троичности (Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Святой) и вместе с тем как диалектический процесс, включающий этапы "первоединства", "саморазъединения" и "самовоссоединения". Подобный подход сказался и на философии истории, и на учении о личности – центральном в его философском творчестве. Весь мир в представлении К. - это всеединая симфоническая личность или иерархическое единство симфонических личностей различимого порядка. В человеческом сообществе каждая симфоническая социальная личность (семья, социальная группа, народ, культура) есть "стяженное", несовершенное выражение высшей божественной личности. Это несовершенство преодолевается через единение с Божественной реальностью как носителем единства. В движении к совершенству – смысл и назначение личности, а это предполагает осознание ею себя в качестве свободного осуществления высшей личности. Вместе с тем у каждой социальной личности есть осн. функция (задание) по отношению к высшей личности, от ее полноты зависит полнота жизни личности. Высшей степени бытия могут достичь лишь социальные личности, обладающие обширными функциями. Таковыми, по К., являются прежде всего семья и народ, в отличие от сословий и классов как функционально ограниченных образований. Каждая личность, будучи "индивидуацией", или аспектом, человечества не вечна и нуждается в "усовершении", однако она обладает и абсолютной ценностью как момент самораскрытия человечества, а через него и всего мира. В выявлении осн. начал человеческого бытия и его отношения к абсолютному бытию К. усматривал задачу философии истории. История, считал он, имеет своим содержанием "развитие человечества как всеединого, всепространственного и всевременного субъекта" (Философия истории. С. 85). Отсюда смысл исторического исследования – в раскрытии внутренней целостности единства социальной жиз-I ни. При этом взаимоотношения между отдельными людьми, социальными группами, историческими процессами есть результат не прямого воздействия одних из них на другие, а проявления высшей личности, к-рая в различные моменты актуализируется по-разному. В

социально-политической области К. - сторонник органической теории в духе идей Э. Бёрка, Ж. де Местра и др. европейских консерваторов XVIII – нач. XIX в. Он критикует идеологию индивидуализма и порожденный ею взгляд

на об-во как на механический агрегат "атомизированных" индивидов, исключающий признание абсолютного и надэмпирического характера идеи власти, к чему склонялся К. По существу, эта критика была направлена в адрес буржуазного либерализма, а в его лице и всей зап. политической культуры. Хотя принцип приоритета коллективистского начала К. и стремился соединить с признанием самоценности человеческой личности, однако последнее не могло получить своего развития в рамках антиперсоналистского по своему существу учения о симфонической личности. Исходя из этого учения, К. видел задачу рус. народа и рус. культуры в том, чтобы "проявить", принять "актуализированные" Западом возможности христианства и восполнить их началами, содержащимися в православии. К. верил в большие возможности рус. народа, подтвержденные уже имеющимися историческими достижениями России: ее государственностью, духовной культурой, наукой, искусством. Он утверждал, что творческий и народный характер имела и рус. революция, с к-рой он связывал перспективы исторического развития нации.

С о ч.: Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1; Соч. М., 1993; Философия истории. Спб., 1993; Малые соч. Спб., 1994; О началах. Спб., 1994.

Лит.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 147–157; Лососий К О. История русской философии. Гл. 18; Ванеев А. А. Два года в Абези: В память о Л. П. Карсавине. Брюссель, 1990.

В. П. Кошарный

КАРТАШЕВ Антон Владимирович (11(23).07.1875, пос. Кыштым Екатерининского у. Пермской губ. (ныне Челябинская обл.) – 10.09.1960, Париж) – государственный деятель, историк, богослов и философ. Род. и вырос на Урале в семье горнозаводчика. В 1894 г. окончил Пермскую духовную семинарию, а в 1899 г. – Петербургскую духовную академию, где был оставлен для подготовки к проф. званию и в 1900–1905 гг. являлся доцентом кафедры истории церкви. В Петербурге сблизился с лидерами т. наз. религиозно-философского ренессанса Мережковским, Булгаковым, Франком, Эрном, Свенцщким, участвовал в заседаниях Религиозно-философских собраний. В результате расхождений с ректором, епископом Сергием (Страгородским, впоследствии патриархом), оставил Духовную академию, стал преподавателем Высших женских курсов (1906–1919), был избран председателем Религиозно-философского об-ва. После Февральской революции К. назначен помощником обер-прокурора Синода В. Н. Львова, а в июле 1917 г. занял этот пост сам, получив, т. обр., возможность для реализации своих идей о переустройстве рус. церкви и ее взаимоотношений с государством. Первым шагом нового обер-прокурора явилась реорганизация самого ведомства, олицетворявшего эпоху парализованности церкви, превращенной в государственный орган. Главным достижением К. уже как министра исповеданий Временного правительства стало проведение церковного собора 1917–1918 гг. После Октября 1917 г. К. подвергся арестам ив 1919 г. уехал из России в Париж, где принимал активное участие в общественной жизни эмиграции, а с 1925 г. являлся проф. Свято-Сергиевского Богословского ин-та. В своих воззрениях К. своеобразно сочетал консерватизм и либерализм. Центральной философемой для К. служит православный догмат о богочеловечестве. Принятый вероопределением IV Вселенского собора в Халкидоне (451 г.) как ответ на ереси монофизитства, согласно к-рому человеческое во Христе поглощено божественным, и несторианства, разделявшего природу Христа, этот догмат установил православное учение о "неслиянном, неизменном, нераздельном и непреложном" единстве двух природ в личности Богочеловека. Проецируя богословскую коллизию V в. на всю историю христианства, К. призывал к постоянному практическому переживанию халкидонского догмата как "сочетания божеского и человеческого начал… не только в мистагогии личного христианского подвига, но и подвига общественного и культурно-творческого, всемирно-исторического, общечеловеческого, т. е. воистину вселенского" (Церковь. История. Россия: Статьи и выступления. М., 1996. С. 110). По К., роковая ошибка старых религиозно-метафизических систем состояла в том, что они оперировали прежде всего проблемами Бога и человека, игнорируя проблемы об-ва и космоса. В результате социальная мысль Нового времени узурпировала сферу общественного идеала, а наука – сферу мировоззрения, вытеснив церковь на периферию,

вопреки ее призванию освящать и религиозно осмыслять все явления природно-исторической жизни. Церковь должна воссоединиться с творческими силами истории, ибо историчность – неотъемлемый элемент христианства, восходящий к библейскому пониманию Священной истории. В соответствии с халкидонским догматом, церкви присущи 2 начала: статическое ("плирома"), представляющее непреложную данность хранимого в предании залога веры, и динамическое ("кенома"), выражающееся в необходимости раскрытия, осуществления многообразных жизненных воплощений первого. Исходя из этого, К. отстаивает концепцию догматического развития, понимая ее в духе неопатристического синтеза; признавая богословское наследие отцов церкви "живой оболочкой абсолютных истин христианского откровения", он призывает видеть в нем эталон, в соответствии с к-рым надо "переводить на язык новой европейской и славянской мысли все содержание христианства и трактовать его в свойственных нам формах новейшей проблематики" (Там же. С. 40, 41). Именно так К. интерпретирует византийский идеал теократической "симфонии" – учение о согласовании духовной и светской властей в единстве общей цели. Как отвечающая халкидонскому догмату, социальная доктрина церкви, "симфония" сохраняет актуальность в качестве универсального императива, следование к-рому – не в реставрации старых церковно-государственных форм, а в творческом поиске адекватных времени решений. Оптимистически оценивая достижения прогресса, К. считает, что совр. правовое государство, характеризующееся высоким развитием общественной жизни, предоставляет церкви самое главное – свободу, позволяя ей выступать в качестве реального социального фактора и тем самым непосредственно осуществлять идеал "симфонии". Порицая клерикализм, К. выступает за формирование христианской общественности, к-рая возместит в церкви недостаток "пророческого" духа, вытесненного засильем инертного "священнического" элемента. Последним объясняется и разделение церквей, в истории к-рых относительное возобладало над абсолютным; взамен тупикового пути уний предлагается конфедеративная модель христианского воссоединения на почве выявления "незримого единства церкви". В философии истории К. опирается на теорию культурно-исторических типов, считая народы устойчивыми и неразложимыми типами с индивидуальной судьбой, зависящей от верности национальному призванию. По его мнению, качественное самоопределение России нашло выражение в идеале "Святой Руси", в задаче построения империи "pax sancto-russica" как наследницы великого Рима в мировой культуре; соответственно судьба России рассматривается как сложный процесс осуществления этого идеала. В реформах Петра I и европеизации рус. культуры К. усматривает не отказ от дела "Святой Руси", а своеобразный диалектический антитезис, результатом к-рого явился "синтез абсолютной правды православия и гуманистического достояния античной и западной культуры, Святой Руси и петровом Великой России" (Воссоздание Святой Руси. Париж, 1956. С. 45–46). К. ставил перед будущей Россией задачу творческого воссоздания "Святой Руси" "в арматуре новейшей общественности и государственности".

С о ч.: Путь единения // Россия и Латинство. Берлин, 1923; На путях к Вселенскому Собору. Париж, 1932; "Святая Русь" в путях России. (Курс к познанию России). Париж, 1939; Революция и Собор 1917–1918 гг. // Богословская мысль. Париж. 1942; Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947; Идеологический и церковный путь Франка // Сб. памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954; Очерки по истории Русской церкви. Париж. 1959. Т. 1–2; М., 1991; Вселенские соборы. Мадрид, 1963; М. 1994.

Л и т.: Зёрнов Н. М. А. В. Карташев // Русская религиозно-философская мысль / Под ред. Н. П. Полторацкого. Питтс-бург, 1975. С. 262–268; Кассиан (Безобразов), епископ. Антон Владимирович Карташев//Православная мысль. Париж, 1957 Вып. 11. С. 9–16; Сахаров А. Н. От публикатора // Карташев А. В Очерки по истории Русской церкви. М., 1991. Т. 1. С. III–XVI; Пашхто В. Т. Русские историки-эмигранты в Европе М., 1992.'

А. В. Черняв

КАТКОВ Михаил Никифирович (1 (13). 11.1818 (по др. дан ным, 1(13).01.1818 или 6(18). 11.1817), Москва – 20.0 (1.08). 1887, с. Знаменское Подольского у. Московской губ. – публицист, философ, общественный деятель. Род. в се мье чиновника Московского губернского правления. Пос ле ранней смерти отца был отдан в Преображенское ср ротское училище. Среднее образование завершил в 1-Московской гимназии и пансионе проф. М. Г. Павлова. \ 1834 г. был зачислен на словесное отд. Московского ун-т; к-рый окончил в 1838 г. со степенью кандидата. Во epev учебы примкнул к кружку Станкевича, сблизился

М. А. Бакуниным и Белинским. Сотрудничал в "Моско: ском наблюдателе" (1838–1839) и "Отечественных запи ках"(1839–1840). В 1840–1841 гг. прослушал в Берлинскс ун-те курс философии у Ф. Шеллинга. Возвратившись Россию, работал домашним учителем в семействах Голициных, Римских-Корсаковых, Талызиных. В 1845 г., после зашиты магистерской диссертации "Об элементах и формах славяно-русского языка", назначается адъюнктом (помощником проф.) вновь созданной в Московском ун-те кафедры философии. Преподавал философию истории, логику, психологию. После правительственного распоряжения 1850 г. о прекращении преподавания философии К. занял должность редактора унтской газ. "Московские ведомости", к-рой руководил почти 30 лет (1850–1855,1863-1887). В 1856 г. Ученый совет Московского ун-та утвердил его в звании и. о. проф. истории рус. и всеобщей литературы, но он отказался от кафедры, предпочитая редакторскую деятельность в новом общественно-политическом журн. "Русский вестник". В нач. 60-х гг. К. вводит в обиход термин "нигилизм" для обозначения полного отрицания, проповеди разрушения ради разрушения, отсутствия положительных взглядов адептов "теорий, создаваемых из ничего" (причисляя к ним Чернышевского и др. "шестидесятников"). Все это изменило отношение правительства к К., к-рый сам числился в списках неблагонадежных литераторов, и он в 1863 г. получает вместе с проф. Московского ун-та П. М. Леонтьевым в аренду газ. "Московские ведомости". В своей публицистике К. развернул аргументацию в пользу консерватизма и монархии. Он следует положениям т. наз. органической теории: на определенном этапе развития культурно-исторического организма формируется духовный организм, складываются общественные отношения, из к-рых развивается государство; в народе пробуждается "самосознательный" и свободный дух. К. считает, что свобода возможна только там, где присутствует власть, способная защитить личную свободу людей, и, т. обр., пытается включить "свободу" как конструктивный элемент в основы государственности и общественности. С его т. зр., ослабление власти неизбежно порождает смуту, в результате — начинается разложение, "совершаются насилия", "колеблются основы всякой нравственности", "дух растления овладевает умами", и вместо явного правительства появляются тайные, действующие тем сильнее, чем слабее действие государственной власти. Кроме того, падает общественная и государственная дисциплина. Избежать такого состояния К. предлагает с помощью "страха", утверждая, что страх побеждается только страхом, а "пагубный страх перед темными силами может быть побежден только спасительным страхом перед законной властью". В сер. 60-х гг. К. вырабатывает свою теорию российской государственности, получившую вскоре широкое распространение. Согласно этой теории, основу государства составляет его целостность, к-рая базируется на единстве государственной национальности. Национальность, по К., понятие исключительно государственное; племенное происхождение, язык, исторически сложившиеся особенности характера, нравов и обычаев, религия здесь никакой роли не играют. Одно исторически выдвинувшееся племя закладывает основу государства, объединяет вокруг себя и подчиняет себе др. племена во имя государственного единства. Это племя получает значение государственной нации, и государство, собственно, держится на нем. Т. обр., К. формулирует принцип государственной национальности как основы единства страны. Принцип этот требует единых законов, единой системы управления, единого государственного языка — рус, единого "рус. патриотизма"; при этом он не подразумевает отказа др. "племен", вошедших в состав государства, от своего языка, обычаев, религии, племенных особенностей и т. п. Мн. ст. К. в "Московских ведомостях" и "Русском вестнике" в 70-80-е гг. посвящены критике земской и судебной реформ, национального сепаратизма, особенно польского, к-рый трактуется им как "заговор против России" нигилистов, социалистов, националистов и даже нек-рых министров и высших сановников. Монархическая идея, будто бы обеспечивающая единство и силу власти, по К., сводилась к следующим осн. положениям. Монарх стоит вне частных интересов, он связывает "воедино все сословия народа". Монархия, владея сильной центральной властью для подавления всякой крамолы, наилучшим образом обеспечивает порядок и разрешает все социальные противоречия. Она, упраздняя всякую др. власть и претензии на посредничество между народом и государем различных социальных сил и ин-тов, дает возможность развиваться народному самоуправлению и обеспечивает "народную свободу" больше, чем любой "конституционализм", "представительство" и т. п. Монархия, "органически связанная с национальной почвой страны", с ее историей и с ее будущим, — единственно возможная форма правления в России. Создание рус. самодержавия — историческая заслуга рус. народа, "политической национальности", ассимилировавшей в одно государственное целое множество др. "неполитических народностей", более того, русские — "мировая

национальность", несущая миссию объединения всех славянских народов. Если ослабить монархическое начало, считал К., оно выродится в деспотизм диктатуры, а если уничтожить аристократический элемент в об-ве, его место будет занято бюрократами или демагогами, олигархией самого дурного свойства. Более 30 лет ни один значимый вопрос социально-политической или культурной жизни России не оставался без внимания К., оказывавшего подчас существенное воздействие на ход событий. В. С. Соловьев писал о К.: "Он был увлечен политическою страстью до ослепления и под конец потерял духовное равновесие. Но своекорыстным и дурным человеком он не был никогда".

С о ч.: Очерки древнейшею периода греческой философии. М., 1854; 1863 г.: Собр. ст. по польскому вопросу, помещавшихся в "Московских ведомостях", "Русском вестнике" и в "Современной летописи". М., 1887. Вып. 1–3; Собр. передовых ст. "Московских ведомостей" (с 1863 по 1887). М., 1897–1898. Т. 1–25; О дворянстве. М., 1905; О самодержавии и конституции. М., 1905; О церкви. М., 1905; Имперское слово. М., 2002.

Л и т.: Брутян А. Л. М. Н.Катков: социально-политические взгляды. М., 2001; Китаев В. А. От фронды к охранительству. Из истории русской либеральной мысли 50-60-х гг. XIX в. М., 1972; Любимов К А. М. Н. Катков и его историческая заслуга: По документам и личным воспоминаниям. Спб., Ю;Макарова Г. Н. Охранитель: жизнь и исторические заслуги М. Н. Каткова // Славянин. Спб., 1996. № \;Неведенский С. Катков и его время. Спб., 1888; Попов А. А. М. Н. Катков: К вопросу о его социально-политических взглядах // Вестник МГУ. Сер. 12. Социально-политические науки. 1992. № 9; Сементковский Р. И. М. Н. Катков. Его жизнь и литературная деятельность: Биографический очерк. Спб., 1892; Твардовская В. А. Идеология пореформенного самодержавия. (Катков и его издания). М., 1978; Ширинянц А. А. "Установитель русского просвещения" // Роман-журнал XXI век. М., 2004. № 9.

А. А. Ширинянц

КАЧЕСТВОВАНИЕ – термин, использующийся в трудах ряда зарубежных и рус. мыслителей. Содержание его многозначно. Наиболее полно оно раскрыто в работах Карсавина, к-рый связывает наличие исторического субъекта, его сознание и самосознание с обязательностью его качества. "Бескачественный субъект, – писал он – бескачественное "Я" просто не существует и как такового себя никогда не сознает. Самосознание бескачественности – чистейшая фикция: вне конкретных качествова-ний самосознания нет, хотя наличествует и с разной степенью интенсивности или опознанное™…" Понятие К. служит выражением деятельно-личностного характера качества, поскольку оно присуще активно действующему и познающему субъекту в ситуациях качественного многообразия. Это процесс актуализации качества, реализации возможностей одного из качеств (при условии многообразия качества) с направленностью его на другое, "иное". Субъекты – личности, индивидуальности осуществляют себя, "качествуя", актуализируясь в бытии, социально-исторической событийности, процессах; "качествование есть момент личности и сама личность, но в связи с иным. И понятно, что, какой бы из моментов-личностей всеединства мы ни взяли, во всяком могут индивидуализироваться все эти качествования". Субъект осознает себя и как данное К., и как все другие К. в возможностях, что есть не отсутствие др. качеств, а их потенциальное наличие, особого рода присутствие. Именно через различные виды К. происходит становление и реализация деятельности субъекта. Это качественное многообразие проявляется в конкретно-реальном "стяженном" единстве. Актуализируя понимание многогранности качества, Карсавин подчеркивал, что полноценным субъект может быть только тогда, когда он познает и действует, сочетая принципы множества и единства. В то же время, поскольку божественное не имеет независимого иного, оно выводится за рамки анализа качественного многообразия: определяя его, оно является надкачественным. В истории общественной мысли, в т. ч. и философской, выделяется ряд этапов понимания качества. В развертывании историософского исследования Карсавин делает акцент на соотношении системного и функционального качества при мировоззренческой и логико-гносеологической ориентации. Учитывая все типы качества, он выделяет социальный (исторический) и духовный типы. Специфику социального качества определяет К. субъекта. Перед нами "многообразно качествующий субъект", где переходят друг в друга не его К., а он сам из одного вида К. в другое. Т. обр., в религиозно-философской форме Карсавин, по сути дела, рассматривал качество в его системной целостности с выходом на многомерную динамическую

структуру, т. е. на то, что теперь относят к интегральной функции качества (как системного качества). Все многообразие К. (природно-космических, хозяйственных, государственных, культурных, индивидуальных), описанных Карсавиным, выступает как структура развития со всеми свойствами системности и организованности: целостности, взаимосвязанности, иерархичности.

Лит. Карсавин Л. П. Философия истории. Спб., 1993; Он же. О началах. Спб., 1994.

В. Ю. Крянев

КАШКИН Николай Сергеевич (2(14).05.1829, Калуга -29.11(12.12). 1914, Калуга) – общественный деятель, петрашевец. Сын декабриста, служил чиновником Азиатского департамента Министерства иностранных дел; в ион. жизни член Рус. географического об-ва. Увлекался философией и политической экономией, изучал труды Канта, Гегеля, читал философские работы Герцена. В 1848 г. организовал кружок, в к-ром обсуждались соч. зап. политэкономов, социалистов, философов. Выступил с докладом об общественной науке, построенной на естественных законах. Используя раскавыченные цитаты из работы Герцена "Дилетантизм в науке", К. подчеркивал близость религии и идеализма, доказывал их неспособность решать актуальные социальные проблемы, осуждал их уход от жизни. Как и мн. петрашевцы, считал, что для объяснения исторического развития надо использовать законы естествознания, составляющие основу атеизма. Главным аргументом в защиту его считал неспособность или нежелание Бога "дать счастья миллионам созданий своих". "Неверующий, – говорил он, – поступает логичнее слепо верующего". Готовил перевод части соч. Ш. Фурье "Теория всемирного единства". "За недонесение о произнесении петрашевцами речей, в коих они порицали Бога, церковь и государственное устройство" был арестован вместе с др. и приговорен к 4 годам каторги, замененной ссылкой на Кавказ в солдаты, где познакомился и подружился с Толстым. После амнистии служил в Калужском губернском комитете по устройству быта крестьян, затем в земстве. Неопубликованные письма К. хранятся в архивах в Москве и Петербурге.

С о ч.: Дело петрашевцев. М.; Л., 1951. Т. 3. С. 151–172; Филос. и общественно-политические произв. петрашевцев. М., 1953. С. 653–660; Первые русские социалисты. Л., 1984. С. 319–324.

Л и т.: Семевский В. И. Петрашевцы. Кружок Кашкина // Голос минувшего. 1916. № 2. С. 41–61; № 3. С. 48–68; № 4. С. 174–192; Пикуль В. Приговорен лишь к расстрелу // Советская Россия. 1986. 6 апр.

Ф. Г. Никитина

КЕДРОВ Бонифатий Михайлович (10(23). 12.1903, Ярославль – 10.09.1985, Москва) – философ и историк науки; д-р философкжих наук, проф., академик АН СССР (с 1966). Первый главный редактор журн. "Вопросы философии" (1947–1949). В 1922 г. поступил на химический ф-т МГУ, в 1930–1931 гт. – и. о. директора Химического ин-та (бывшего химфака 1 – го МГУ). В 1939–1941,1945-1949 гг., затем с 1960 г. – старший научный сотрудник, зав. сектором ИФ АН СССР, директор ИФ АН СССР (1973–1974); в 1962–1972 гг. – директор ИИЕТ АН СССР. В последние годы жизни был зав. сектором ИИЕТ Исследования К. посвящены философскому, методологическому, историко-научному и психологическому анализу науки и научной деятельности. Разработка проблем марксистской философии во многом на основе текстологических исследований соч. К. Маркса, Ф. Энгельса (прежде всего) и Ленина составила осн. направление научных работ К. Рассматривая проблему классификации наук в широком историческом контексте, К. выдвинул новую схему построения совр. научного знания в виде "треугольника наук", составленного из естественных, общественных и философских наук, охватываемых в их совокупности материалистической диалектикой. В работах К. было предложено решение парадокса Гиббса как результата "сведения" закона Дальтона, дана – на основе изучения научного архива Менделеева – историко-научная и психологическая реконструкция открытия Периодической системы элементов, разработаны методологические принципы построения истории естествознания, рассмотрены вопросы научно-технической революции XX в., предложен оригинальный фазовый способ исчисления отношений между понятиями (множествами), проведен цикл исследований по психологии научного

творчества.

С о ч.: День одного великого открытия. М., 1958; Классификация наук: В 3 т. М., 1961, 1965, 1985; Проблемы научного метода. М., 1964; Ф. Энгельс о диалектике естествознания. М., 1973; Ленин и научные революции. М., 1980; Марксистская концепция истории естествознания: В 2 т. (в соавт.). М., 1978, 1985; Науки в их взаимосвязи: История. Теория. Практика. М., 1988; Проблемы логики и методологии науки. М., 1990.

Л и т.: Б. М. Кедров: путь жизни и вектор мысли // Вопросы философии. 1994. № 4.

В. Н. Садовский

КЕНОТИЗМ (кенозис) (греч. kenosis — уничижение, истощение) — петрологическая (святоотеческая) концепция, подразумевающая Божественное самоуничижение Христа через соединение с физически ограниченной человечностью, вплоть до принятия им вольного страдания и смерти. В православной философии митрополита Московского Платона (Левшина) эта концепция претерпела гносеологическое изменение, заключив в себе идею заклания человеческого разума перед антиномическим "безумием" анагогического (см. Анагогия) метода. Флоренский переосмыслил понятие К. в софиологическом духе "вечного смирения" и отрагической, жертвенной любви", к-рая допускает войти в недра Троицы неипостасную Софию. Бердяев заострил внимание на К. как на метафизическом условии человеческой свободы, поскольку "Христос хотел свободной любви человека и потому не мог запугивать его своим могуществом", отсюда явившись миру "в кажущемся бессилии и беспомощности". Федотов пошел дальше в освобождении концепции К. от сугубо святоотеческого ее смысла, связав ее уже не с Христом, а с "христоцентрическим типом русской религиозности", предполагающим "оторванность от почвы, скитальчество" ("Письма о рус-, ской культуре"). В кн. Федотова "Святые Древней Руси" К. выступил как "всякое невинное и вольное страдание в мире… во имя Христово" и был соотнесен с жалостливым отношением к человеку, особенно на примере канонизации Бориса и Глеба, не пострадавших за христианскую веру, но вызвавших почитание к себе самим фактом насильственной смерти, принятой ими "в образе непротивления". Еулгаков считал, что кенотическая "жертвенность" присуща лучшим представителям рус. интеллигенции.

Л и т.: Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989; Флоренский П. А. Столп и утверждение истины '/Соч. М., 1990. Т. 1;Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991; Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Спб., 1992; Калитин П. В. Распятие миром. М., 1992; Русская идея. М., 1992.

П. В. Калитин

КИРЕЕВСКИЙ Иван Васильевич (22.03(3.04). 1806, Москва — 11(23).06.1856, Петербург) — философ и литературный критик, один из ведущих теоретиков славянофильства. Родился и вырос в высокообразованной дворянской семье. Большое влияние на К. оказала его мать Авдотья Петровна, племянница В. А. Жуковского, вышедшая после смерти отца в 1817 г. замуж за А. А. Елагина, одного из первых в России знатоков философии Канта и Шеллинга. В литературном салоне А. П. Елагиной собирались почти все интеллектуальные силы тогдашней Москвы. В 1823 г. К. поступил на службу в Архив иностранной коллегии, где вместе с Кошелевым основал "Общество любомудров", к-рое после восстания декабристов приняло решение о самороспуске. Последующие несколько лет К. посвятил философским занятиям. Тогда же он начал публиковать свои первые литературно-критические статьи, обратившие на себя общее внимание (в частности, Пушкина). В 1830 г. К. побывал в Германии, где слушал лекции Гегеля, с к-рым лично познакомился и к-рый настоятельно советовал ему продолжить систематические занятия, обнаружив у своего рус. слушателя незаурядные способности к философии. В Берлине К. слушал также лекции Шлейермахера, а в Мюнхене — Шеллинга. Вернувшись в Россию, он предпринял издание журн. "Европеец" (1832), запрещенного за помещенную в его первом номере статью К. "Девятнадцатый век". Николай I, прочитавший статью, усмотрел в ней закамуфлированное требование конституции для России. Запрещение "Европейца" было сильным ударом для К., замолчавшего после этого на десять с лишним лет. В 1840-х гг. К. предпринял попытку получить кафедру

философии в Московском ун-те, эта попытка не увенчалась успехом, т. к. тень неблагонадежности все еще лежала на нем. "Западнические" симпатии, весьма заметные в первом периоде его творчества, вскоре сменяются мистицизмом и славянофильством. К. сближается со старцами Оптиной пустыни, с к-рыми его связывала совместная литературная работа по изданию соч. отцов церкви. В 1852 г. славянофилы решили начать издание своего печатного органа — "Московский сборник". К. опубликовал в нем свою ст. "О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России", но, как и 20 лет назад, статья была признана "неблагонадежной", а дальнейшие выпуски "Московского сборника" запрещены. Ст. К. "О необходимости и возможности новых начал для философии", опубликованная в 1856 г. в журн. "Русская беседа", оказалась посмертной. К., последние годы своей жизни работавший над курсом философии и надеявшийся, что в его лице Россия скажет "свое слово в философии", умер от холеры в Петербурге. Похоронен в Оптиной пустыни. С внешней стороны литературную деятельность К. можно было бы считать неудачной, особенно если учесть, что официальные запреты всегда являются заметным препятствием для самореализации любой творческой личности. Тем не менее посмертная судьба его философского наследия оказалась на редкость счастливой. Историки рус. философии, какого бы направления они ни придерживались, оценивают вклад К. в ее развитие как весьма весомый. Говорить о "системе философии" К., несмотря на его несомненную философскую гениальность, приходится лишь условно. Зеньковский, выделяя у К. онтологию, гносеологию, эстетику, философию истории и даже социологию, оценивает его как "христианского философа" (История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 2. С. 27). Точнее говоря, К. не просто христианский, а православный, национальный рус. философ. Представление об оригинальности и глубине рус. православной культуры сложилось у К. не сразу. И его славянофильство можно считать реакцией на его же собственное первоначальное "западничество". Противопоставление России и Европы осуществляется им на макро- и микроуровнях. На макроуровне речь идет о двух типах просвещения (или "образованности", фактически же имеется в виду культура и цивилизация): если европейское просвещение рассудочно и секуляризовано, то рус. просвещение, полученное от Византии, по мнению К., основано на началах братства и смирения. На микроуровне односторонне рассудочному зап. человеку противостоит человек рус. культуры, носитель целостного сознания. Сама эта целостность понимается К. как органическое единство рассудочной и эмоциональной сфер жизни. Поэтому россиянин является носителем соборного или, как предпочитает выражаться К., "общинного духа", в то время как зап. человек — носитель духа отрицания, т. е. эгоизма и индивидуализма. Недостаток осн. "методологического приема", к-рый использовали К. и др. славянофилы при сравнении России и Запада и к-рый обнаружил у них В. С. Соловьев, заключался в следующем: фактические грехи Запада сравниваются не с рус. действительностью, а с идеалами Древней Руси, естественно, преимущество оказывается на стороне указанных идеалов. Главная заслуга К. в том, что им была сделана одна из первых попыток утвердить рус. философию на собственном фундаменте, каким для него являлось православие как основа национального духа. Голос "тишайшего философа" почти не был услышан современниками. Зато семена, посеянные им, обильно взошли в системах его позднейших последователей, к числу к-рых относятся почти все крупнейшие представители рус. религиозного ренессанса нач. XX в.

Соч.: Поли. собр. соч.: В 2 т. М., 1911; Критика и эстетика. М., 1979; М, 1998; Избр. статьи. М., 1984; Киреевский И. В., Киреевский П. В. Поли собр. соч.: В 4 т. Калуга, 2006.

Лит.: Лясковский В. Братья Киреевские, жизнь и труды их. Спб., 1899; Лушников А. Г. И. В. Киреевский. Казань, 1918; Ггршензон М. О. Исторические записки. М., 1910; ФризманЛ. Г. К истории журнала "Европеец" // Русская литература. 1967, № 2; Манн Ю. Русская философская эстетика. М., 1969; Четвериков С. Оптина пустынь: Исторические очерки и личные воспоминания. Париж, 1926; И. В. Киреевский: Лит. и филос. — эстет, искания (1820–1830); Омск, 1996; Иван и Петр Киреевские в русской культуре. Калуга, 2001; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007; Мюллер Э. И. В. Киреевский и немецкая философия // Вопросы философии. 1993. № 5; Lavrin J. Kireevsky and the Problem of Culture // Russian Review, 1961. № 2; ChristoffP. K. An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study of Ideas. Vol. 2. I. V. Kireevskij. The Hague-R, 1972; Gleason A. European and Moscovite. Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism. Cambridge (Mass.), 1972.В. В. Сапое

КИРИК НОВГОРОДЕЦ (1110 — ок. 1156/1158) — древне-рус, религиозный мыслитель

и ученый, монах, затем иеромонах Антониева монастыря в Новгороде. К. Н. является автором календарно-математического трактата "Учение, им же ведати человеку числа всех лет" (иначе "Учение о числах", 1136) и богословского "Вопрошания" (после 1147). Оба труда характеризуют его как высокообразованную для своего времени и творческую личность, представителя того направления древнерус. мысли, для к-рого характерны интерес к античности, неортодоксальным идеям, веротерпимость. В "Вопрошании" (его полное название "Вопрошание Кириково, иже вопроси епископа Нифонта и иных") К. Н. попытался соотнести византийские правовые нормы с неукладывавшимися в них реалиями рус. жизни. Рисуя картину христианизируемого новгородского об-ва, он проявлял значительную терпимость к пережиткам язычества. К. Н. рассматривал церковь как институт, способный верой объединить самых разных людей, причем на условиях, приемлемых для вчерашних вероотступников и двоеверов. "Учение о числах", содержащее множество астрономических, математических и календарных знаний, имело своей целью подвести к правильному восприятию бестелесной божественной сущности и восходило к переводным календарно-математическим трактатам, т. наз. "Семитысячникам" (моравского или болгарского происхождения), содержавшим сведения о числе разных временных мер (дней, месяцев, солнечных кругов и т. д.) в 7000 лет (от | основания мира). Это произв., древнейший из сохранившихся списков к-рого относится к XVI в., состоит из 4 ча- | стей: 1) о единицах счета времени (п. 1–5); о теоретических основах календаря (п. 6–18); 3) о дробных делениях часа (п. 19–27); 4) автобиографической приписки. Лишь две последние части являются оригинальным творчеством автора'. Вместе с тем значение труда не ограничивается чисто календарно-математической сферой и демонстрацией умения производить расчеты как с очень большими (до десятков миллионов), так и с чрезвычайно малыми дробными (1\50 000 000) числами. По сути дела, в трактате дается своеобразная философско-мировоззренческая | проработка категории времени. Он содержит обширные для средневековья представления о разнообразных мерных единицах времени. Кроме исчисления истекшего времени в числах, днях, неделях, месяцах, годах, дается представление об индиктионе (15-летнем круге), об исчислении лет по солнечному (в 28 лет) и лунному (в 19 лет) циклам. По сути дела, провозглашается равноправие самых разных по происхождению и связи с религиозными системами способов летосчислении. Если учесть, что на Руси признавался индиктный счет, то утверждаемое автором равенство и взаимодействие различных систем характеризовало его позицию как открытую разным традициям. Бросается в глаза совмещение вытекающей из библейского представления о творении линейной хронологии с пристрастием к замкнуто-круговому (циклическому) восприятию времени. Конечно, несовместимого с христианством вывода о безначальности и бесконечности циклов здесь нет, ибо начало времени в принципе полагается в Боге, однако с введением раздела о цикличности обновления природных стихий "Учение" выходит за рамки христианского финализма. По сути, корни исчисления сроков обновления стихий восходят к античной философии, не связывающей развитие мира с его гибелью, и конкретнее — к пифагорейцам, сводящим природное развитие к гармоническим ритмам. К пифагореизму относится и методология труда, согласно к-рой все выражается и познается числом. Едва ли не с позиций природоцентризма подчеркивается гармония мироздания, правда, при формальном согласовании с установками веры. Источником упорядоченного, насквозь пронизанного взаимодействующими природными циклами бытия объявляется Бог, т. е. циклизм не отменяет креационизма. Тем не менее для трактата характерно почти полное отсутствие богословских рассуждений. Хотя в конце и в начале текста кратко формулируются осн. библейские посылки о начале и конце мира, весь текст сосредоточен на выявлении числовых и соответствующих им природных закономерностей. В трактате нет эсхатологического ожидания конца света. Установка на круговую модель движения времени, являвшуюся прообразом вечности, привносит в мировосприятие определенную долю оптимизма. Утверждаемый автором своеобразный компромисс между античностью и христианством оказывается вполне в духе двоеверия, характерного для жизни Новгорода 30-50-х гг. XII в. К. Н., безусловно, может быть назван крупным представителем рационализированной ветви древнерус. религиозной мысли, переживавшей в XI–XII вв. короткий период расцвета. В преддверии нависавшей над страной смуты, междоусобиц и опустошительных нашествий его творчество можно рассматривать как последний всплеск веротерпимой учености. Идущее на смену поколение религиозных мыслителей несло новые духовные ориентации, целиком подчинившие знания авторитету веры.

С о ч.: "Учение о числах" Кирика Новгородца // Громов М. Н, Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. Спб., 2001. С. 385^*17.

Лит.: Калайдович К. Ф. Памятники российской словесности XII в. М., 1821. С. 165–203; Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 1–27; Мурьянов М. Ф. О космологии Кирика Новгородца // Вопросы истории астрономии. М., 1974. Сб. 3. С. 12–17; Щапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси XI–XII вв. М., 1978; Симонов Р. А. Кирик Новгородец – ученый XII века. М., 1980; Симонов Р. А., Мильков В. В. Кирик Новгородец (XII век) как древнерусский ученый-мыслитель // Вестник РГНФ. 2004. № 4(37).

В. В. Мильков

КИРИЛЛ ТУРОВСКИЙ (ок. ИЗО, г. Туров – не ранее 1182) – древнерус. церковный деятель, причисленный к лику святых, мыслитель, проповедник, автор поучений, притч, торжественных слов и молитвословий. Авторитет К. Т. прочно держался на протяжении всего рус. Средневековья. Современники и ближайшие потомки называли его "Златоустом, воссиявшим паче всех на Руси". К. Т. был уроженцем г. Турова, входившего тогда в сев. – зап. часть Киевского княжества. Родом из богатой семьи местной знати, он уже в ранние годы проявил безразличие к богатству и "тленной славе мира сего". Кроме обычной богословской подготовки К. Т. прошел специальное обучение мастерству красноречия. Он использовал риторические приемы греч. мастеров слова, воспринимая литературную традицию Иоанна Златоуста, Григория На-зианзина, Епифания Кипрского, Феофилакта Болгарского и Симеона Логофета. По достижении зрелого возраста будущий проповедник постригся в монахи Борисоглебского монастыря, став приверженцем наиболее суровых форм монашества – затворничества, столпнического заточения. К этому периоду можно отнести создание К. Т. произв., развивающих киево-печерскую мистико-аскетическую идеологию, согласно к-рой только монастырское служение отождествлялось с желанной Богу жертвенностью. В "Сказании о черноризчестемь чину" мир аллегорически уподоблен Египту, а уход от мира сравнивается с выходом из него израильтян; освобождение от власти фараона трактуется как избавление от мирской зависимости и власти дьявола. Эти идеи развиваются им позже, когда он стал епископом Туровским. В "Притче о человечестей души и о телеси" (ее еще называют "Притчей о слепце и хромце") он ставит вопрос о равной ответственности души и тела за прегрешения, а также равной ответственности духовной и светской властей перед Богом и законом. В своих произв. "Повести о белоризце и мнишестве", "Слове о премудрости" и др. он освещает проблемы познания. Образно уподобив некий "град" человеческому телу, а населяющих его людей – чувствам, он провозглашает бессилие человека, впадающего через чувственность в печаль ума. Спасение К. Т. видит в бегстве от мира в соответствии с идеями аскетизма, выражает недоверие тому, что связано с плотским началом бытия. Орудием раскрытия истины помимо чувств К. Т. объявляет разум, к-рый возвышает человека и ведет к познанию Бога, души и мира. При этом он ограничивает поле деятельности разума гл. обр. истолкованием книжного знания, одновременно оставляя за ним право испытания веры. Для творческой манеры К. Т. характерно широкое использование аллегоризма как теолого-рационалистического метода исследования истин откровения. Извлекая сокровенный смысл путем иносказаний и аллегорий, он, по сути, вставал на путь примирения веры и знаний. Его произв. можно отнести к шедеврам оригинальной рус. богословской мысли, в к-рых автор болезненно реагировал на нарушение канона и церковных порядков, на религиозные неустроения страны. К. Т. считается одним из наиболее строгих идеологов рус. церковной ортодоксии.

С о ч.: Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды отдела древнерусской литературы (ин-та рус. лит. АН). 1955. Т. И. С. 342; 1956. Т. 12. С. 340; 1957. Т. 13. С. 409; 1958. Т. 15. С. 331–348.

Л и т.: Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XV1I веков. М., 1990. С. 72–80; Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. Спб., 2001. С. 141–143.

В. В. Мильков

КИСТЯКОВСКИЙ Богдан (Федор) Александрович (4(16) 11.1868, Киев – 16.04.1920, Екатеринодар (ныне Краснодар) – философ, социолог и правовед. Учился на историко-филологическом ф-те Киевского ун-та, затем в Харьковском

и Дерптском ун-тах, наконец, в 1895 г. поступил на философский ф-т Берлинского ун-та, где занимался под руководством Г. Зиммеля; в 1897 г. посещал также семинары В. Виндельбанда, Т. Циглера и Г. Ф. Кнаппа в Страсбургском ун-те. В 1898 г. К. защитил диссертацию "Общество и индивидуальность" (Берлин, 1899; на нем. языке), к-рая принесла ему известность в научных кругах Германии. В 1901 г. К. посещал семинар Г. Еллинека в Гейдельберге, участвовал в организации журн. "Освобождение" (совместно с П. Б. Струве) и сб. "Проблемы идеализма". По возвращении в Россию в 1902 г. он нек-рое время провел в Вологде, куда была сослана его жена и где находились Бердяев, Луначарский, Богданов и др. В 1903–1904 гг. К. принимал участие в съездах "Союза освобождения" (прообраз кадетской партии), происходивших в Германии, и в 1904 г., после амнистии, к-рую получила его жена, вернулся в Киев, где сотрудничал в журн. "Вопросы жизни". В 1906 г. по приглашению Новгородцева читал курс государственного и административного права в Московском коммерческом ин-те. В 1907–1910 гг. был редактором журн. "Критическое обозрение"; в эти годы он сблизился с Гершензоном, что предопределило его участие в сб. "Вехи" (М., 1909), где была напечатана его ст. "В защиту права". В 1909 г. он нек-рое время преподавал на юридическом ф-те Московского ун-та, а в 1912–1914 гг. – в ярославском Демидовском юридическом лицее, редактировал журн. "Юридический вестник", превратившийся в один из лучших научных журналов России. В 1917 г. К., защитив магистерскую диссертацию, стал проф. юридического ф-та Киевского ун-та. В 1919 г. был избран академиком в только что основанной Украинской Академии наук. Вместе с В. И. Вернадским (первым президентом Академии) и др. академиками ездил к генералу А. И. Деникину с целью отстоять права академии. Во время этой поездки заболел, перенес операцию и умер в Екатеринодаре (Краснодаре), где и похоронен. По своим философским взглядам К. неокантианец, а его социология – высшее достижение неокантианской социологии в дореволюционной России. Цель социологии, по К., выработка "работающих" понятий, таких, как "общество", "личность", "социальное взаимодействие", "толпа", "государство", "право" и т. д. Как теоретическая наука социология призвана объяснить саму идею и способы функционирования "власти" в государстве. К., правда, приходит к выводу, что идея власти в полном объеме недоступна рациональному познанию и может быть осмыслена в конечном итоге лишь методами художественно-интуитивного познания. Однако для социологии, по его мнению, достаточно констатировать, что сама идея власти и связанные с нею понятия господства и подчинения являются результатом психологического взаимодействия индивидов. Будучи сторонником "методологического плюрализма", К. считал, что в об-ве одни элементы подчиняются законам причинности, др. – принципам телеологии. Обе эти сферы об-ва иногда функционируют независимо друг от друга, иногда же пересекаются друг с другом, тем самым усложняя социальную жизнь. Большую роль в "нормальном об-ве" играют элементы культуры, к-рые превращают власть и все ее атрибуты в элементы "коллективного духа", т. е. общественного сознания. В противном случае в об-ве преобладает правовой нигилизм, чреватый социальными потрясениями. По этой же причине К. критикует попытки заменить социальные понятия понятиями нравственности (в частности, идею В. С. Соловьева о государстве как "организованной жалости"). Высшее научное достижение К. - кн. "Социальные науки и право" (М., 1916), куда в сильно "переплавленном" виде вошли лучшие его статьи, написанные в течение 20 лет его деятельности. В последние годы жизни он работал над кн. "Право и науки о праве", к-рую рассматривал как "главную" свою книгу. Она уже печаталась в Ярославле, когда там в 1918 г. вспыхнуло эсеровское восстание, и книга погибла в результате пожара в типографии. Попытки вдовы К. опубликовать затем рукопись не увенчались успехом, и в настоящее время судьба ее неизвестна.

С о ч.: В защиту научно-философского идеализма // Вопросы философии и психологии. 1907. Кн. 1(86); Проблема и задача социально-научного познания // Там же. 1912. Кн. 2(112); Страницы прошлого (К истории конституционного движения в России). М., 1912; Что такое национализм? // Национальные проблемы. 1915. № 1; Социальные науки и право: Очерки по методологии социальных наук и общей теории права. М., 1916; Философия и социология права. Спб., 1998.

Лит.: Фатеев А. Н. Русский методолог права. Харьков, 1917; Голосенко И. А. Социология на неокантианской платформе: Б. А. Кистяковский и В. М. Хвостов // Российская социология. Спб., 1993; Василенко Н. П. Академик Б. А. Кистяковский //Социологические исследования. 1994. № 2, 4, 5; Сапов В. В. Главная книга академика Б. А. Кистяковского // Вестник Российской АН. 1994. Т. 63. № 3.

В. В. Сапов

КЛИМЕНТ СМОЛЯТИЧ (кон. XI – нач. XII в. – не ранее 1164) – религиозный писатель и мыслитель. Судя по прозвищу, К. С. мог быть уроженцем Смоленской земли. Ко времени назначения его митрополитом Киевским (1147) он был монахом-схимником Зарубского монастыря и уже приобрел известность как книжник и философ. Под философией подразумевалось не столько увлечение внешней мудростью, сколько личная мудрость и праведная жизнь в соответствии с полученными знаниями. Будучи митрополитом (этот пост он занимал до 1155 г.), К. С. встречался с Кириком Новгородцем. Запись их доверительных и довольно острых по затрагиваемым темам бесед сохранилась в канонически-богословском труде, известном как "Вопрошание Кириково". Несмотря на достоверные исторические свидетельства, указывающие на широкую писательскую деятельность К. С, мы располагаем лишь двумя принадлежащими его перу произв.: "Послание, написано Климентом, митрополитом русским, Фоме пресвитеру" и "Поучение в субботу сыропустную". "Послание" состоит из 2 частей: оригинального авторского начала и довольно обширной компиляции, составленной на основе выдержек из толкований Фе-одорита Кирского на ветхозаветные книги, извлечений из "Шестоднева" Иоанна экзарха Болгарского и др. произв. В основу его положены 3 стержневые темы: 1) отношение к античному наследию и ветхозаветной традиции, а также выявление скрытого в них смысла; 2) характеристика принципа предопределенности и его значения в решении проблемы греховности и спасения; 3) исследование нравственной категории тщеславия на примере отношений к власти, стяжанию и философии. В "Послании" К. С. следует традиции богословствования, к-рая впитала в себя элементы античной культуры, соединив христианскую догматику с идеями древнегреч. философов. К. С. считал допустимым обращение к философии в рамках христианского мудрствования. Утверждение принципа божественной предопределенности, из к-рого следует, что все в мире целесообразно, что даже внешне непривлекательные и неприемлемые для христианского сознания явления имеют смысл, открывало путь к признанию ценности античности, позволяло выявить и использовать то, что было полезно христианству. Тем самым указанный принцип ориентировал на открытость вовне, на признание, хотя бы частичное, ценности инокультур. Если Бог как вездесущий промыслитель сопричастен буквально всему, что происходит в мире, то истина присутствует везде – даже в идеях выдающихся представителей древних. Именно в тагом виде мог восприниматься авторитет Платона, Аристотеля, Гомера, в трудах к-рых предполагалось наличие не противоречащего божественному смыслу содержания. Их воззрения хотя и не уравниваются в "Послании" с христианством в религиозной обезличенности, но и не отвергаются, как того требовали мн. идеологи христианского вероучения. Принцип предопределенности прилагается К. С. и к рассмотрению проблемы человеческого греха и спасения. В силу того, что в текучести бытия не остается места случайности, теряет свое обычное значение свобода выбора между добром и злом, а как следствие, утрачивается острота восприятия понятия греховности. Не может быть греха там, к чему причастен Бог, ибо он есть огонь, "очищающий от грехов". Он премудро управляет миром, как капитан кораблем. Бог с этой т. зр. рассматривается только как спаситель, а не как строгий и тем более карающий судья. Согласно К. С. спасение человека оказывается всецело в воле Божией. Однако это не фатализм в традиционном смысле. Представляет интерес содержащееся в "Послании" обоснование образно-символического метода толкования религиозных текстов, что характеризует К. С, по сути, как родоначальника древнерус, притчевой аллегорической экзегезы. Он широко использует библейские сюжеты и считает целесообразным абстрагироваться от их буквального значения, направить мысль на постижение невыявленного глубинного смысла. Привнесение в текст дополнительного, не содержащегося в нем изначально смысла, открывало определенный простор для деятельности разума и вместе с тем несло с собой опасность погружения в мистику. Не случайно метод символического аллегоризма пользовался признанием и у теологических рационалистов (таких, как Феодорит Кирский, Иларион), и у христианских иррационалис-тов (Афанасий Александрийский, Анастасий Синаит, на Руси – Кирилл Туровский). Аллегоризм привлекал К. С. скорее всего в качестве противоядия буквализму, к-рый воспринимался им как воплощение законности, сковывавшей благодатную свободу мысли и ориентировавшей на религиозную нетерпимость. Символизм же предполагает терпимость, ибо нацеливает на непредвзятый поиск скрытой вечной истины. Характерной чертой воззрений К. С. является апология нестяжательства (см. Нестяжатели). По существу, он первым в истории рус. мысли сформулировал осн. принципы этой идеологии. Основываясь на собственном опыте, он подчеркивал, что человек

обретает свободу, избавившись от отягощающего бремени имущества. Правда, ему приходилось признавать, что, презрев богатства, он не смог избежать бремени власти, приняв против своей воли руководство митрополией. Он оправдывал свое положение промышлением Божиим, к-рому не подобает противиться. "Поучение в субботу сыропустную" посвящено прославлению подвижников, оставивших мир и пребывающих в монастырских трудах ради своего и мирских людей спасения, подающих последним пример благодетельного нестяжания. Однако в "Поучении" отсутствует типичная для монастырской литературы апология аскезы, умерщвления плоти как залога спасения. Формулируются легкие и доступные всем нормы праведной жизни. Путем к спасению считается вера, любовь, терпение и милостыня. В целом мировоззрение К. С. можно охарактеризовать как оптимистическое и умеренно-рационалистическое с элементами теологического символизма. Ему свойствен провиденциализм, моделируемый по типу переменчивой судьбы. Предопределенность является мировоззренческой основой веротерпимости с вытекающим отсюда живым интересом к античности.

С о ч.: Лопарев Х. М. Послание митрополита Климента к смоленскому пресвитеру Фоме. Неизданный памятник литературы XII в. Спб., 1892.

Лит.: Никольский Н. К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII в. Спб., 1892; Голубинский Е. История русской церкви. М., 1902. Т. 1(1). С. 300–314, 847–851; Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987. С. 137–147; Златоструй. Древняя Русь X–XIII веков. М., 1990. С. 178–180; Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. Спб., 2001. С. 120–124.

В. В. Мильков

КЛЮЧЕВСКИЙ Василий Осипович (16(28).01.1841, Пенза- 12(25).05.1911, Москва) – историк. Род. в семье сельского священника. Учился в приходском и уездном духовных училищах, затем в Пензенской духовной семинарии. В 1861 г., не окончив семинарского курса, К. поступает на историко-филологический ф-т Московского ун-та. После защиты кандидатского соч. "Сказания иностранцев о Московском государстве" (1866) его оставляют при кафедре для подготовки к профессорскому званию. С кон. 60-х гг. начинается преподавательская деятельность К., на протяжении нескольких десятилетий он является ведущим лектором высших учебных заведений Москвы. В 1872 г. защитил магистерскую диссертацию "Древнерусские жития святых как исторический источник", а в 1882 г. Докторскую диссертацию "Боярская дума Древней Руси", к-рая публиковалась в журн. "Русская мысль" (1880–1881). Еще в 1879 г. его приглашают в ун-т для чтения курса рус. истории вместо тяжело заболевшего С. М. Соловьева, а после защиты диссертации он становится одновременно проф. Московского ун-та и духовной академии. В отличие от Соловьева К. стремился не столько к полному и систематическому изложению рус. истории, сколько к выявлению закономерностей и тенденций исторического процесса, в основе к-рого, как считал он, лежат прежде всего экономические и социокультурные условия. Одной из центральных в его исследованиях является проблема возникновения и эволюции общественных классов и их экономических интересов. Политическую жизнь, государство он рассматривал как вторичную, зависящую от экономических отношений сферу общественного развития. Вместе с тем большое внимание К. уделял взаимосвязи, взаимовлиянию политических и экономических отношений, что, по его мнению, и позволяет найти объективный критерий периодизации рус. истории, понять ее движущие силы и тенденции. С его т. зр. существуют два важнейших предмета исторического исследования – государство и об-во, и даже раздельное их изучение показывает тесную взаимосвязь процессов становления и развития верховной власти и народности, народной жизни в рус. истории. Теория отечественной истории К., т. обр., принципиально отличалась от концепции господствующей в 80-90-х гг. в российской исторической науке т. наз. "государственной школы" (Чичерин, М. В. Довнар-Заполь-ский, В. И. Сергеевич и др.), в основе к-рой лежало понимание государства и политико-юридических отношений как руководящего начала исторического процесса. Существенно отличным был и применяемый К. способ анализа исторического развития. Сам он называл свой подход "исторической социологией" (или "социологическим изучением", "социологической точкой зрения"), к-рая в отличие от истории цивилизации (традиционного подхода) имела своим содержанием "силы и средства", а не просто результаты исторического процесса. В 80-90-х гг. К. развивает свою концепцию в ряде специальных исследований, посвященных различным сторонам и периодам рус. истории: "Русский рубль XVI–XVIII вв. в его отношении к нынешнему" (1884), "Подушная подать и отмена холопства в России" (1885),

"Происхождение крепостного права в России" (1885), "История сословий в России" (в 3 ч., 1886–1887), "Состав представительства на земских соборах Древней Руси" (1890–1892). В кон. XIX в. научная деятельность К. получила всеобщее признание. В 1893 г. он становится председателем об-ва истории и древностей российских при Московском ун-те. В 1900 г. Академия наук избирает его своим действительным членом. После выхода в 1901 г. в отставку главным делом до конца жизни становится подготовка им к изданию "Курса русской истории". В течение десятилетия он издает и переиздает несколько выпусков своего "Курса". Но полностью завершить работу над ним он не успел. В вышедшем в 1912 г. сборнике, посвященном его памяти ("Характеристики и воспоминания"), К. был назван создателем научной истории России. Он воспитал плеяду отечественных историков, к-рую часто называют "школой К.". К этой школе необходимо отнести Мтюкова, С. Ф. Платонова, Н. А. Рожкова, М. М. Богословского, А. А. Кизеветтра, Ю. В. Готье и др. ученых и общественных деятелей кон. XIX – нач. XX в.

С о ч.: Соч.: В 9 т. М., 1987–1990; Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М., 1991; Неопубликованные произв. М., 1983; Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968.

Л и т.: В. О. Ключевский. Характеристики и воспоминания. М., 1912; Киреева Р. А. Ключевский как историк русской исторической науки. М., 1964; Нечкина М. В. В. О. Ключевский. История жизни и творчества. М., 1974.

Е. Н. Мощелков

КОВАЛЕВСКИЙ Максим Максимович (27.08(8.09). 1851, Харьков – 23.03(5.04).1916, Петроград) – историк, социолог, правовед. Один из основателей Московского психологического общества, кафедры социологии при Психоневрологическом ин-те в Петербурге, Международного социологического ин-та и Рус. высшей школы общественных наук в Париже, издатель (совместно с В. Ф. Миллером) журн. "Критическое обозрение". Вынужденный долгое время работать за рубежом, К. как историк использовал иностранную тематику и материалы для решения российских проблем, связанных с развитием капитализма. По оценке Сорокина, К. до конца дней испытывал большое влияние О. Конта и Г. Спенсера, и прежде всего в осн. трудах: "Социология" (1910. Т. 1–2), "Современные социологи" (1905). По инициативе К. с его предисловием вышли в свет 5 т. источников "Родоначальники позитивизма" (1910–1913). Отстаивая принципы ортодоксального позитивизма, К. отрицательно реагировал на совр. течения в социологии и философии, включая народнический субъективизм, неокантианство, философию жизни, эмпириокритицизм. Единственное исключение представлял марксизм, влияние к-рого было на него бесспорным и самим им подчеркивалось, хотя он и подвергал его критике с позиции позитивизма. Большую роль здесь сыграло его многолетнее личное знакомство с основоположниками марксизма. Несмотря на несхожесть мировоззренческих позиций и постоянную полемику, обе стороны высоко ценили друг друга. К. Маркс видел в нем своего "друга по науке", К. в своих письмах и работах именовал его "дорогим учителем", "властителем дум эпохи", "духовным вождем XIX века", "великим апостолом новейшей социологии". Осн. законом социологии К. считал закон прогресса. Его сущность – рост солидарности, расширение "очеловеченной" среды. Природа прогресса не субъективно-ценностного характера, а вполне объективна. К. решительный противник субъективного метода в социологии, отстаиваемого народниками. Он полагал, что относительность такого явления, как прогресс, не отменяет его непрерывность, поскольку в том или ином виде он дает о себе знать в каждую эпоху. По мнению К., развитие в основном носит эволюционный характер, всякие попытки его задержать или ускорить в конце концов терпят поражение. Что касается революционного способа движения вперед, то он патологичен. Тем не менее революции могут осуществлять и прогресс, хотя подобные болезненные скачки со временем должны изжить себя. К. не соглашался с выдвинутым Контом принципом исторической периодизации, в основе к-рого последовательная смена мировоззрений, связанная с развитием лишь знания, а не об-ва в целом. К. был сторонником "теории факторов", исходящей из признания множества движущих сил исторического процесса. Не отрицая единства всех сторон об-ва, он отказывался считать его конечной движущей силой один к.-л. из факторов. Все они в конечном счете равноценны, хотя в разные времена на авансцену выдвигаются то религия, то политика, то экономика. В итоге ни один из них не играет постоянной решающей роли. В этой связи представляется ошибочным мнение, будто бы всеопределяющую роль, по К., играет демографический фактор. В системе его воззрений он играет

такую роль только применительно к экономике. Закономерность в истории, по К., имеет всепробивающую силу, случайные привходящие обстоятельства могут только либо задерживать, либо ускорять ход событий, но не отменять его. Роль исторических героев не следует преувеличивать, поскольку они сами продукт среды и успех их деятельности ею же и обусловлен. Подчеркивая черты сходства законов природы и об-ва – объективность, необходимость, естественность, – в то же время К. не был склонен ни натурализи-ровать об-во, ни чрезмерно противопоставлять эти две сферы действительности. Как историк К. широко использовал историко-сравнительный метод, особенно в целях сопоставления государственных политических и экономических структур докапиталистических об-в Европы, включая Россию.

С о ч.: Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения. М., 1879. Ч. 1; Происхождение современной демократии. М., 1895–1899. Т. 1–4; От прямого народоправства к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму. М., 1906. Т. 1–3; Экономический рост Европы до возникновения капиталистического хозяйства. М., 1898–1903. Т. 1–3.

Лит.: История и историки, 1977. М., 1980; Социологическая мысль в России. Л., 1978; Мягков Г. /7. Русская историческая школа. Казань, 1988; Гутнова Е.В. Историография истории: редних веков. 2-е изд. М., 1985; Сафронов Б. Г. М. М. Ковалевский как социолог. М, I960.

Б. Г. Сафронов

КОГАН Леонид Александрович (27.02(12.03). 1912, Одес-специалист по истории рус. и западноевропейской шюсофии, д-р философских наук. Участник Великой Отечественной войны. Окончил аспирантуру философского ф-та МИФЛИ (1937). Старший научный сотрудник Ин-та философии РАН (с 1937 по 1941 г. и с 1956 г. по наст.

). Преподавал философию в Военной академии им. Фрунзе (1946–1956). Докторская диссертация – "Из Heroin русского народного свободомыслия 1-й пол. XIX в. илософские и социологические идеи)" (1964). В работе, основанной гл. обр. на архивных материалах, рассматривается наследие выходцев из социальных низов – крестьян-вольнодумцев, поднимавших в своем творчестве социально-утопические, религиозно-скептические, этические и др. идеи (А. В. Лоцманов, Ф. И. Подшивалов, Иван Смирнов, С. Н. Олейничук, П. А. Мартьянов и др.). К. ввел в научный оборот семинарские соч. Добролюбова, рукописи Серно-Соловьевича и философа-публициста И. А. Пиотровского. К. - один из авторов "Истории философии" в 3 т. (М., 1941–1943), 6-томной "Истории философии" (М., 1959–1965. Т. 3–6), "Истории филосо-всССР" (М., 1968–1988. Т. 2–5).

С о ч.: Крепостные вольнодумцы (XIX век). М., 1966; Из предыстории гегельянства в России // Гегель и философия в России. М., 1974; Новое о Н. А. Серно-Соловьевиче как мыслителе (по неопубликованным материалам) // Вопросы философии. 1984. № 7; Валерьян Муравьев как мыслитель // Философские исследования. 1994. № 1; Непрочитанная страница (Г. Г. Шпет – директор Института научной философии) // Вопросы философии. 1995. № 10; Триединство свободы // Там же. 1997. № 5.

М. А. Маслин

КОЖЕВНИКОВ Владимир Александрович (15(27).05.1852, Козлов Тамбовской губ. – 3(16).07.1917, ст. Хлебниково под Москвой) – философ, историк, поэт. Последователь Федорова, получивший от него в наследство все его рукописи. Благодаря самообразованию приобрел обширные познания в философии, религии, живописи, в совершенстве владел 8 языками. В качестве вольнослушателя посещал лекции в Московском ун-те (1868–1873). С 1880 г. в течение 14 лет К. жил за границей, изучая литературу и философию в крупнейших книгохранилищах Западной Европы. Совершил паломничество в Святую Землю. По ходатайству Флоренского К. с 1912 г. становится почетным членом Московской духовной академии. В 1875 г. он знакомится с Федоровым и сотрудничает с ним вплоть до смерти последнего. В брошюре "Бесцельный труд, "неделание" или дело? Разбор взглядов Эм. Золя, Александра Дюма и Л. Н. Толстого на труд" (М., 1893) в противоположность толстовской идее "неделания" К. утверждает необходимость общеполезного "дела", заключающегося в "воскрешении отцов". Здесь же публикуется его опыт стихотворного изложения идей Федорова. Учение

последнего излагается им также в труде "Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии" (М., 1897). Осн. часть книги посвящена подробному анализу учения нем. философа И. Г. Гамана, но в конце ее К. останавливается на важнейших идеях учения Федорова: общие "братские" усилия человечества по "разумной регуляции природы" при помощи достижений науки; возвращение жизни отцам и т. д. "Общеполезную философию дела" он объявляет "философией будущего". Более обстоятельно эти идеи излагаются им в кн. "Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам" (Ч. 1. М., 1908). Вместе с Петерсоном К. был редактором-издателем "Философии общего дела" (название придумано К.). К. был не согласен с нек-рыми центральными положениями учения Федорова, прежде всего с недооценкой им роли божественной благодати в деле всеобщего воскрешения, поскольку сам он придерживается традиций святоотеческой мысли. Широкую известность К. принес его труд "Буддизм в сравнении с христианством" (Т. 1–2, Пг., 1916; был подготовлен и 3-й т., но издать его не удалось), в к-ром он пытается противодействовать представлениям о сходстве буддизма с христианством и о влиянии первого на второе. Ознакомившись по первоисточникам с буддизмом, проанализировав его основы, тенденции, цели, он делает вывод о совершенной противоположности его христианству. Ценность работ К. Флоренский усматривал в стремлении к единству веры и знания, науки и жизни.

С о ч.: О добрсюовестности в вере и неверии. М., 1909,1912; Современное научное неверие. Его рост, влияние и перемены отношений к нему. М., 1912; О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем. М., 1910. Ч. 1–2; Религия человекобожия у Фейербаха и Конта. Сергиев Посад, 1913.

Л и т.: Дурылин С. Н. Ученый-христианин // Возрождение. Париж, 1918. № 9,ЛосскийН. О. История русской философии. М, 1991. С. 346–348; Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6.

В. В. Ванчугов

КОЖИНОВ Вадим Валерианович (5.07.1930, Москва -25.01.2001, Москва) – литературовед, литературный критик, социальный мыслитель, публицист. Закончил филологический ф-т МГУ (1954). С 1957 г. работал в ИМЛИ. В 1960–1962 гг. преподавал в Московском художественном ин-те им. В. И. Сурикова, в 1964–1965 гг. – на философском ф-те МГУ. Кандидат филологических наук. Член Союза писателей СССР (с 1965). Работал в журн. "Наш современник" и др. Благодаря К. обрел известность М. М. Бахтин. Прочитанная в кон. 50-х гг. кн. Бахтина "Поблемы творчества Достоевского" (1929) произвела на К., по его словам, "громадное, ни с чем не сравнимое впечатление". Разыскав опального философа в Саранске, К. встретился с ним в 1960 г. и сделал ряд публикаций в советских и зарубежных изданиях, посвященных его творчеству. Помимо литературоведческих трудов К. написал много работ по рус. истории и культуре. В оценке рус. истории тяготел к учению евразийцев (Евразийство). К. полагает, что условия евразийского пространства создают объективные предпосылки для образования империй. В этом смысле возникновение Российской империи было закономерным продолжением империи гуннов, аваров, хазар и монголов. Непосредственным образцом для Руси стала евразийская по своей сути Византийская империя. Собственно евразийским народом является "именно и только русский народ", остальные населяющие Россию народы – это в своей основе либо европейские, либо азиатские народы, обретающие евразийские черты лишь в "магнитном поле" России. Оказываясь за пределами этого поля, они утрачивают евразийский характер и постепенно опять превращаются в европейские или азиатские. Стержень рус. истории – российское государство. Поскольку рус. народ отличается "чрезмерной" вольностью, российское государство всегда было деспотичным и всегда будет стремиться к "чрезмерной" властности. Любое ослабление государственной власти в России чревато распадом страны. Рус. историю К. считает трагичной и катастрофичной. Февральская и Октябрьская революции 1917 г. – одна из таких катастроф, к-рую невозможно понять с т. зр. только политического мышления. Революция – это всегда катаклизм, вырастающий "из самых глубин человеческого бытия". Создание большевиками "крайне жесткого и просто жестокого режима" было единственным способом восстановить государственную власть, предотвратив тем самым гибель страны. Период советской власти "при всех его тяжелых противоречиях" он рассматривает как естественное продолжение истории России, как развитие судьбы рус. народа ("великая Победа 1945 года была победой той же страны,

того же народа, который победил в 1812 году"). Много внимания К. уделяет рассмотрению специфики рус. национального сознания. Основываясь на своих евразийских предпочтениях, К. оценивал западничество и славянофильство XIX в. как проявление рус. экстремизма, принесшего большой вред общественному сознанию России. Вместе с тем, несмотря на то что носителями западнической и славянофильской идеологии были в основном представители интеллигенции, К. считает последнюю необходимым, существенным элементом рус. истории и культуры. В этой связи он критикует позицию авторов "Вех", к-рые, как он полагает, "предлагали интеллигенции не "исправиться", а попросту перестать существовать, исчезнуть". Одна из главных задач интеллигенции после краха советской власти – формирование патриотического сознания, без чего, по его мнению, "нельзя достичь высшего духовного уровня". При этом под патриотизмом необходимо понимать не любовь к к.-л. общественному строю, бывшему в России (социализм, монархия), а безграничную преданность своей Родине, взятой в целостности ее истории.

Соч.: Судьба России: вчера, сегодня, завтра. М., 1997; История Руси и русского слова: Опыт беспристрастного исследования. М., 2001; Размышления об искусстве, литературе и истории. М., 2001; О русском национальном сознании: Избр. ст. о наиболее актуальных вопросах российского государства. М., 2002; Победы и беды России. М., 2002; Россия. Век XX (1901–1939). История страны от 1901 года до "загадочного" 1937 года: Опыт беспристрастного исследования. М., 2002; Россия. Век XX (1939–1964). Опыт беспристрастного исследования. М., 2002.

Лит.: Вадим Кожинов в интервью, беседах, диалогах и воспоминаниях современников. М., 2004.

В. Н. Жуков

КОЗЕЛЬСКИЙ Яков Павлович (ок. 1728, м. Келеберди, Украина – ок. 1794, Петербург) – философ и политический деятель. Учился сначала в Киевской духовной семинарии, а затем в гимназии при Академии наук в Петербурге. В 1752–1766 гг. – на армейской службе. В 60-е гт. преподавал математику и механику в Артиллерийской и инженерной школе. В 1767 г. избирается депутатом в Комиссию для сочинения проекта нового уложения от Днепровского пикинерского полка. В комиссии К. был достаточно активен, получили известность, в частности, его мнения о преимуществах дворянства (против представителей родовитой аристократии) и о положении крестьян. В 1788–1793 гг. сотрудничал в возобновленной комиссии по проекту нового уложения, занимая одновременно пост инспектора Гимназии чужестранных единоверцев в Петербурге. Литературное наследие К. помимо специальных пособий по математике, фортификации и т. п. включает различные переводы: "История славных государей и великих генералов с рассуждениями о их поступках и делах, собранная господином Шофиным из сочинений Рол-лена, Кревиера и др. " (Спб., 1765); "История датская" Голберга (Спб., 1765–1766); "Государь и министр" Ю. Мо-зера (Спб., 1766); "История о переменах, происходивших в Швеции" аббата Верто (Спб., 1764–1765); "Статьи о философии и частях ее из французской энциклопедии" (Спб., 1770). Осн. философскими работами К. являются "Философические предложения" (Спб., 1768) и "Рассуждения двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании" (Спб., 1788). Последнее соч., вероятно, написано в соавторстве с известным врачом Н. М. Максимовичем-Амбодиком. По содержанию это философские словари, можно сказать, миниатюрные энциклопедии, разумеется, компилятивного характера, чего автор и не скрывает. "Философические предложения" охватывают весь круг дисциплин, рассматривавшихся тогда как подчиненные философии, – логику, метафизику, психологию, этику, юриспруденцию и политику. "Рассуждения…" ограничиваются в осн. естественно-научной тематикой. К. признается, что философией начал заниматься самостоятельно и многое почерпнул из чтения книг: "…хотя и не учился ни от кого философии, по примеру прежних моих сочинений выбрал из тех книг полезные для человеческого рода истины и к тем присовокупил и мои, изведанные надежными опытами". В формальном отношении "Философические предложения" воспроизводят известные компиляции поздних вольфианцев, но содержательная часть поражает своим разнообразием. К. питал слабость к философии фр. Просвещения. В заключительной части своего труда он сочувственно излагает теорию общественного договора Ж. Ж. Руссо и, кроме того, многое заимствует у Ш. Монтескье. Впоследствии К. относился к своей первой философской работе с изрядной долей критицизма. Так, в "Рассуждениях двух индийцев…" мы читаем: "Припишите это моей молодости и слепоте ее, стремившейся к легкомысленному любочестию, вмените незнанию вообще натуры

вещей, заглушённому множеством наук. Ежели б я в нынешние мои лета сочинял те предложения, то бы убавил там по крайней мере третью долю излишнего параду". К., получивший инженерное образование, считал важнейшей задачей философии общественную и частную пользу и потому низко оценивал отвлеченные системы. Так, он неоднократно критиковал вольфианство: "…сожалительно на некоторых философов, что они в преподаянии наблюдают порядок весьма ученый и доказывают нам многие натуральные истины без нужды, мы их без доказательства понимаем лучше… сколько тут теряется напрасного времени на вразумение такого учения, которое больше затрудняет, нежели изъясняет науки". К. был убежденным сторонником просвещенного абсолютизма. Государство, по его мнению, обязано обуздывать незаконные поползновения частных лиц и свято блюсти общественную пользу. Не выступая в целом против крепостного права, К. тем не менее полагал, что центральная власть должна проводить активную внутреннюю политику и защищать интересы как крестьянского населения, так и землевладельцев.

Соч.: Избр. произв. русских мыслителей второй половины I XVIII века. М., 1952. Т. 1.

Л и т.: Щипаное И. Я. Философия русского просвещения.; Вторая половина XVIII века. М., 1971.

А. В. Панибратцев

КОЗЛОВ Алексей Александрович (8(20).02.1831, Москва -27.02(12. 03).1901, Петербург) – философ. Учился в Московском ун-те, сначала на физико-математическом, затем на историко-филологическом ф-те, окончив его в 1854 г. Работал преподавателем словесности, а в 1876 г. получил приглашение Киевского ун-та занять должность приват-доцента по кафедре философии. Много времени отводил занятиям историей философии, особо подчеркивая значимость мыслителей, доказывавших, что "явления духа и в логическом, и во временном порядке суть первые по отношению к явлениям материи" (Козлов А. А. Очерк из истории философии. Киев, 1887. С. 22). Изучая концепции А. Шопенгауэра, Э. Гартмана, И. Канта, В. С. Соловьева и др., он выделял традицию, представленную именами Г. В. Лейбница, Р. Г. Лотце, Г. Тейхмюллера, считая себя ее продолжателем. В 1884 г. К. защитил диссертацию "Генезис теории пространства и времени Канта" и стал проф. В этот период он разрабатывает основы своей философской системы, к-рую называл "панпсихизмом", и излагает ее на страницах первого рус. философского журн. – "Философского трехмесячника", к-рый издавал в 1885–1887 гг. Итогом его размышлений о сути мира и человека стали также работы: "Философские этюды" (1876), "Философия как наука" (1877), "Философия действительности" (1878). Вдохновляясь идеей преодоления умственной и нравственной анархии совр. об-ва, К. считал идеальной целью и практическим предназначением философии "объединение индивидуальных влечений и деятельное – тей в одну общую волю и гармоническую деятельность целого общества, человечества и через него, смею сказать, целого мира" (Философские этюды. Ч. 1С. XIV). В 1887 г. из-за болезни К. вынужден был уйти в отставку. Переехав в Петербург, он продолжил занятия философией и в 1888–1898 гг. издавал философский сб. "Свое слово". Основополагающим принципом онтологических представлений К. является идея внутренней человеческой субъективности, духовной субстанции, "я". "Быть субстанцией – значит вечно иметь свою неизменную и индивидуальную природу, не зависящую от пространства, времени, причинности и т. п. И далее, сообразно этой природе, "действовать" (Свое слово. Киев, 1889. С. 141). В самосознании, или непосредственно сознаваемом и переживаемом, заключена, с его т. зр., та первоначальная очевидность, без к-рой невозможна личность как таковая. Именно "первоначальное сознание" субстанций, слагающееся из осознания деятельностей, состояний, чувственных ощущений и единичных самосознаний, и выступает источником бытия: "Под бытием разумеется первоначальная и непосредственная данность и действительность субстанций с их деятельностями и содержанием" (Там же. С. 106). Согласно теории "панпсихизма", активность человека двупланова и включает как внутренние переживания человеческого духа, так и перенесение этих переживаний за пределы субъективного мира с целью создания образов внешних вещей и процессов, т. е. определения бытия (или создания "определенного", "квалифицированного" бытия). "Мир сам по себе не существует и состоит из образов, постро-яемых бессознательной деятельностью нашего мышления" (Письма о книге тр. Л. Н. Толстого "О жизни". М.,1891. С. 54). Т. обр., мир – это множество индивидуальных субстанций с их деятельностями и взаимосвязями. Понять их суть возможно, лишь погружаясь в изучение

собственного "я". Связь между ними телеологическая, поскольку немыслима без посредства высшей субстанции. Реальность, или бытие Бога как высочайшего существа, обеспечивается тем же непосредственным сознанием каждой индивидуальной субстанции, в к-рой она находит самое себя и свои функции, или деятельности. "Бог принадлежит к числу субстанций, от которых неизмеримо разнится только по степени" (Сознание Бога и знание о Боге // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 29. С. 457). Составить представление о свойствах Бога мы можем, опять-таки обратившись к сознанию о своем "я". Отсюда пространство, время, материя, причинность являются "идеальными иллюзиями", а не реальностями. Это понятия разума, а также результаты бессознательной деятельности мышления и фантазии субстанций, порождающих идеи, к-рые служат для объединения и обобщения продуцируемых ими образов. В персонализме К. окружающая действительность, следовательно, оказывается проекцией вовне актов сознания, эмоциональной и волевой активности человека, синтезом как данных, так и только возможных в представлении феноменов. В то же время, по учению К., сферой действительности, "мира" не исчерпывается понятие всеобщего бытия. Помимо "определенного бытия" существует "нечто трансцендентное", стоящее вне познания и полагающее ему предел, не определяемое в категориях, к-рыми оперирует наш разум, не мыслимое ни в каких формах и тем не менее являющееся основой, неизменным абсолютом. Это область бытия, представляющая собой непроницаемое для познания "ничто" и соотносящееся с миром как бесконечное с конечным. Настаивая на необходимости такого бытия, о роде и способе существования к-рого не может быть и речи, но к-рое является условием возможности единства всех индивидуальных субстанций, К. избегает опасности солипсизма, вполне реальной для философской системы, где человеческая субъективность оказывается творцом мироздания. Подобная онтологическая двойственность зафиксирована и в одном из названий, данном К. своей концепции, — "монистический плюрализм". В теории познания К. стремился преодолеть дуализм предшествующей философии и, ликвидируя в онтологии деление на субъект и объект, фактически отождествлял самосознание с познанием окружающего мира. Внутреннее и внешнее познание он разграничивал только в том акте познавательной деятельности, где человек служит для самого себя объектом познания. Идеальной целью, к к-рой стремится познание, является постижение метафизической связи субстанций и адекватное ее выражение. Наиболее близкими к достижению этой цели он считал философские науки (психологию, логику, метафизику, этику, эстетику) как науки о человеческом духе, к-рые "занимаются предметами, открытыми нам в нашем сознании" (Письма о книге гр. Л. Н. Толстого "О жизни". С. 56). Однако в силу своей необычайной сложности эта связь непостижима, и человек может лишь стремиться к ее познанию. Гарантия верности выводов разума усматривается в самом разуме, в очевидности познаваемых им отношений.

Вопрос о генезисе сознания в персонализме не ставится бытие и мышление не существуют ни прежде, ни поел' друг друга во времени, ибо "они не составляют развиваю щихся одна из другой стадий" (Свое слово. С. 87). Выдви жение идеи о неограниченной и самопроизвольной твор ческой активности человеческого духа, направленного н на рациональное познание, а, по существу, на сотворени мира, сближает концепцию К. с теориями А. Шопенга уэра, Ф. Ницше, А. Бергсона. В этике К. центральным ста новится учение о свободе личности. Свобода воли и сс знания рассматривается как определяющее свойство суб станций, она же оказывается первопричиной добра и зл< По мнению К., нужно различать влечение людей к счас тью как к высшему благу, в основе своей нравственное религиозное и метафизическое, и возможность его ос> ществления на земле. Реальное стремление к счастью нес споримо, но оно должно быть понято в метафизическо! смысле, "с точки зрения, указывающей за пределы мира (Философия действительности. С. 134). Абсолютное счас тье и оптимизм мыслим только в плане принадлежности сфере "неопределенного бытия", непроницаемого для че ловеческого сознания, поскольку это сфера неограничен ных возможностей. "По отношению к бытию в его цело! может быть только абсолютный оптимизм, так как в бес конечности пустых возможностей бытия может быть все что угодно. Но это возможное непредставимо" (Там же^ Счастье же, понимаемое как стремление к личному бла гу, недостижимо, ибо основано на бесплодных попытка: утвердить себя, порождая зло и борьбу, попирая др. лич ности и уничтожая тем самым свою. В земном мире все общее счастье невозможно, и безуспешны были бы вс попытки доказать, как это пытается сделать утилитаризм что общая сумма субъективных ощущений довольства всех человеческих существ, или "степень их удовлетво ренности", превышает сумму страданий. Констатируя су ществование противоречия между идеальными устрем лениями и ожиданиями людей и реальным положением і самочувствием их в об-ве, К. не видит оснований для ут верждения о

преодолении этого противоречия в будущей поскольку бессмысленно сравнивать различные обще ственные системы и делать заключения о превосходств одних над другими. Изучая систему Е. Дюринга, он обви няет его теоретический социализм в телеологизме, счи тая, что он основан на религиозном по своей сути прел положении, что мир создан так, будто он "может стат театром мирной, гармоничной и счастливой человечес кой жизни" (Там же. С. 166). Его социально-историчес кий пессимизм основан на убежденности в безрезультаз ности и бесперспективности общественных преобразс ваний с т. зр. каждой отдельно взятой субстанции. "Цел человеческой жизни вовсе не есть счастье и наслажде ние, а всестороннее усовершенствование нашего суще ства посредством нашей деятельности, соединенной с всеми субстанциями, составляющими мир… Наиболе полное счастье… может быть нашим уделом только тощ когда мы усовершенствуемся во всех функциях нашег существа: мышлении, чувствовании, воле, движении ил деятельности" (Письма о книге гр. Л. Н. Толстого "О жи: ни". С. 85). Высшим жизненным идеалом является не сч; стье, а выполнение нравственного долга, понимаемого одновременно и как познавательная активность: "Путь нашего совершенствования заключается в том, чтобы постепенно переходить к большей ширине актов сознания и таким образом постепенно охватывать в нем все большую и большую долю нашей реальной связи с миром" (Свое слово. Спб., 1898. С. 11). Непосредственными последователями и учениками К. были Бобров, В. Ф. Лютославский, С. А. Алексеев (Аскольдов), Н. Я. Озе. В нач. XX в. его идеи повлияли на становление воззрений Бердяева, Шестова, Н. О. Лосского и др.

С о ч.: Философские этюды. Спб., 1876. Ч. 1;Киев, 1880. Ч. 2; Философия как наука. Киев, 1877; Философия действительности. Изложение философской системы Дюринга с приложением критического обзора. Киев, 1878; Беседы с петербургским Сократом//Свое слово. 1888–1898. Киев. Вып. 1–5; Религия гр. Л. Н. Толстого, его учение о жизни и любви. 2-е изд. Спб., 1896.

Л и т.: Никольский А. А. А. Козлов и его философские воззрения // Вера и разум. 1901. № 8. Кн. 2; Лосский Н. О. А. А. Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. 1901. № 58; Аскольдов С. А. А. А. Козлов. М., 1912; Спб., 1997; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 1. С. 177–187; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М, 2007. С. 331–332.

//. Р. Авдеева

КОЛУБОВСКИЙ Яков Николаевич (1863, Глухов Черниговской губ. – год смерти неизвестен) – историк и библиограф русской философии. Учился в Коллегии Павла Галагана в Киеве; в 1886 г. окончил Петербургский ун-т, затем учился в Германии. Преподавал историю педагогики и логику на Петербургских педагогических курсах. С 1891 г. сотрудничал в журн. "Вопросы философии и психологии". Был сотрудником "Энциклопедического словаря" Брокгауза и Ефрона, для к-рого написал ряд ст. о рус. философах (в т. ч. о Розанове). К. принадлежит один из первых очерков истории рус. философии, имеющий биобиблиографический характер.

С о ч.: Психологическая лаборатория В. Вундта // Русское богатство. 1890. № 2–3; Философия у русских // Ибервег-Гейние Ф. История новой философии в сжатом очерке / Пер. с 7-го нем. изд. Я. Н. Колубовского. Спб., 1890; Материалы для истории философии в России // Вопросы философии и психологии. 1890. № 4, 5; 1891. № 6–8; 1898. № 44; Из литературных воспоминаний//Исторический вестник. 1914.№ 136. С. М. Половинкин

КОММЮНОТАРНОСТЬ (фр. communautaire от лат. communitas – общность, общение) – термин, характерный для позднего периода творчества Бердяева (30-40-е гг.) и обозначающий персоналистическое, духовное, на основе свободы, любви, искренности, братства, межчеловеческое общение, опосредованное Богом. Если в раннем соч. "Смысл творчества" (1916) Бердяев заявлял, что "одиночество вполне соединимо с универсальностью" и "один может быть соборнее, универсальнее целого коллектива" (с. 380–381), то в поздних работах, уходя от изоляционизма личности, он вводит понятие "К.". По своему значению оно, согласно Бердяеву, связано со смыслом бытия, к-рый заключается "в преодолении одиночества, в обретении родственности, близости" (Философия свободного духа. М., 1994. С. 143), и с реализацией личности, к-рая "есть также реализация общения, жизни социальной и космической, преодоление того уединения, которое влечет за собою смерть" (Там же. С. 315). Если "всякое

общество есть царство Кесаря", то общение "есть Царство Божье" (с. 312). К. "мучительно трудна", потому что личности, как "разные и таинственные миры", могут лишь частично соприкасаться и открываться друг другу, но в мире духовном они входят в "единую… атмосферу Царства Божьего" (Там же). К. Бердяев делит на светскую и религиозную, причем последнюю связывает с "православной идеей соборности" как "пребывания в общении и любви церковного народа и Духа Святого" (Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 332). Противоположностью К. оказывается сообщение (или коммуникация), ступенями к-рого являются такие формы объективации, как государство, семья, социальный класс, объективированные церковь, монастырь, а также коллективизм, трактуемый как "ложное состояние сознания, создающее лжереальности" (Там же. С. 330). Если К., по Бердяеву, "означает непосредственное отношение человека к человеку через Бога, как внутреннее начало жизни", то коллективизм не хочет знать живого отношения человека к человеку, он связан с искусственностью и принудительностью общения "дальних", а не "ближних в евангельском смысле". "Коллективизм не соборность, а сборность" (Там же. С. 332). При этом человеческая личность превращается в объект, механически-рационально выбрасывается вовне, эксплуатируется; ее сознание, совесть, оценки отчуждаются и, опираясь на подсознательные инстинкты, переносятся на "фиктивную реальность коллектива" (теократию, абсолютную монархию, якобинскую демократию, тоталитарный коммунизм и фашизм и др. формы "царства Кесаря"). Все отношения человека к человеку опосредуются здесь отношением человека к коллективу, к "объективированному обществу". Коллективизм, в понимании Бердяева, враждебен личности и является только "вещным", "объектным" пониманием К. Личность же имеет двойственную природу (принадлежит "к двум планам, к плану Духа и к плану Кесаря") и "противоположна не общине и общинное™, а вещи и коллективу" (Там же. С. 333). Существование "я" предполагает, согласно Бердяеву, взаимопроникновение "я" и "ты", вхождение в соборное "мы", совершаемое в Боге. К. в отличие от коллективизма как "сообщения", сутью к-рого являются только "подаваемые условные знаки", глубинна, онтологически реальна, означает "выход из мира объектов". К. глубоко экзистенциальна, она есть "прорыв… к действительному существованию", к бесконечной свободе и духовности. В работе "Дух и реальность" (1937) Бердяев связывает К. с разрушением "мира объективации", мира "природных и социальных ограничений" и достижением "чистой, освобожденной духовности", или "субъективации". А в соч. "Опыт эсхатологической метафизики" (1947) он говорит о творчестве, познании, любви, красоте, свободе, об общении как эсхатологическом самоопределении человека. "В каждое мгновение жизни нужно кончать старый мир, начинать новый мир. В этом дыхание Духа" (Там же. С. 286). Лит.: Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989; Он же. Философия свободного духа. М., 1994. С. 13–228; Он же. Я и мир объектов // Там же. С. 229–316; Он же. Дух и реальность // Там же. С. 363–461; Он же. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 287–356; Он же. Опыт эсхатологической метафизики // Там же. С. 163–286; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 60–81.

В. Л. Курабцев

КОНДРАТЬЕВ Николай Дмитриевич (4(16).03.1892, д. Галуевская Костромской губ. – 17.09.1938) – экономист, автор работ по философии и методологии социальных наук. В 1911–1915 гг. К. учился на экономическом отд. юридического ф-та Петербургского ун-та, где его учителями были Туган-Барановский, Лаппо-Данилевский, Ковалевский, Петражицкий. После окончания ун-та был оставлен для подготовки к профессуре по кафедре политической экономии и статистики. В это же время он был личным секретарем Ковалевского и ученым секретарем Социологического об-ва. После Февральской революции К. активно участвовал в работе партии эсеров, нек-рое время занимал пост товарища министра продовольствия Временного правительства. В 1918 г. отошел от политической деятельности, переехал в Москву. Здесь он сходится с кругом известных экономистов – А. В. Чаяновым, В. Г. (романом, Н. П. Макаровым и др., возглавляет созданный в 1920 г. Конъюнктурный ин-т, преподает в вузах. В 20-е гг. К. был последовательным сторонником т. наз. товарной модели социализма, свободной кооперации индивидуальных крестьянских хозяйств, резко протестовал против планов форсированной индустриализации. В 1924 г. он находился в длительной научной командировке в Германии, Англии, Канаде, а также в США, где встречался с Сорокиным и отказался от его предложения остаться в одном из американских ун-тов. В 1927 г. началась критика идей К., быстро перешедшая в его политическую травлю как "идеолога кулачества". К. был уволен из Конъюнктурного ин-та, а

в 1930 г. арестован как глава сфабрикованной ОГПУ "трудовой крестьянской партии". В 1932 г. он был приговорен к 8 годам тюрьмы и помещен в Суздальский политизолятор, в 1938 г. был вновь осужден Военной коллегией и расстрелян. Наиболее крупным достижением К. является созданная в 20-е гг. концепция больших циклов конъюнктуры. В мировой литературе она закрепилась под названием "циклы (волны) Кондратьева", к-рое ей дал один из крупнейших экономистов XX в. И. Шумпетер. К. оставил также богатое философско-методологическое наследие, прежде всего написанную им в нач. 30-х гг. в тюрьме большую работу "Основные проблемы экономической статики и динамики. Предварительный эскиз", в к-рой исследуются гносеологические и методологические проблемы социальных наук, прежде всего социальной экономии, науки об об-ве как хозяйстве. К. был хорошо знаком с философско-методологическими идеями своего времени (В. Вин-дельбанд, Г. Риккерт, Э. Кассирер, Г. Зиммель, Э. Дюркгейм, М. Вебер), с философскими и философско-экономическими работами Н. О. Лосского, Франка, Булгакова, П. Б. Струве и др. Заметное влияние на обсуждаемую им проблематику оказало неокантианство (проблемы номотетического и идиографического методов, отношения теоретических и ценностно-практических суждений, объективности социального познания), а также идеи статистической методологии, разрабатываемые как в зап. (У. Джевонс, К. Пирсон и др.), так и в рус. науке (А. А. Чупров, В. А. Косинский и др.). Подробно анализируя реальность, к-рую изучают социальные науки, К. отмечал ее несомненное своеобразие. Тем не менее был сторонником единства науки и видел в разработанной им вероятностно-статистической философии ключ к обоснованию возможности использования строго объективных, причинно-следственных методов познания и в науках об об-ве.

Соч.: Основные проблемы экономической статики и динамики. Предварительный эскиз. М., 1991; Избр. соч. М., 1993.

И. В. Филатов

КОНРАД Николай Иосифович (1 (13).03.1891, Рига-30.09.1970, Москва) — востоковед, специалист по истории кит. и япон. мысли, академик АН СССР (с 1958). Автор многочисленных работ по истории эстетики, литературы и театра стран Юго-Вост. Азии, по проблемам вост. языков, теории исторического процесса, философской компаративистики. Был арестован в 1938 г., находился в Канс-ких лагерях до нач. осени 1941 г. В работах 20-х гг. К. исследует эстетические принципы япон. искусства, прослеживает параллели между ними и принципами совр. зап. эстетики, роль Кабуки и связанных с ним жанров литературы и изобразительного искусства (Театр Кабуки // Театральный Октябрь. М.; Л., 1926. С. 109 сл.). Исследования К. в области кит. мысли опираются преимущественно на тексты не собственно философического характера, в частности на трактаты по военному искусству. К. реконструирует особые черты кит. образованности, особую логику построения научных "систем" в их не столько познавательной, сколько воспитательной функции. Большое влияние на отечественное языкознание оказали труды К. по лингвистике, его анализ иероглифической традиции, ее роли в культуре, особенностей япон. языка, сочетающего иероглифику и алфавит, что создает уникальную "двух-слойность" любого текста. В работах К. по истории япон. литературы дана всеобъемлющая картина япон. национальной культуры, представлен комплекс ее осн. идей, образно-поэтический строй, инварианты япон. духовной традиции от "Кодзики" до "Токутоми". К. подчеркивал невозможность построения совр. литературоведения эстетики, напр. теории романа, без учета соответствующих памятников япон. литературы. Книга К. "Запад и Восток" (2-е изд. М., 1972), кроме компаративных очерко включает анализ возможностей и границ сравнительно изучения культур (или их памятников и представителей критериев научной оценки результатов межкультурно сопоставления, содержит обоснование необходимости компаративистского метода в совр. ориенталистике как одного из основных. В ряде публикаций 60-х гг. К. предложил собственную модель исторического процесса, включающую принципы периодизации истории разли-: ных регионов мира, анализ содержания таких понятий, как "античность", "возрождение", дал особый вариант трактовки идеи "всемирной истории". Важное значение имела деятельность К. как организатора науки, педагога, редактора и члена редколлегий таких изданий, как "Библиотека всемирной литературы", "Философское наследие", "Памятники письменности Востока" и др.

С о ч.: Диалог историков. Переписка А. Тойнби и Н. Конрада // Новый мир. 1967. № 7; Избр. труды: История. 1974; Избр. труды: Синология. М., 1977;

Избр. труды: Литература и театр. М., 1978; Голос источников: К истории несостоявшейся публикации (Н. Конрад – Б. Вахзин) // In Memoriam: Ист. сб. памяти Ф. Ф. Перченка. М.; Спб., 1995.

Л и т.: Проблема истории и теории мировой культуры // Сб. ст. памяти акад. Н. И. Конрада. М., 1974; Рубин В. А. Об истории и культуре Китая: Страницы дневника//Восток. 1991. № 1; Н. И. Конрад. Материалы к библиографии ученых. Сер. лит-ры и яз. М., 1994. Вып. 20.

Н. Н. Трубникова

КОНСЕРВАТИЗМ (от лат. conservare – охранять, сохранять) – понятие, обозначающее политические силы, к-рые в тот или иной период борются за сохранение традиционных, сложившихся основ общественной жизни, а также характеризующее определенный тип или стиль мышления. В рус. философской мысли консервативный тип мышления наглядно (для XIX в.) выявляется уже в мировоззрении славянофилов. Здесь консервативная мысль принимает романтическую форму. Ярким представителем этого стиля мышления может служить и К. Н. Леонтьев. Однако в чистом виде К. в рус. философии встречается довольно редко. Кроме вышеназванных примеров можно указать на Жуковского, идеологов "официальной народности" Погодина и Шевырева, Победоносцева, на сильную консервативную традицию в духовно-академической философии. В связи с последней нельзя не упомянуть Гогоцкого (достаточно обратить внимание на его статью "Два типа прогресса", чтобы стала ясной привер-\ женность этого мыслителя к консервативному типу мышления), Юркевича, Кудрявцева-Платонова. В большинстве же случаев этот стиль мышления сочетался с др., напр., с либеральным. К. как тип мышления предполагает отказ от любых форм экстремизма, какую бы окраску и какую бы форму последний ни принимал. В этом смысле консервативная мысль противостоит и крайне правой, ультрареакционной идеологии (пример последней – взгляды I Каткова после 1863 г.), и крайне левой, радикальной, к-| рая в сер. и кон. XIX в. обретает популярность в интеллек-1 туальной среде (революционные демократы, народники,] эсеры, анархисты). К. отличают взвешенность подхода к любой проблеме, стремление найти компромисс между появляющимся новым (с консервативной т. зр. это процесс объективный, но поддающийся вполне определенной ' регуляции) и сложившимся, традиционно установившимся. Отвергаются все возможные формы "отрицания про-I шлого" (крайняя форма такого отрицания – нигилизм).

Особый интерес представляют отношения "К. - либерализм". Обычно эти понятия противопоставляются друг I другу, в них видят два полюса, две крайних точки, между к-рыми не может быть ничего общего. Однако при всей справедливости разведения этих понятий (их глубинные j основы действительно различны) нельзя не видеть и тех моментов, в свете к-рых эти два понятия уже не представляются как взаимно отталкивающиеся, между ними обнаруживаются определенные связи. При анализе консервативной мысли в ней можно обнаружить то, что выше было названо компромиссом с появляющимся новым. Отрицание последнего подрывает сами основы консервативного мышления и обращает его в ретроградное, реакционное мироосмысление, к-рое, кроме тупика, никуда не может привести. С др. стороны, рассматривая либеральный образ мыслей (если это действительно либеральный, а не рядящийся под него тип мышления), мы будем постоянно наталкиваться на определенные консервативные, охранительные моменты, к-рые составляют его неотъемлемую часть. На это обратил внимание еще Дж. Ст. Милль, полагавший, что истинный либерализм заключается не только в поддержке движения вперед, но и в сохранении того, что добыто этим движением и что для данного об-ва жизненно. Для Милля было идеалом, если бы партия "порядка, сохранения" (т. е. консервативная) и партия "прогресса" смогли достичь такой умственной широты, что объединились в одно течение, т. е. в партию и порядка, и прогресса. Чичерин, относивший себя к либералам (и небезосновательно), при всем том высказывался в работе "Вопросы политики" следующим образом: "Консервативное направление, к которому я принадлежу и которое я считаю самым крепким оплотом государственного порядка, воспрещает всякую бесполезную, а тем более вредную ломку. Оно равно отдалено и от узкой реакции, пытающейся остановить естественный ход вещей, и от стремления вперед, отрывающегося от почвы в преследовании теоретических целей. Ему одинаково противны упорное старание удержать то, что потеряло жизненную силу, и посягательство на то, что еще заключает в себе внутреннюю крепость и может служить полезным элементом общественного строя. Его задача состоит в том, чтобы внимательно следить за ходом жизни и'делать только те

изменения, которые вызываются насущными потребностями". В этих словах Чичерин-либерал четко определил роль и рамки действий К. Недаром он был не просто либералом, а консервативным либералом. Т. обр., при всей кажущейся противоположности, даже противоречивости в основаниях у К. и либерализма находится много общих точек соприкосновения, к-рые переводят эти противоположные отношения в плоскость солидарности и сотрудничества. Если искать истинную противоположность консервативному типу мышления, то ее легко найти в любых формах экстремизма, радикализма, революционаризма, анархизма, нигилизма и т. д. В наше время термины "консервативный либерализм" или "либеральный К." уже не вызывают удивления – это вполне разработанные политические доктрины. Судьба и К., и либерализма в России была трагической. Консервативный тип мышления в рус. общественной мысли оказался зажатым между двумя формами экстремизма – левым и правым. Чаша весов склонялась то в одну, то в др. сторону, не останавливаясь посередине. Консерваторы не были популярны, у них не было реальной духовной поддержки в об-ве. Этому стилю мышления следовали единицы, и их опыт либо отвергался как нечто абсолютно ненужное, либо просто замалчивался, отодвигался тем самым на второй план.

Лит.: Струве П. Б. Кн. Вяземский и А. Д. Градовский о либеральном консерватизме // Франк С. Л. Пушкин как политический мыслитель. Белград, 1937;Пайпс Р. Русский консерватизм во второй половине девятнадцатого века. М., 1970; Полторацкий Н. Монархия и республика в восприятии И. А. Ильина. Нью-Йорк, 1979; Гальцева Р. А., Роднян-ская И. Б. Раскол в консерваторах. Ф. М. Достоевский, Вл. Соловьев, И. С. Аксаков, К. Н. Леонтьев, К. П. Победоносцев в споре об общественном идеале // Неоконсерватизм в странах Запада. М., 1982. Ч. 2; Корольков А. Д. Пророчества Константина Леонтьева. Спб., 1991; Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Валицкого. М., 1991–1992. Вып. 1–2; Консерватизм в России ("Круглый стол") // Социологические исследования. 1993. № 1; Сивак А. Ф. Константин Леонтьев. Л., 1991; Пушкин С. Н. Историософия рус. консерватизма. XIX в. Н. Новгород, 1998.

В. И. Приленский

КОНСТАНТИНОВ Федор Васильевич (8(21).02.1901, с. Новохатки Нижегородской губ. – 9.12.1991, Москва) – специалист в области социальной проблематики. Д-р философских наук, проф., академик АН СССР (с 1964). Окончил Ин-т красной профессуры (1932). В борьбе против "уклонов" в советской философии, развернувшейся в нач. 30-х гг., активно поддерживал линию Митина. Вел преподавательскую и научную работу. В 1952–1954 гг. – главный редактор журн. "Вопросы философии", 1954–1955 гг. – ректор АОН при ЦК КПСС, в 1955–1958 гг. – зав. отделом пропаганды и агитации ЦК КПСС, 1958–1962 гг. – главный редактор журн. "Коммунист", в 1962–1968 гг. – директор Ин-та философии АН СССР, президент Философского об-ва СССР (1971–1987). Главный редактор "Философской энциклопедии" (в 5 т., 1960–1970), один из авторов и руководитель авторского коллектива трудов "Исторический материализм" (1954), "Основы марксистской философии" (1962. 6-е изд., 1982), "В. И. Ленин. Биография" (1963. 6-е изд., 1982). Разрабатывал теоретические проблемы общественного развития, в т. ч. такие, как общие и специфические законы общественно-экономической формации, диалектика производительных сил и производственных отношений, личность и общество, источники и характер развития социализма, философия и политика, социология и политика.

С о ч.: За большевизацию работы на философском фронте (в соавт.) // За поворот на философском фронте. М.; Л., 1931; Значение личных способностей и труда при социализме. М., 1938; Ленин и Гегель // Книга и пролетарская революция. 1937. № 10; Основные черты социалистической идеологии // Вопросы философии. 1952. № 2; Роль идей в общественном развитии. М., 1940; что такое марксистско-ленинская философия. М., 1941; Материалистическое и идеалистическое понимание истории. М., 1946; Исторический материализм как наука. М., 1949; О движущих силах развития социалистического общества. М., 1951; Формы общественного сознания. М., 1951; В поисках социологической теории (в соавт.) // Коммунист. 1963. № 2; Философия нашей эпохи // Там же. 1964. № 6; Марксистско-ленинская философия и современность. М., 1982.

Ю. Н. Солодухин

"КОНСТРУКТИВНЫЙ СОЦИАЛИЗМ"- теоретическая работа Чернова, в к-рой наиболее

полно представлены его взгляды как социалиста-революционера. 1-я ч. "К. с." вышла в свет в Праге в 1925 г., 2-я ч., неопубликованная, долгие годы, со времени Второй мировой войны, считалась утраченной. В 1975 г. Международный ин-т социальной истории в Амстердаме приобрел эту рукопись в составе части архива Чернова, находившегося в "Тайном государственном архиве Прусского культурного наследства" в Берлине. Полное издание книги осуществлено в 1997 г. Автор выделяет 3 этапа в развитии теории социализма: утопический, научный, конструктивный. С его т. зр. утопический (домарксистский) социализм дал понимание сути социалистического устройства, показал детальную, притягательную для большинства людей картину будущего об-ва "всеобщей гармонии". Марксизм внес огромный вклад в "сокровищницу научной мысли" и сделал социализм научной теорией. Вместе с тем марксизм, по Чернову, имеет серьезные недостатки: носит кабинетно-доктринерский характер, отдает фатализмом (принижение творческой роли трудящихся масс) и философско-историческим цинизмом (признание неизбежности "ужасов" капитализма), его ценность ограничивается исключительно странами Зап. Европы XVII–XIX вв. Новый этап в развитии социалистической теории Чернов связывает с созданием своей доктрины конструктивного социализма, восходящей к идеям рус. социализма (Герцен, Лавров, Михайловский). Важнейшим качеством, отличающим конструктивный социализм от марксизма, является универсализм, т. е. способность быть политической программой не только для индустриально развитых, но и для аграрных стран. Чернов не рассматривает капитализм как более высокую, чем феодализм, стадию развития об-ва. При его относительной прогрессивности капитализм расшатал общественные устои, создал индивидуалистическую, озлобленно-анархическую стихию, деморализовал и развратил пролетариат, заинтересованный вместе с национальной буржуазией в получении сверхприбылей за счет ограбления колоний. Капитализм не столько создает элементы будущего социалистического об-ва, сколько разрушает уже существующие (прежде всего крестьянскую общину). В отличие от Маркса, согласно к-рому главной предпосылкой построения социализма являются высокий уровень развития производительных сил и высокая степень концентрации производства и капитала, Чернов считает важнейшим условием социалистических преобразований человеческий фактор, интеллектуальные и духовные качества людей. Осн. для конструктивного социализма – сознательность и самодисциплина масс, способность к хозяйственному самоуправлению самих рабочих (под рабочими он понимал всех, живущих своим трудом). Поскольку в основе такого социализма лежит идеальное, духовное начало, "постоянно развивающаяся человеческая личность", существенная роль в социалистических преобразованиях отводится интеллигенции как носителю ценностей свободы и коллективизма. Организационными центрами конструктивного социализма должны стать государство, а также возникающие снизу вверх благодаря творчеству масс синдикаты (объединения рабочих разных уровней по управлению отдельными предприятиями и целыми отраслями) и кооперативы (органы самоуправления, призванные на своей территории объединять ресурсы предприятий с целью удовлетворения интересов и потребностей местного населения). Поскольку успех социалистического строительства в конечном счете обеспечивают кооперативное и синдикалистское движения, государство должно отодвигаться на второй план. Лишившись своего абсолютного верховенства, государство сначала станет ближе к об-ву, приобретет человечность, а затем, окончательно передав свои функции синдикатам и кооперативам, прекратит свое существование. Движение к конструктивному социализму возможно только на основе демократии, понимаемой Черновым в буржуазном духе (ин-ты выборности, правовая защищенность личности, уважение прав меньшинств). Демократия, с его т. зр., вырастает из свободной организации труда, а социализм, в свою очередь, есть торжество "хозяйственной демократии", наиболее совершенной формы взаимоотношения личности и общества. Конструктивному социализму противостоит, по Чернову, "императивный" (т. е. насильственный) социализм большевиков, якобы представляющий собой "фальсификацию" великой идеи, "азиатско-деспотический государственный" строй.

С о ч.: Конструктивный социализм. М., 1997.

Лит.: История политических и правовых учений. М., 2004. С. 744–754.

В. Н. Жуков

КОНТИНЕНТ-ОКЕАН – понятие социальной философии и социологии евразийцев, сформулированное Савицким в одноименной статье (1921), опубликованной в первом евразийском сб. "Исход к Востоку". Савицкий и его сподвижники по евразийскому движению выделяли два осн. типа цивилизации и соответственно

два типа организации хозяйства: океанический (морской) и континентальный (сухопутный). Россия представлялась евразийцами в качестве особого мира, континента, уникального пространства мира, экономически-географической сферы, области к-рой исключительно далеко отстоят от берегов незамерзающих и "незамкнутых" морей, что затрудняет доступ к океаническому товарообмену, увеличивает транспортные издержки и тем самым ставит страну в условия, не имеющие подобия в остальном мире, порождает проблемы, аналоги к-рым отсутствуют вне ее пределов. Россия-Евразия рассматривалась сторонниками евразийского учения в экономическом отношении как некое органическое единство, экономика к-рого представляет собой континентальное, материковое хозяйство. В отличие от Европы, являющейся, по их мнению, достаточно слабым политическим и экономическим объединением национальных государств, Россия выступала в работах представителей евразийства как целостное государство-материк (Чхеидзе), государство, охватывающее великом весь континент (Евразию). В силу географических особенностей занимаемой ею территории, сложившихся в ходе исторического развития многообразных свя-кй между проживавшими на этом пространстве народами, Россия-Евразия является своеобразным "сухопутным океаном", способным за счет внутренних коммуникационных возможностей компенсировать потери, к-рые она несет в качестве придатка, "обездоленного" участника мирового океанического хозяйства. Европейские страны, будучи интегрированными в мировое хозяйство, достигли высокой степени международного разделения труда и значительного уровня экономической и политической взаимозависимости. Экономика этих стран, как и других, области к-рых сравнительно недалеко отстоят от морских берегов, согласно евразийцам, имеют явные преимущества в силу более низких затрат при морских перевозках товаров. Но тесная взаимозависимость и одновременно обусловленная разделением труда раздробленность нередко являются основанием вооруженных конфликтов. Оптимальным выходом из данной ситуации участники евразийского движения считали создание материковой экономики, особого хозяйственного мира, опирающегося преимущественно на свои собственные силы, использующего экономический потенциал разделения труда и обмена между соседними регионами. Этот мир должен стремиться к самодостаточности. При этом речь шла не только об отдельной стране, но и о системе автаркических миров как особой форме организации мирового хозяйства (Н. С. Трубецкой). Однако подлинной гарантией выгодности такой организационной формы могут быть не только экономические связи близлежащих регионов, но также связи исторические. Создание подобных экономических сообществ возможно лишь на определенной, достаточно высокой ступени цивилизационного развития и при определенном жизненном уровне. Евразийцы указывали на социальное неравенство, характерное для господствовавшего в совр. им мире типа организации экономической жизни, к-рое выражалось и в существенно различном уровне жизни отдельных регионов. Система автаркических миров представлялась евразийцам разнообразной в цивилизационном отношении и однородной внутри каждого такого мира в отношении жизненного уровня. Евразийцы не отрицали необходимости товарообмена со странами, относящимися к т. наз. талассокра-тическим (морским) цивилизациям. Но, учитывая меньшую конкурентоспособность товаров континентальных стран, они указывали на важность организации производства возможно большего числа товаров внутри материкового хозяйства и внутриконтинентального товарообмена. Т. обр., избегая изолированности примитивного натурального хозяйства, евразийцы полагали, что континентальные области могут устранить, хотя бы отчасти, невыгодные последствия континентальное™ на путях создания хозяйственного взаимодополнения отдельных, пространственно соприкасающихся друг с другом областей континентального мира. Не "в обезьяньем копировании "океанической" политики других, во многом к России и не приложимой, но в осознании "континентальное™" и в приспособлении к ней" видели евразийцы экономическое будущее России.

Лит.: Апексеев Н. Н. Теория государства: теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал. Париж, 1931; Никитин В. П. Наш континента-лизм // Евразия. № 17.1929. 16 марта; Савицкий П. Н. Континент-океан (Россия и мировой рынок) // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921.Кн. 1.С. 104–125; Он же. Месторазвитие русской промышленности. Берлин, 1932; Трубецкой Н. С. Мысли об автаркии // Новая эпоха. Идеократия. Политика. Экономика. Нарва, 1933. С. 25–26; Чхеидзе К. А. Лига Наций и государства-материки // Евразийская хроника. Париж, 1927. Вып. 8. С. 32–35,Пащенко В. Я. Идеология евразийства. М., 2000; Boss O. Die lehre der Eurasier. Wiesbaden, 1961.

В. П. Кошарный

КООПЕРАЦИЯ (лат. cooperatio – сотрудничество) – форма организации труда и шире – общественной жизни, предполагающая совместное участие людей в осуществлении к.-л. дела. Как предмет социально-философского анализа принцип К. получил интерпретацию в работах Герцена, петрашевцев, Зибера, трактовавшего с опорой на Маркса социализм как кооперативный строй, представителей народничества. Роль К. в нарастании общечеловеческой солидарности отмечал Л. И. Мечников в кн. "Цивилизация и великие исторические реки. Географическая теория развития современного общества" (1889, рус. пер. 1898). Здесь принцип К. выводится из естественно-научных оснований и включает все виды социального взаимодействия. Глубокое философско-социологическое и естественно-научное обоснование принципу К. дал Кропоткин. В результате длительных наблюдений жизни природы в малоизученных районах Вост. Сибири, Амурской области и Сев. Маньчжурии он выдвинул биосоциологический закон взаимной помощи, противопоставив его принципу борьбы за существование Ч. Дарвина. Этот закон обусловливает и эволюцию форм человеческого общежития – вплоть до учреждения федерации свободных коммун, охватывающих весь мир. При этом кооперативное начало вовсе не отрицает концентрации крупных производств, просто такая тенденция не признается оптимальной. Эффективная К., по Кропоткину, – результат совместных усилий, проявляемых всеми классами страны (Поля, фабрики и мастерские. Промышленность, соединенная с земледелием, и умственный труд с ручным. М., 1921. С. 61). К. - это и источник инноваций, и прорывы в техническом развитии при том условии, если права людей в ней всесторонне защищены, если проведены в жизнь начала самоуправления снизу доверху. У Кропоткина и его последователей укорененность (и оптимальность) принципа К. просматривается не только в общественной, но и в природной жизни. Его взгляды на фактор взаимопомощи как причину эволюции живого по сравнению с фактором борьбы за существование Дарвина составляют базис этических представлений, ориентированных на анархический (но не безвластный) коммунизм. Соответственно и теория К. получает более широкие обоснования, чем принцип конкуренции или регламентирующего контроля (со стороны государства). Принцип К. с акцентом на ее экономическую целесообразность прорабатывался С. Н. Прокоповичем, Туган-Барановским, А. В. Чаяновым, П. Б. Струве, он составлял опору "конструктивного социализма" Чернова и др. идеологов партии эсеров и "народных социалистов". Прокопович разделял понятие К. как принцип организации социальной жизни, как социально-экономического образования, присущего определенному этапу общественного развития (в России она "ограждает своих членов от капиталистической эксплуатации и стремится осуществить в хозяйственной жизни принцип социального равенства"), как конкретную группу производителей или потребителей. Туган-Барановский считал, что К. как форма организации социально-экономической жизни обеспечивает возможность бескризисного развития производства и прогрессирующего потребления. Чаянов трактовал принцип К. как основу организации сельского хозяйства в России, поскольку только она выявляет заложенные в самой природе крестьянского труда положительные тенденции. К. в этом плане – организм, складывающийся естественно, но данный процесс можно нарушить через принудительный коллективизм или декретируемый индивидуализм. Известное отражение указанный принцип нашел в работах Сорокина, в первую очередь в его идее о приоритете сверхорганических систем ценностей, к-рую он развивал в США. Переосмыслению народнической концепции К. посвящены последние работы Ленина, к-рый учитывал опыт рус. теоретиков К. при обосновании осн. положений нэпа."…Многое из того, что было фантастического, даже романтического, даже пошлого в мечтаниях старых кооператоров, становится самой неподкрашен-ной действительностью". В связи с чем, писал он, "мы вынуждены признать коренную перемену всей точки зрения нашей на социализм" (Поли. собр. соч. Т. 45. С. 369, 376). Усиление интереса к теории К. наблюдалось во 2-й пол. 80-х гг. в связи с поисками новых форм хозяйствования в условиях перестройки.

Л и т.; Кропоткин П. А. Взаимная помощь как фактор эволюции. Спб., 1907; Он же. Этика. М., 1991; Струве П. Б. Экономические трактовки истории и историческое понимание общественной жизни (Архив за правне и дружтвене науке. 1936. Кн. XXXII, бр. 5. Белград – на серб, языке); Туган-Барановский М. И. Социальные основы кооперации. М., 1916; Прокопович С. Н. Кооперативное движение в России, его теория и практика. М., 1913; Чаянов А. В. Основные идеи и формы организации крестьянской кооперации. М., 1919.

Э. Г. Лаврик

КОПНИН Павел Васильевич (27.01.1922, с. Гжель Раменс-кого р-на Московской обл. – 27.06.1971, Москва) – философ, специалист по гносеологии, диалектической логике, методологии научного познания, истории логики. Д-р философских наук, проф., академик АН УССР (с 1967), член-корр. АН СССР (с 1967). В 1939 г. поступил на философский ф-т МИФЛИ. В 1947 г. окончил философский ф-т МГУ. Руководил кафедрами философии в Томском ун-те, АН СССР (Москва), в Киевском ун-те. В 1962–1968 гг. – директор Ин-та философии АН УССР, с 1968 г. – директор Ин-та философии АН СССР. С 1963 г. – член Исполнительного комитета Международной федерации философских обществ. Его не устраивало широко распространенное в 50-60-х гг. в советской философской литературе определение предмета философии как изучающей наиболее общие законы природы, об-ва, мышления, ибо в таком случае не удается выделить философию среди др. областей знания. Поэтому К. одним из первых обозначил необходимость сформировать в структуре философских исследований новую философскую дисциплину, к-рую назвал "метафилософия". К. стоял у истоков нового направления в советской философии (он называл его "логикой научного познания"). В рамках этого течения логика связывается не только с общеметодологическими и общенаучными принципами, но и с аксиологией. В дискуссиях, посвященных главным философским проблемам советской философской науки в 50-60-е гг. (о статусе философии в научном познании, о функциях и задачах диалектики, системе ее категорий), К. придерживался эпистемологической ориентации: в марксистской философии нет существующих отдельно гносеологии и онтологии; философия в целом строится вокруг познавательного отношения человека к миру, сознания к бытию. Он подчеркнул значение традиционного в истории философии понятия "умозрение" для марксистской гносеологии, характеризуя умозрение как способ собственно философского обобщения. Много сделал для становления в советской философской науке нового для нее направления – логики научного исследования. Логику науки он рассматривал как своеобразную форму интеграции знания вокруг одного объекта – науки. Категории диалектики, исчисления формальной логики выполняют, по его мнению, различные функции в логике науки: диалектика как метод анализа научного знания определяет место формально-логических средств в анализе науки. Разрабатывая общие проблемы теории диалектики, К. видел в диалектической логике универсальный метод исследования, считая формальную логику не всеобщей, а частной наукой. Особенностью формальной логики является отвлечение от реалий развития, в то время как диалектическая логика отражает объективную динамику этого процесса. Задача заключается не в перестановке, создании новых иерархий из уже известных категорий материалистической диалектики, а в открытии новых "на основе систематического понимания особенностей и закономерностей современного научного познания, его тенденций и устремлений в будущее" (Проблемы диалектики как логики и теории познания. М., 1982. С. 144). В рамках построения такой системы категорий с необходимостью осуществляется философский синтез совр. научного знания – в противном случае диалектика превращается в "логическую игру категориями" (Там же. С. 115). Существует множество систем научного (философского в т. ч.) знания; каждая из этих систем истинна и правомочна для объяснения и понимания тех или иных объектов, явлений, процессов. В основание принципов систематизации категорий, по мнению К., следует положить идею единства диалектики, логики и теории познания.

Соч.: Диалектика как логика. Киев, 1961; Гипотеза и познание действительности. Киев, 1962; Идея как форма мышления. Киев, 1963; Введение в марксистскую гносеологию. Киев, 1966; Логические основы науки. Киев, 1969; Диалектика как логика и теория познания. Опыт логико-гносеологического исследования. М., 1973; Гносеологические и логические основы науки. М., 1974; Проблемы диалектики как логики и теории познания. Избр. филос. работы. М., 1982.

Лит.: Лекторский В.А. Диалектика – это творчество // Коп-нин П. В. Проблемы диалектики как логики и теории познания. М., 1982. С. 3–16; Структура философского знания: Сб. ст. Посвящается памяти П. В. Копнина. Томск, 1986; П. В. Копнин: философ и человек // Вопросы философии. 1997. № 10; Павел Васильевич Копнин // Философия не кончается: из истории отечественной философии. XX век: В 2 кн. 2-е изд. М., 1999. Кн. 2 (60-80-е годы). С. 412^142.

Е. Л. Петренко

КОРКУНОВ Николай Михайлович (14(26).04.1853, Петербург – 27.11(10.12). 1904, ст. Удельная, ныне Ленинградская обл.) – правовед и социолог. Окончив юридический ф-т Петербургского ун-та (1874), преподавал в Александровском лицее и Военно-юридической академии. В 1893 г., после защиты диссертации по рус. государственному праву, получил степень магистра, в 1894 г. ему присвоена степень д-ра (диссертация "Указ и закон"). В 1895 – 1897 гг. – ординарный проф. Петербургского ун-та, помощник статс-секретаря Государственного совета. Воззрения К. оказали влияние на психологическую теорию права Петражицкого. Полностью не отказываясь от спекулятивной философии, к-рую он воспринимал либо в качестве теории познания, либо как обобщенное знание, К. избрал своей методологией позитивизм. Полагая, что законы, управляющие явлениями органического и неорганического мира, применимы и к социальной жизни, он выступал за социально-психологический детерминизм (закон психической наследственности). По его мнению, об-во определяется прошедшим, настоящим и идеалами будущего, а также внешней, физической (географические условия и международная обстановка), внутренней, органической (духовно-культурный и политический опыт поколений страны) и идеальной, духовной (искание социальных идеалов) средой. Особое значение, по К., приобретает способность об-ва создавать идеалы, что является осн. показателем его жизненной энергии. "Сильные", жизнестойкие идеалы, духовно связывая и организуя всех его членов воедино, даже при неблагоприятных обстоятельствах не дают ему погибнуть. Совр. культурные об-ва, где потребность духовного общения и идеальная связь их членов сильнее, чем в первобытных человеческих союзах, обладают несравнимо большими возможностями для формирования идеалов, могущими стать основой широкого гражданского единения и средством проведения социальных реформ. В рамках взаимосвязи социальных причин и действий личность формирует свое собственное целеполагание в созданном ее психикой идеальном мире. Являясь отчасти продуктом об-ва и одновременно будучи включенным в различные социальные группы (семья, церковь), личность тем не менее есть самостоятельное начало со своими интересами, способное вступать в конфликт с общественным строем. Поскольку социальная организация нормативна, человеческая деятельность, по К., подчинена действию технических и этических норм. Технические нормы (правила гигиены, грамматики, строительства и т. п.) объективны по содержанию, сфера их применения ограничена частными задачами, их нарушение не ведет к дезорганизации общественных процессов. Выполнение этических норм, по происхождению субъективных, направлено на достижение общего интереса, поэтому они отличаются единством (единообразное понимание), универсальностью (использование во всех случаях жизни) и императивностью (обязательностью требований, имеющих целью согласовать интересы личности и об-ва). В свою очередь, этические нормы делятся на нравственные (нравственность) и юридические (право). Как полагает К., нравственность решает более общие задачи, чем право: служит критерием оценки интересов, устанавливает их иерархичность по степени значимости (частный, общий), является руководящим началом человеческой деятельности в целом. Однако нравственные нормы, ориентированные на внутреннюю организацию личности и субъективные по своей природе, не в состоянии урегулировать интересы двух и более лиц. Правовое поведение основано на обязанности выполнять вытекающие из чужого права требования и соблюдать установленные нормами границы сталкивающихся интересов. К. наделяет право координирующей ролью во взаимоотношениях личности и об-ва. Рождаясь и развиваясь в индивидуальном правосознании, юридические нормы постепенно облекаются в признанную людьми форму обычая, судебной практики, закона, становятся объективным фактором общественной жизни. Право начинает подчинять себе деятельность отдельных лиц в силу того, что оно признается ими как должный порядок общественных отношений, выступает как их субъективное представление о норме поведения. Культурный прогресс об-ва проявляется в зрелости правосознания личности, в ее способности с помощью права достичь оптимального на данном историческом этапе сочетания своих интересов с общественными. По К., человеческое общение имеет две формы: непроизвольное, возникающее помимо воли людей (семья, нация, государство), и произвольное, образующееся по их согласию (акционерные компании, клубы, ученые об-ва). Непроизвольное общение может основываться на единстве происхождения (семья, род), совместной жизни (община, государство) или интересов (об-во); при этом первый тип общения находится под влиянием прошлого, второй – настоящего, третий – будущего. С этих позиций К. рассматривает государство как общественный союз, в к-ром осуществляется принудительное властвование над свободными людьми. При этом авторитет велений органов государственной власти базируется не на внешней физической силе, а на признании их обязательными со стороны об-ва. Власть государства простирается настолько, насколько граждане сознают себя от него

зависимыми. Т. обр., государственная власть есть сила, обусловленная не волей властвующего, а сознанием зависимости от него подвластного. Поскольку для личности естественно противопоставлять интересу власти свои индивидуальные интересы, отстаивая и оберегая их, это приводит к созданию юридических норм, разграничивающих сталкивающиеся интересы власти и отдельных лиц, к ограничению власти правом. Действия власти должны соответствовать правосознанию подвластных, их представлению о государстве, его отношению к праву, личной и общественной свободе. С развитием гражданского об-ва, международного общения, вследствие общекультурного прогресса сознаваемая людьми зависимость от государства становится все более ограниченной и условной. Применительно к особенностям рус. абсолютизма взгляды К. на соотношение власти и права приняли вид теории "указа и закона". По К., несмотря на обладание государем неограниченной властью, он должен быть заинтересован в разграничении формы ее проявления. Закон, будучи волей самодержавного монарха, регулирует наиболее важные общественные отношения, принимается в результате сложной юридической процедуры с участием различных коллегиальных государственных органов. Указ. напротив, рассчитан на решение оперативных и узких вопросов в сфере деятельности исполнительной власти, издается в соответствии с законом и в упрощенном порядке. Смешение этих двух форм воли государя ведет к засилью узкопартийных и своекорыстных интересов, противоречивости законодательства, дезорганизации системы управления. Строгое же разделение указа и закона, считал К., позволит властителю, оставаясь свободным в рамках принятых им актов, основательно и объективно осуществлять законотворчество, требовать от чиновников и подданных соблюдения законности.

С о ч.: Общественное значение права. Спб., 1890; Русское государственное право. В 2 т. Спб., 1892–1893; Указ и закон. Спб., 1894; Лекции по общей теории права. Спб., 1904.

Лит.: Зорькин В. Д. Позитивистская теория права в России. М., 1978; Социологическая мысль в России: Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX – начала XX века. Л., 1978; Экимов Э. А. Коркунов. М., 1983; История политических и правовых учений. XIX в. М., 1993.

В. Н. Жуков

КОСИЧЕВ Анатолий Данилович (1.07.1914, Москва) – специалист по истории рус. и марксистско-ленинской философии, д-р философских наук, проф. Заслуженный деятель науки Российской Федерации. Участник Великой Отечественной войны. Окончил исторический ф-т 2-го МГУ (1940) и аспирантуру философского ф-та МГУ (1949). С 1949 г. работает на философском ф-те МГУ. Был проф. философии и советником ректора Шанхайского ун-та (1955–1957), главным редактором журн. "Вестник Московского ун-та", серия "Философия" (1978–1990), серия "Научный коммунизм" (1973–1990). В 1971–1992 гг. – зав. кафедрой истории марксистско-ленинской философии; в 1978–1987 гг. – декан ф-та. В своих исследованиях сосредоточился на эволюции идей Маркса и Энгельса, анализе философских взглядов М. А. Бакунина, Кропоткина, Ленина, проблемах развития философских исследований в СССР. Акцентируя социально-политическую направленность философских аргументов марксизма, К. подчеркивает различия, существовавшие и существующие между марксистской и немарксистской трактовками идей социализма, равенства, социальной справедливости. Развивает тезис о несовместимости марксистской и анархистской установок, противоположности самих философских обоснований этих позиций. Критикует взгляды исследователей, усматривающих в марксистской категории практики развитие теоретических аргументов субъективно-идеалистической диалектики.

Соч.: Маркс и Бакунин. К характеристике идейной борьбы. М., 1954; Марксизм и субъективная философия в России. М" 1961; Проблемы философии в конце XIX и начале XX века и марксизм. М., 1963; Марксизм и анархизм. М., 1964; Ленин и социализм. М., 1971; Развитие исторического материализма в СССР в период 1924–1967 гг. М., 1967; Концепции открытого

марксизма. М., 1971; История марксистской философии. М., 1988; Карл Маркс и наше время. М., 2003; Философия, время, люди: Воспоминания и размышления декана философского факультета МГУ. М., 2003; Аничков – первый русский спинозист // Вопросы философии. 2006. № 11.

Е. Л. Петренко

КОСМИЗМ (от греч. kosmos – мир, Вселенная) – специфическое мировосприятие и мироощущение, а также особенность рефлексирующего сознания в априорном предположении органического единства всего со всем, а главное – со Вселенной, "преобладание вселенского над индивидуальным" (Е. Н. Трубецкой). Следует различать естественно-научный К. и религиозно-философский К. К. изначально присущ культурному самосознанию человечества – с самых первых шагов зарождающейся цивилизации. В нем выражалось прежде всего отражение окружающего мира в сознании человека, интуитивное провидение вселенского взаимодействия, всемирной симпатии и одновременно мифологизация отношений и связей с этим миром, подавленность становящегося мышления могучими внешними грозными стихиями, в к-рых виделось проявление неких всеобщих смыслов, законов и т. п., - за ними стоял живой, сверхсущий Космос. Содержание, вкладываемое в понятие "космос" в разные эпохи и в различных культурах, существенно отличается. Рус. К., сформировавшись в русле европейской культуры и являясь неотъемлемой частью мирового К., обладает своими специфическими чертами. В нем самобытные ценности отечественной истории и культуры соединяются с научными концепциями о мире. Изначальной посылкой рус. космического мировоззрения, восходящего к истокам древнерус. христианской образованности, является учение отцов церкви об отношении Творца и творения, представление о космосе как живом организме, находящемся в непрестанном взаимодействии с Творцом, о важной роли человека в этом взаимодействии. Это учение, предполагающее "внемирность Бога", не исключает и "живое присутствие Бога в мире", в его основе Богочеловечество Христа, соединяющее в себе две природы – Божественную и человеческую. Философскими основаниями рус. К. являются: в онтологии – концепции всеединства и иерархической структуры бытия, получившие развитие в трудах В. С. Соловьева, Булгакова, Карсавина, Флоренского, Зеньковского и др.; в гносеологии – жи-вознание Киреевского и Хомякова, "цельное знание" Соловьева, "цельное мировоззрение" Флоренского. Мир в этих концепциях рассматривается не только в его наличной данности, но и с т. зр. долженствующего быть, с т. зр. его развития через человека и отношения к Творцу как цели. Заслуга в разработке теоретических оснований К. в значительной мере принадлежит Федорову с его проектом "Общего дела", Булгакову с его учением о Богоче-ювечестве к И. А. Ильину с его принципом "воли к духовности". В соответствии с традицией "эзотерического (мистического) христианства" В. А. Шмакова, выраженной в учении о синархии как всеединстве иерархического строения, через к-рое мироздание становится космосом, в рус. К. выделяют различные уровни постижения целокупной (духовной и чувственной) реальности: "теокосмизм", "софиокосмизм", "иерархокосмизм", "астрокосмизм", "антропокосмизм", "социокосмизм", "биокосмизм", "энергокосмизм". Для каждого из этих "космиз-мов" характерна ориентация на свои собственные бытийные основания, соответствующий гносеологический принцип и целеполагающий идеал, к-рые лишь в совокупности образуют цельное бытие, цельное знание и цельное творчество, реализуемое через древо целей. Религиозно-философское течение рус. К. исходит из представления о Боге как абсолютном начале и софийной основы бытия (софиология), к-рая не только понимается как "Душа мира", или "Премудрость Божия" о мире, но и целеполагается как "идеальное человечество", или Богочеловечество, в софийном завершении космического процесса. Центральным принципом на уровне софиокосмизма является архетип всеединства, одним из первичных идеальных образов к-рого является отношение Лиц Троицы, чему в тварном мире соответствуют три субъекта бытия: чистый дух как субъект воли и носитель блага (вдохновлявший Ильина), ум как субъект представления и носитель истины (Федоров, Шмаков) и душа как субъект чувства и носительница красоты (Булгаков, Соловьев и др.). Фундаментальная триада "Бог-Человек-Космос" при последовательной перестановке ее составляющих, в соответствии с эзотерической традицией иерархокосмизма развертывается в систему семи принципов "психологии культуры": соборность (или синархическое единство), магичность (духовная цельность, в противоположность механической разделенности), космичность (единство множественности миров), открытость (способность взаимодействия), символичность (обращение к архетипу), религиозность (православная духовность), проективность (ориентация на "общее дело"). На совр. этапе религиозно-философского К. эти составляющие реализуются как динамические принципы нового мышления, служащие соборной (синархической) трансформации об-ва эпохи ноосферы на пути к вечной жизни. Сам термин "К." получил распространение в отечественной литературе в 80-х гг. XX в. Этому способствовали успехи в освоении космоса и рост интереса к общеметодологическим трудам "отца космонавтики" Циолковского, к работам его последователей и сторонников, а также к идеям А. Л. Чижевского и В. И. Вернадского. В трактовке понятия "К." естествознанием сразу наметились две

тенденции: 1) понимание К. как научного мироотношения, как мировоззрения (а вслед за этим – и как принципа культуры в широком плане); 2) трактовка его в общеметодологическом плане с теоретико-научных позиций. В последнем случае К. выступает как принцип рассмотрения всего происходящего на Земле в тесном единстве с космическими процессами. С этой т. зр. Земля не только представляет собой космическое тело, подчиняющееся в своем движении в мировом пространстве законам космоса, но и обязана своей наполненной жизнью оболочкой благоприятному сочетанию общеприродных (земных и космических) факторов. Сама человеческая деятельность в этом свете приобретает новые измерения: общепланетарное и внеземное. Такая логика устремляет мысль за пределы планеты. "Вся суть – в переселении с Земли и в заселении космоса", – говорил Циолковский (см.: Чижевский А. Л. Теория космических эр/Лрезы о Земле). Понимание космоса как "живого" мироздания дало повод ряду сторонников рус. К. существенно расширить рамки этого понятия, вплоть до отождествления его предметного поля с теми аспектами отечественной культуры, в к-рых наряду с проблематикой "человек – космос" (антропокосмизма) отражается и религиозное теоантропокосмическое видение мира. В связи с этим в К. стали различать особые направления (или течения), как "христианский", "религиозно-философский", "поэтически-художественный", "эстетический", "музыкально-мистический", "мистический", "экзистенциально-эсхатологический", "проективный", "активно-эволюционный" и, наконец, "естественно-научный" К. Объединению различных подходов к выработке единого понимания К. была посвящена конференция на тему "Русский космизм и ноосфера" (М, 1988), на ней была сделана попытка толковать рус. К. как фундаментальное мировоззрение совр. эпохи, имеющее свои истоки не только в мировой, но и в отечественной культуре.

Л и т.: Циолковский К. Э. Очерки о Вселенной. М., 1942; Вернадский В. И. Размышления натуралиста. М., 1975 – 1977. Кн. 1–2; Чижевский А. Л. Гелиотараксия // Проблемы гелиобиологии. Новосибирск, 1977; Голованов Л. В. Созвучье полное в природе. М., 1977; Русский космизм и ноосфера. М., 1989. Ч. 1, 2; Куракина О. Д. Русский космизм как социокультурный феномен. М., 1993; Урсул А. Д. Путь в ноосферу. Концепция выживания и устойчивости развития. М., 1993; Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993; Русский космизм. 1996.

Л. В. Голованов, О. Д. Куракина

КОСТОМАРОВ Николай Иванович (4(16).05.1817, слобода Юрасовка Острогожского у. Воронежской губ. -7(19).04.1885, Петербург) – историк, этнограф, писатель. Внебрачный сын рус. помещика и украинской крепостной крестьянки. В 1837 г. окончил словесное отд. философского ф-та Харьковского ун-та. Общественно-политические и исторические взгляды К. формировались под влиянием Д. Н. Бантыш-Каменского, А. М. Марковича, И. И. Срезневского, а также Шевырева, лекции к-рого К. слушал в 1838 г. в Москве. В 1842 г. К. подготовил магистерскую диссертацию – "О причинах и характере унии в Западной России", однако из-за противодействия харьковского архиепископа защита была отменена, а книга по распоряжению властей сожжена. Лишь через 2 г. он сумел защитить новую диссертацию – "Об историческом значении русской народной поэзии". В 1846 г. К. был приглашен в Киевский ун-т на кафедру истории, где прочел курс лекций по славянской мифологии. В это же время он стал одним из основателей тайной политической организации – Кирилло-Мефодиевского об-ва (1846–1847), за что был арестован, год провел в заключении и в 1848 г. сослан в Саратов под полицейский надзор. До 1857 г. служил в Саратовском статистическом комитете, публиковал статьи по истории, экономике и культуре Саратовского края, работал над историческими трудами. После освобождения (1856) и заграничного путешествия в 1859 г. К. был приглашен в Петербургский ун-т на должность проф. рус. истории. Ореол пострадавшего за убеждения, блестящие лекции в ун-те, публичный диспут "О начале Руси" с Погодиным, статьи в "Современнике" и "Отечественных записках", участие в издании первого украинского общественно-политического и художественно-литературного журн. "Основа" (1861–1862), выходившего на украинском и рус. языках, работы по истории народных движений – все это принесло К. широкую известность. В 1862 г. он был вынужден уйти из ун-та, отказавшись поддержать протест профессуры и студенчества против полицейских репрессий. Впоследствии Министерство народного просвещения вынудило его отказаться от преподавательской деятельности, оставив за ним работу в Археографической комиссии. Под редакцией К. в 1861–1884 гг. вышло 12 т. "Актов, относящихся к истории Южной и Западной России, собранных Археографической комиссией", а также 3 вып. "Памятников старинной русской

литературы". За четверть века историк опубликовал более 200 трудов, в основном посвященных политической истории России и Украины. За исследование "Последние годы Речи Посполитой" (Вестник Европы, 1869. Кн. 2-12) К. был удостоен премии Академии наук (1872). В 1876 г. он стал чл. – кор. Академии. Для творчества К. характерны повышенный интерес к "народной психологии" и "духу народа", этнографии, бытовым и культурным особенностям жизни народа, истории народных движений. Особое внимание он уделял проявлениям федеративных начал в народном сознании и политической жизни Древней Руси. Интерес представляет панславистская программа Кирилло-Мефодиевского об-ва, разработанная К. и изложенная им в "Уставе и правилах", "Книге бытия украинского народа" ("Закон Божий"), воззваниях "Братья украинцы", "Братья ве-ликороссияне и поляки". Программа предусматривала, в частности, создание славянской федерации с центром в Киеве, включающей 18 отдельных республик на территории Польши, Чехии и Моравии, Сербии, Болгарии и России, к-рая, в свою очередь, делилась на 14 республик. Во всех частях федерации предусматривались "одинаковые основные законы и права, равенство веса, мер и монеты, отсутствие таможен и свобода торговли", уничтожение крепостного права, "дворянских и всяких привилегий", "отмена смертной казни и телесных наказаний", "единая центральная власть, заведующая сношениями вне союза, войском и флотом; но полная автономия каждой части по отношению к внутренним учреждениям, управлению, судопроизводству и народному образованию". Для защиты от внешних врагов наряду с небольшой общефедеральной армией в каждой республике предполагалось создание своей милиции и введение всеобщего воинско-; го обучения населения "на случай народного ополчения". В 60-70-х гг. К. стремился отмежеваться от своих панславистских идей. Панславизм поддерживал политику царского правительства в Польше и на Балканах.

Соч.:Собр. соч.: В8кн.(21 т.)Спб., 1903–1906; Историчес- I кие монографии и исследования: В 2 кн. М., 1989; Истори- I ческие произведения. Автобиография. Киев, 1989 (2-е изд.- I 1990); Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1992; Раскол: Исторические монографии и исследования. М.; Смоленск, 1994; Русская история в жизнеописаниях ее главных деятелей. М., 1991 (в 4 т. \ М., 1998); Русская республика: Севернорусские народоправства во времена удельно-вечевого уклада (История Новгорода, Пскова и Вятки). М.; Смоленск, 1994; Славянская мифология: Исторические монографии и исследования. М., 1995; Смутное время Московского государства в начале XVH столетия, 1604–1613: Исторические монографии и исследования. М., 1994; Богдан Хмельницкий: Материалы и исследования. М., 1994.

Лит.: Киреева Р. А. Не мог жить и не писать: Николай Иванович Костомаров // Историки России. XVIII – начало XX века. М., 1996; Коялович М. О. История русского самосознания. Спб., 1901. Гл. 19. Федеративная теория (Н. И. Костомаров); Нольде Н. Критико-исторический и психологический разбор статей г. Костомарова. Тула, \Ю5; Данилов В. Материалы для биографии Н. И. Костомарова. Киев, 1907; Пинчукю. А. Исторические взгляды Н. И. Костомарова. Киев, 1984; Заиончкавский П. А. Кирилло-Мефодиевское общество (1846–1847). М., 1959.

А. А. Ширинянц

КОТЛЯРЕВСКИЙ Сергей Андреевич (23.07(4.08). 1873-15.04.1939) – историк, теоретик права, общественный деятель. Окончил историко-филологический ф-т Московского ун-та (1896), с 1900 г. – приват-доцент кафедры всеобщей истории. В 1904 г. защитил докторскую диссертацию ("Ламенне и новейший католицизм"). Стоял у истоков создания партии кадетов, с 1905 г. – член ее ЦК. Избирался депутатом I Государственной думы. В 1906 г. участвовал в основании франкмасонской ложи "Возрождение" в Москве. После сдачи экстерном экзаменов на юридическом ф-те Московского ун-та защитил в 1907 г. магистерскую ("Конституционное государство. Опыт политико-морфологического обзора"), а в 1909 г. докторскую диссертацию ("Правовое государство и внешняя политика"). В 1908–1917 гт. работал приват-доцентом курсов Герье, читал лекции по истории Франции и международных отношений. После Февральской революции К. был комиссаром Временного правительства по инославным и иноверным исповеданиям, входил в состав Лиги рус. культуры. С июля 1917 г. – товарищ обер-прокурора Синода и товарищ министра вероисповеданий. К Октябрьской революции отнесся враждебно. Один из авторов сб. "Из глубины". Участвовал в деятельности ряда антисоветских организаций, был приговорен к 5-летнему условному заключению. Впоследствии заявил о

своей лояльности советской власти, работал в Ин-те советского права, журн. "Советское право", Московском ун-те. По обвинению в контрреволюционной пропаганде расстрелян. Философские основания мировоззрения К. - эклектичны: позитивизм и социал-дарвинизм сочетаются с кантианством. Испытал влияние Л. Гумпловича. В философии права развивал идеи естественно-правовой школы. В отличие от большинства юристов-неокантианцев, считавших право главной опорой политико-правового порядка, К. обосновывал др. положение: власть и право являются равноправными субстанциями, их роль в общественном устройстве равновелика. И власть, и право одинаково глубоко укоренены в человеческой природе. Дуализм власти и права приобретает особое значение в условиях правового государства. Несмотря на то что государство во многом представляет собой "культурно-этическую ценность", оно в огромной степени связано с насилием и стихией эгоизма. Никогда право, по К., не подчинит себе государство полностью, не сделает власть окончательно правовой. Внеправовая природа государства ярко проявляется в международных отношениях, особенно в условиях войны. С одной стороны, наличие правового государства предполагает "сознание у граждан ценности права", "любовь к праву", "борьбу за право", что практически означает ценность человеческой личности и ее правовую защищенность, но с другой — признание ценности личности невозможно без сильного государства. Внеправовая природа государства, полагал он, порождает деспотизм. Осн. средствами против узурпации власти К. считал отнюдь не формальные юридические механизмы (принцип разделения властей и систему сдержек и противовесов), а само общественное правосознание, содержательное чувство справедливое и ощущение причастности к гармонии божественного миропорядка.

С о ч.: Что может дать антропогеография для истории? М., 1900; Совещательное представительство. Ростов н/Д 1905; Власть и право. Проблема правового государства. Спб., 2001; Война и демократия. М., 1917; СССР и союзные республики. М., 1924.

Лит.: Шелохаев В. В. Кадеты — главная партия либеральной буржуазии в борьбе с революцией 1905–1907 гг. М., 1983; Думова Н. Г. Кадетская партия в период Первой мировой войны и Февральской революции. М., 1988; Она же. Кончилось ваше время… М., 1990; Кроткова Н. В. С. А. Котляревский как теоретик правового государства // Государство и право. 2006. № 11.

В. Н. Жуков

КОШАРНЫЙ Валерий Павлович (18.11.1945, Карталы Челябинской обл.) — специалист в области истории рус. философии и политологии, д-р философских наук, проф. Окончил философский ф-т МГУ (1975). В 1978–1979 гг. — ассистент философского ф-та МГУ. В 1979–1985 гг. — доцент, зав. кафедрой философии Псковского пед. ин-та; в 1985–1997 гг. — доцент, зав. кафедрой философии, проф. Государственной металлургической академии Украины (г. Днепропетровск). С 1997 г. — проф., зав. кафедрой философии Пензенского государственного ун-та. Докторская диссертация — "Революция как проблема русского религиозно-философского сознания первой половины XX в. (историко-философский анализ)" (1996). Центральная тема исследований К. - историко-философский анализ многообразия реакций рус. сознания на революцию 1905–1907 гг., Февральскую и Октябрьскую революции 1917 г. Освещение и классификация разных типов мировоззренческих откликов на революцию в России определяется им как "революциология", а исследуемая предметная область как "метафизика революции". В этом контексте К. рассматриваются историософские, социально-философские, философско-богословские, этические, культурологические построения Мережковского, Бердяева, Булгакова, П. Б. Струве, И. А. Ильина, Франка, евразийства, сменовеховства и др. К. - автор мн. ст. словаря "Русская философия" (М.,1995), один из авторов учебника "История русской философии" (М., 2001,2007).

С о ч.: У истоков советской философской науки (1917–1922). М., 1981; Философия и революция. Отражение революции в отечественном религиозно-философском сознании начала XX века. Днепропетровск, 1995; Русская религиозная философия и социология революции (1917-1930-е гг.). Киев, 1997.

М. А. Маслин

КОШЕЛЕВ Александр Иванович (9(21).05.1806, Москва -12(24). 11.1883, Москва)

– публицист и общественный деятель. Род. в дворянской семье, в 1821 г. начал учиться в Московском ун-те, но через год вместе с группой студентов, вследствие конфликта с руководством, покинул его (позже он сдает экзамены за университетский курс экстерном). Это было время увлечения философией Шеллинга. В 1822 г. К. поступил на службу в Московский архив Министерства иностранных дел и становится одним из "архивных юношей". Вместе с Одоевским, Веневитиновым, Шевыревым, С. Е. Раичем и др. он участвует в организации "Общества любомудрия". Собрания, посвященные в основном литературным вопросам, проходили вполне легально, но существовало и др., тайное об-во, где обсуждались философские вопросы, преимущественно взгляды нем. философов (Канта, Фихте, Шеллинга, Окена, Гёрреса и др.). Членами последнего были: Одоевский, Киреевский, Веневитинов, Н. М. Рожалин и К. Одновременно К. со своими друзьями участвует в издании журн. "Мнемозина". В 1825 г. об-во самораспустилось. К 1827 г. относится знакомство К. с Хомяковым, оказавшим на него сильное влияние. Примыкая к славянофилам, К. тем не менее был чужд крайностей этого течения, терпимо относился к др. мнениям. Его особая позиция заключалась также в особом внимании к идеям братского единения всех славянских племен. К. становится первым редактором и издателем органа славянофилов – журн. "Русская беседа" (1856). С 1858 г. он издает журн. "Сельское благоустройство", в к-ром обсуждаются вопросы, связанные с положением крестьян, и к-рый вскоре был запрещен цензурой. К. активно участвует в подготовке крестьянской реформы и как теоретик (автор проекта освобождения крестьян, а также ряда статей на эту тему), и как практик (депутат от Рязанского губернского комитета). В 1861 г. он издает соч. Киреевского в 2 т. Ему принадлежат кн. "Конституция, самодержавие и земская дума" и брошюра "Какой исход для России из нынешнего ее положения", написанные в 1862 г. В его наследии нет работ, посвященных специально философской проблематике. Его деятельность как публициста сосредоточивалась в основном на практических сторонах тех общественно-политических вопросов, к-рые были актуальны в то или иное время его жизни. Нек-рые его брошюры, носящие в основном политический характер, по цензурным соображениям были изданы за границей: "Наше поколение" (Берлин, 1875), "Общая земская дума в России" (Берлин, 1875), "Что же теперь делать?" (Берлин, 1879). Особый интерес представляют его мемуары ("Записки"), являющиеся ценным документом по истории общественной мысли в России.

С о ч.: О кн. В. Ф. Одоевском. М., 1869; О сословиях и состояниях России. М" 1881; Записки (1812–1883). М., 1991.

Л и т.: Колюпанов Н. П. Биография А. И. Кошелева. М., 1889–1892. Т. 1–2; Юрьев С. А. А. И. Кошелев//Русская мысль. 1883. № 12.

В. И. Приленский

КОЯЛОВИЧ Михаил Иосифович (20.09 (2.10). 1828, м. Кузница Сокольского у. Гродненской губ. – 23.08(4.09). 1891, Петербург) – историк, публицист славянофильского направления. Окончил духовное училище (1845), Литовскую семинарию в Вильно (1851), Петербургскую духовную академию (1855). С 1856 г. служил в Петербургской духовной академии на кафедре сравнительного богословия и рус. раскола, затем на кафедре рус. гражданской и церковной истории; с 1869 г. до конца жизни занимал кафедру рус. гражданской истории. Защитил докторскую диссертацию "История воссоединения западнорусских униатов старых времен" (Спб., 1873). Научные интересы К. сосредоточены преимущественно на изучении истории "западнорусского края". В "Чтениях по истории западной России" (Спб., 1864) и др. работах К. стремился показать, что, несмотря на политические изменения (объединение Литвы с Польшей в 1386 г., Люблинская уния 1569 г.), в местной "русско-народной жизни" жило "старорусское начало", устремленность к православной вере, а "русская цивилизация" была и остается "центром притяжения" для населения края. Главный, итоговый труд К. – "История русского самосознания по историческим памятникам и научным документам" (1884). В нем он осуществил анализ "состояния науки истории и ее литературы", представил обзор трудов рус. историков (от Курбского и Г. К. Котошихина до новейших на тот день разработок К. Н. Бестужева-Рюмина и Ключевского), охарактеризовал осн. черты западничества и славянофильства, показал связь и преемственность различных научных школ и направлений в "постепенном развитии русского научного сознания по отношению к нашему историческому прошлому". Книга вызвала большой общественный резонанс. На нее откликнулись Бестужев-Рюмин, Д. А. Корсаков, Костомаров и др. По своим общественно-политическим взглядам К. был близок к славянофилам И. С. Аксакову, Самарину, Ламанскому и др. Как

публицист он сотрудничал в журн. "Христианское чтение", "Церковный вестник", в газ. "День" И. С. Аксакова, "Гражданин" В. П. Мещерского, "Новое время" А. С. Суворина, "Правда". Свое славянофильское видение мира и рус. истории К. сформулировал в речи "Историческая живучесть русского народа и ее культурные особенности" (1883). К этим особенностям он относил любовь рус. народа к земледелию и стремление к обладанию лучшей землей, способствовавшие развитию земельной общины и мирского самоуправления; любовь и способность к промышленности и торговле, в к-рых развилась вечевая форма общественной жизни и разного рода дружины – военные, торговые, промышленные; раннее осознание необходимости государственной объединяющей власти, воплотившейся в "московском единодержавии с земскими соборами и земским всенародовластным царем во главе"; терпение в строительной государственной работе и человечность по отношению к др. народам – качества, к-рые рус. народ выработал в процессе великого исторического труда (не "азиатского", импульсивного и быстро затухающего, как отмечал К., а "европейского", медленного, упорного и тяжелого) по освоению огромных пространств, "охранению исконного, туземного населения от пришельцев и нередко насильников" и восстановлению "нравственной правды" в мире (напр., финнов рус. народ защищает от шведов, эстов и латышей – от немцев, простой польский народ – от панов и ксендзов, южн. славян – от турок). Эти начала рус. жизни освящает православная вера, "проповедующая братство и равенство всех перед Богом". Выступая за православно-рус, православно-славянские, шире – греко-славянские культурные начала, против притязаний латинства и германизма, "латино-германских начал западноевропейской жизни", К. призывал к изучению славянского мира, развитию межславянских связей, объединению всех славян под знаменем кирилло-мефодиевской идеи и православия. К панславянским проектам относился скептически, полагая, что "для всякого народа, хотя бы и самого сильного, есть предел для втягивания в себя чужих элементов".

Соч.: История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. 4-е изд. Минск, 1997; Три подъема русского народного духа для спасения нашей государственности во времена самозваных смут. Спб., 1880; Чтения по истории Западной России. 4-е изд. Спб., 1884.

Лит.: Бершадский С. Михаил Осипович Коялович // Журнал Министерства народного посвещения. 1893. № 10,Жуко-вич П. Н. Михаил Осипович Коялович // Славянское обозрение. 1892. Кн. 1; Пальмов И. С. Памяти Михаила Осиповича Кояловича // Коялович М. О. История русского самосознания… 2-е изд. Спб., 1893; Костомаров Н. И. Лекции г. Кояловича по истории Западной России // Голос. 1864. № 118; Он же. По поводу книги М. О. Кояловича "История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям" // Вестник Европы. 1884.Т. 2, кн. 4; Черепица В. Н. Михаил Осипович Коялович. История жизни и творчества. Гродно, 1998.

А. А. Ширинянц

КРАСОТА – одно из центральный понятий рус. философской и эстетической мысли. Слово "К." происходит от праславянского "краса". Прилагательное "красный" в праславянском и древнерус. языках имело значение "красивый", "прекрасный", "светлый" (отсюда, напр., Красная площадь), а не обозначало красный цвет (он передавался словами с корнем "черв", как ныне в украинском, польском, болгарском, чешском, словацком языках). Помимо слов "краса", "К." отношение к красивому и прекрасному в старославянском и древнерус. языках выражалось словами "лепый", "лепота" (и сейчас мы говорим: "великолепный", а в качестве отрицания – "нелепый"). Синоним "красивого", "К." – "пригожий", "пригожество" – показывает древнейшие связи эстетического и практического мироотношений. В Древней Руси К. мыслится как существенное свойство различных явлений – воина, корабля, проповедника (Изборник Святослава, XI в.). К. наделялась истина (митрополитИлари-он). Для Кирилла Туровского высшая К. - духовная, имеющая и мыслительно-познавательный, и религиозный, и морально-нравственный смысл. "Красота же строй есть некоего художника", – отмечалось в "Повести о Варлааме и Иосафе" (XI–XII вв.). В последующее время преобладало богословское понимание К. как К. божественного первообраза. По Нилу Сорскому, К. "мира сего" является преходящей, превращающейся в "красоту безобразну". Артемий (сер. XVI в.) усматривал три уровня К.: "тленная К.", душевная К. (К. праведности) и "безвещественная", духовная К. Симеон Полоцкий считал "красоту плоти" наградой за "красоту душевную". Для XVII в. характерно понимание К. как проявления "внутреннего стройства". В иконописи

особо ценилось сочетание К. с мудростью и "изящным мастерством" (Иосиф Владимиров). Наряду с такими взглядами на К. провозглашалось противостояние божественной "лепоты" "пестроте" зримого мира, недопустимость подражания земному в святых иконах (Аввакум). Ломоносов видел многообразие проявлений К., свойственной и минералам, и рукотворному стеклу, и российскому языку, и произв. "художеств", в т. ч. "свободных искусств". Источник К. - божественная премудрость и сила, но сама "натура" представляется как некая художница. В XVIII в. отмечается субъективность восприятия К. "Природою черные люди", по словам Феофана Прокоповича, "не ставят в лепоту телесной белости". Не допуская, чтобы "вся красота мира ничтожествовала". Радищев писал и о естественной К. тела, и о том, что и К., и сама добродетель, возникая в результате сравнения, "живут в мысли". Козельский связывал К. с человеческими чувствами. А. Ф. Мерзляков, проводя различие между явлениями К. и ее сущностью, отделял то, что "почитается красотою", от того, "что в самом деле есть красота". Одно дело – субъективное "свойство эстетических предметов", другое – субъективное состояние души. "Красоты всеобщие" соответствуют "ходу, намерениям, законам природы", а предметы, называемые прекрасными, нравятся нам не столько сами по себе, "сколько по отношению к нам". Галич выделял три вида К.: К. "умозрительная" как проявление "истинного"; К. "нравственная" как проявление "доброго"; К. "чувственная", или "прелестная", как проявление "приятного". Как романтический эстетик, Одоевский утверждал, что "основание К. не в природе, но в духе человеческом". По взглядам же Надеждина, К. "есть нечто в себе объективное", она "не что иное, как высочайшая гармония жизни". Белинский был также убежден, что "все прекрасное заключается только в живой действительности". Чернышевский дополняет формулу "прекрасное есть жизнь" антропологическим пониманием К.: "прекрасное то, в чем мы видим жизнь, как мы понимаем и желаем ее, как она радует нас". Достоевский стремился осмыслить К. во всей ее объективной сложности и противоречивости. "Красота – загадка", – считал он. "Красота есть не только страшная, но и таинственная вещь". "Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут", "тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей". В формуле Достоевского "мир спасет красота" последняя мыслится как нечто "доброе", "положительное", идущее от Бога, а не от дьявола. В. С. Соловьев был также убежден в спасительной силе К., ибо К., как благо и истина, являются "положительными идеальными определениями достойного бытия", где не будет ни "анархической множественности" (разделенности) добра, истины и К., ни их мертвого единства. В XX в. понимание К. шло различными путями. Для Н. О. Лосского К., как любовь, истина, свобода, – аспекты полноты бытия, воплощаемого Царством Божием. В. И. Иванов называл объективное начало К. "общей категорией человеческого единения". Для Бердяева "природа красоты – онтологическая и космическая". Его не удовлетворяют все определения К., ибо они "формальны и частичны", а "в красоте нужно жить, чтобы узнать ее". По Шестову, "каждая прекрасная вещь есть нечто абсолютно незаменимое": "прекрасное небо не заменит прекрасного моря, а прекрасное море – прекрасной картины". "Стало быть, нечего и спрашивать, что такое красота". А Д. Н. Овсянико-Куликовский, солидаризуясь с Писаревым, пришел к выводу, что К. целиком состоит "из условностей и фикций", ибо "объективной "Красоты" нет (это – миф), есть только субъективная категория "красивого". В эстетической мысли 30–40-х гг. XX в. проблема К. вначале, по существу, не ставилась, а вульгарно-социологический подход приводил к заключению: "наша нормативная марксистская эстетика отрицает и объективные и субъективные критерии красоты, ибо она… против красоты вообще" (Пролетарская литература. 1931. № 4. С. 148). Лишь в сер. 50-х гт. в начавшемся обсуждении вопросов эстетического мироотношения был поставлен вопрос о К. И хотя участники дискуссии уверяли, что они следуют принципам марксистско-ленинской философии и эстетики (стали известны и рукописи молодого Маркса, в к-рых речь шла о "законах красоты"), их трактовка К. была существенно различной. Т. наз. "при-родники" (Н. А. Дмитриева, Г. Н. Поспелов и др.) утверждали, что К. как изначально природное свойство существовала и до человеческого об-ва. Т. наз. "общественники" (Л. Н. Столович, Ю. Б. Борев и др.) рассматривали К. как социокультурное явление, выражающее в конкретно-чувственной форме утверждение человека в мире, меру свободы его и об-ва. Сторонники т. наз. объективно-субъективной концепции К. определяли К. как "отраженную в сознании закономерность определенного качества" (А. И. Буров), как соответствие "реальности и идеала" (М. С. Каган). С нач. 60-х гг. делаются попытки осмыслить К. в аксиологическом аспекте как эстетическую ценность, показать ее взаимосвязи с др. эстетическими категориями, выявить своеобразие К. в искусстве и особенности ее субъективного восприятия и переживания. В поэзии сложилась традиция "поэтической эстетики", образно определяющей мн. эстетические проблемы. В

рус. поэзии одной из них является проблема К. Поэт способен не только создавать К., но и художественно определять ее проявления, феномен ее восприятия и переживания, давать поэтически-афористические формулы К.: "Гений чистой красоты" (Пушкин); "Сотри случайные черты – / И ты увидишь: мир прекрасен" (А. Блок); "…красота – не прихоть полубога, / А хищный глазомер простого столяра" (О. Э. Мандельштам); "И прелести твоей секрет / Разгадке жизни равносилен" (Б. Л. Пастернак); "…что есть красота / И почему ее обожествляют люди? / Сосуд она, в котором пустота, / Или огонь, мерцающий в сосуде?" (Н. А. Заболоцкий).

Лит.: История эстетической мысли. М., 1985. Т. ГС.416–417; М., 1986. Т. 3. С. 324; Русские эстетические трактаты первой трети XIX в.: В 2 т. М., 1974; Радищев А. Н. Избр. филос. соч. М., 1949. С. 354, 390; Белинский В. Г. Поли. собр. соч. Т. 4. С. 489; Чернышевский И. Г. Избр. филос. соч. М., 1950. Т. Г С. 74; Достоевский Ф. М. Поли. собр. соч.: В 30 т. Т. 8. С. 66, 436; Т. 14. С. 100; Соловьев Вл. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. \Ъ\;Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 455–456; Иванов Вяч. Борозды и межи. М., 1960. С. П0;ШестовЛ. Соч. М., 1993.

Т. 2. С. 204; Овсянико-Куликовский Д. Н. Литературно-критические работы. М., 1989. Т. 2. С. 341, 342; Андреев А. Л. Марксистско-ленинская концепция искусства и принцип отражения. М., 1988.

Л. И. Столович

КРИЖАНИЧ Юрий (1617, Бихач, Босния -12.09.1683, близ Вены) – писатель, мыслитель. По национальности хорват. Получил в Граце степень магистра философии, был слушателем греч. коллегиума Св. Афанасия при Ватикане. В 1642 г. защитил докторскую диссертацию в Риме. В 1659 г. прибыл в Москву, стал активно пропагандировать идеи о единстве славян, великом будущем России, необходимости широкой просветительской деятельности с целью вывести рус. народ в число образованных европейских наций. В 1661 г. за поддержку униатства был сослан в Тобольск, где прожил 16 лет и написал осн. свои соч. После освобождения в 1676 г. жил в Польше. В 1678 г. выехал в Вильно, где стал членом иезуитского ордена. Погиб под Веной в битве с турками, сражаясь в войсках Яна Собеского. К. был одним из энциклопедически образованных людей своего времени: владел 6 языками, занимался философией, политэкономией, историей, языкознанием, эстетикой, музыкой, богословием. Он стоял на позициях провиденциализма, но полагал, что божественный промысел определяет лишь коренные повороты в жизни народов и допускает возможность свободного воздействия людей на нек-рые стороны исторического процесса. Одним из средств достижения прогресса К. считал унию между православной и католической церковью. В работе "De Providentia Dei" ("О промысле Божием") (1666–1667), посвященной царю Алексею Михайловичу, писал, что греки отпочковались от зап. церкви из-за "духа гордости", протестанты откололись из-за любви к свободе, а русские оказались просто обманутыми. Я считаю, писал он, московитян не еретиками, а христианами, введенными в заблуждение по простоте душевной. К. предлагал свои услуги царю, но они не были приняты. Положение иноземца, да еще католика, создало вокруг него своеобразную полосу отчуждения. Его соч. были известны лишь узкому кругу лиц. Он довольно сурово критиковал различные стороны быта и государственного строя России, отсталость рус. об-ва по сравнению с зап. странами, доказывая необходимость и своевременность предлагаемых им реформ. К. разработал первую систему классификации знаний в рус. – славянской терминологии. Все знания он делил на два вида: теоретические и практические. В философию включал логику, физику и этику, в логику же – грамматику, риторику, поэтику и диалектику. К. проводил различие между мудростью, знанием и философией. Мудростью он считал познание "наиболее важных и наивысших вещей" (Бога, природы, об-ва, человека), знанием – "понимание причин вещей", философией – желание мудрости. Философия выступает как высшая степень всех видов познания. К. особо выделял "политическую мудрость", видя в ней средство достижения общественного благополучия. Он выдвигал программу разумного управления державой, основанную на анализе истории страны, народа, природных ресурсов, традиций и умелом их использовании. К. глубоко изучил экономическое и политическое положение России, подчеркивал необходимость развития в ней торговли, ремесла и земледелия. С патриотических позиций он пытался понять роль славянства в мировом историческом процессе, считая, что оно развивается по восходящей линии, хотя постоянно подвергается угнетению и оскорблению со

стороны чужеземцев, особенно турок и немцев. Особую роль в судьбе славян он отводил России, к-рая, превратившись благодаря передовым реформам в ведущую мировую державу, освободит порабощенные славянские и др. народы и поведет их вперед. К. предпринял попытку создания общеславянского языка, разработал его грамматику, поэтому его называют отцом славянской филологии. Идеи К. свидетельствуют о том, что в России того времени складываются предпосылки для проведения глубоких реформ, как писал Плеханов, его программа "во многих отношениях напоминает программу Петра I" (История русской общественной мысли // Соч. М., 1925. Т. 20. С. 290).

С о ч.: Русское государство в половине XVII в. (Политика). Рукопись времен царя Алексея Михайловича. М., 1859. Вып. 1-[6]; О промысле (Об Божием смотрению). М., 1860; Собр. соч. М., 1891–1892. Вып. 1–3; Из рукописного наследия Ю. Крижанича // Исторический архив. 1958. № 1; Политика. М., 1997.

Л и т.: Бессонов П. А. Ю. Крижанич // Православное обозрение. 1870.№ 1-11; Белокуров С. А. Ю. Крижанич в России. М., 1901–1909. Т. [1]-3; Плеханов Г. В. История русской общественной мысли. Соч.: В 24 т. Т. 20; ВальденбергВ. Е. Государственные идеи Крижанича. Спб., 1912; Роганович И. Ю. Крижанич и его философия национализма. Казань, \&99, Пушкарев Л. Н. Юрий Крижанич. Очерк жизни и творчества. М., 1984; Брайович С. М., Жулинская Э. В. Новые книги о лингвистических трудах Ю. Крижанича // Филологические науки. 1988. № 6; Golub I. Slovenstvo Juria Krizanica. Zagreb, 1983.

С. М. Брайович

"КРИЗИС ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ (Против позитивистов)" – магистерская диссертация В. С. Соловьева. Первоначально была опубликована в 1874 г. в виде отдельных очерков под общим заглавием "Кризис западной философии (по поводу "Философии бессознательного" Гартмана)" в журн. "Православное обозрение". Вышедшая в том же году отдельной книгой диссертация получила название "Кризис западной философии. Против позитивистов". В изданных посмертно 8- и 10-томных Собр. соч. философа подзаголовок "Против позитивистов" был взят в скобки. Хотя диссертация является первым крупным произв. Соловьева, в ней уже обозначились исходные установки и важнейшие особенности его учения, необходимость преодоления односторонне-рассудочного характера зап. философии (проявившегося в произвольном расщеплении конкретного всеединства духа, превращении отвлеченных понятий в самостоятельные сущности), примирения веры и знания и достижения органического синтеза религии, философии и науки. В 1872–1873 гг., в период учебы Соловьева в Московском ун-те, его увлечение естественно-научным материализмом сменяется интересом к философскому пессимизму, представленному в сер. XIX в. учением А. Шопенгауэра и "философией бессознательного" Э. Гартмана. В "К. з. ф." он попытался рассмотреть весь путь, пройденный западноевропейской философией, сделав вывод, что его логические результаты соответствуют тем выводам, к к-рым пришла "философия бессознательного". Следуя отчасти позднему Шеллингу, а отчасти рус. славянофилам (прежде всего Киреевскому), Соловьев утверждал, что зап. философией окончательно пройден путь отвлеченно-теоретического познания в обоих своих направлениях – эмпирическом и рационалистическом. Закономерным завершением эволюции эмпиризма и рационализма стал "абсолютный формализм" Дж. С. Милля и Гегеля, в системах к-рых и объект познания, и его субъект растворились в отвлеченных от всякой конкретной предметности способах познания. По Соловьеву, метафизика Шопенгауэра и его последователя Гартмана отчасти преодолела односторонность прежней европейской философии и, примирив в своей теории познания эмпиризм и рационализм, смогла приблизиться к постижению истинно-сущего как конкретного всеединого духа, снимающего в себе внешнюю противоположность между человеком и миром. Это позволило заново утвердить нравственно-практическое значение философии, вернув ей не только способность познавать действительность, но и право критически оценивать ее с т. зр. абсолютного идеала. Однако унаследованная нем. пессимистами от прежней метафизики тенденция представлять отдельные понятия ("воля", "представление", "бессознательное") в виде самостоятельно существующих начал привела их к ошибочным заключениям о цели человеческой жизни и смысле мирового процесса, к выводу, что существование мира не имеет разумного оправдания и, следовательно, он должен вернуться в изначальное состояние абсолютного небытия. Соловьев усматривал у мировой истории иную цель: "уничтожение… того чудовищного призрака мертвой внешней реальности, вещественной отдельности, – призрака, который в сфере теоретической уже исчез перед светом философского идеализма… Последний конец всего есть,

таким образом, не нирвана, а, напротив… – царство духа как полное проявление всеединого". По мнению Соловьева, система Гартмана завершила целый период европейской культуры, характеризующийся раздвоением личного разума (созданием к-рого и является философия) и общенародной религиозной веры. Близость европейских пессимистических учений с религиозными системами Востока, прежде всего с буддизмом и отчасти индуизмом, Соловьев отказывался считать свидетельством окончательного разрыва философского сознания Запада с иудео-христианской религиозной традицией, он полагал, что сама логика духовного развития Запада ведет европейскую философию к принятию христианского Откровения, только в "новой, достойной его форме". Историко-философская концепция Соловьева резко расходилась с популярным в 70-е гг. позитивизмом, и в частности с учением О. Конта о трех фазисах в умственной истории человечества. По этой теории религиозное, метафизическое и позитивно-научное воззрения объявлялись взаимоисключающими, причем последнее считалось наивысшим. Критике теории Конта Соловьев посвятил специальное приложение к своей диссертации – "Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества". Из-за откровенно полемической направленности этой части своей диссертации Соловьев и решил дать всему соч. подзаголовок "против позитивистов", хотя в печатной полемике с Лесевичем он назвал этот подзаголовок "несущественной прибавкой", лишь подчеркивающей отличие его понимания кризиса зап. философии как завершения ее автономного от др. сфер человеческого духа существования от его интерпретации последователями Конта, для к-рых история европейской мысли оканчивалась утверждением позитивистского миросозерцания. Диссертация Соловьева оказалась индикатором философских настроении в России. С одной стороны, вал критических выступлений против нее проявил сохраняющееся влияние позитивизма, с другой – большое число одобрительных отзывов свидетельствовало о нарастающем сопротивлении позитивизму в рус. об-ве и пробуждении в нем интереса к метафизике. Правда, в спор с автором "К. з. ф." вступили не только позитивисты, но и отдельные сторонники метафизики. Так, важнейший тезис работы о синтезе философии и религии подверг критике переводчик "Философии бессознательного" Гартмана на рус. язык Козлов. Мн. маститые деятели рус. культуры (Погодин, Страхов), дав высокую оценку философскому таланту Соловьева, попытались защитить его от нападок леворадикальной прессы. Положительную характеристику дал труду Соловьева в письме к Страхову от 23 декабря 1874 г. и Толстой: "Это еще один человек прибыл к тому малому полку русских людей, которые позволяют себе думать своим умом" (Поли. собр. соч. Т. 62. С. 128). До 1877 г. о Соловьеве будут говорить прежде всего как об авторе работы "К. з. ф.". И хотя впоследствии Соловьев откажется от нек-рых ее тезисов (напр., о значении "философии бессознательного" для истории зап. философии), главная идея произв. – религиозное призвание философии и культуры – окажется ведущим мотивом его творчества.

С о ч.: Соч.: В 2 т. М" 1988. Т. 2. С. 3–138. Лит.: Владиславлев М. И. Рецензия на "Кризис западной философии: против позитивистов", магистерскую диссертацию

В. С. Соловьева // Журнал Министерства народного просвещения. 1875. № 1; Страхов Н. Н. Еще о диспуте Соловьева // Московские ведомости. 1874, 9 декабря; Кавелин К. Д. Априорная философия или положительная наука? По поводу диссертации г. В. Соловьева. Спб., 1875; Козлов А. А. Г. Влад. Соловьев как философ // Знание. 1875. № 1–2;Лесееич В. В. Как иногда пишутся диссертации // Отечественные записки. 1875. № 1; Страхов Н. Н. История и критика философии // Журнал Министерства народного просвещения. 1881. № 1; Лукьянов

С. М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии. Пг., 1916. Т. 1; Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М" 1990. С. 111–163.

Б. В. Межуев

"КРИТИКА ОТВЛЕЧЕННЫХ НАЧАЛ" – произв. В. С. Соловьева (1880). В основу книги легло убеждение, что объяснить познание из него самого невозможно. И потому задача состоит в том, чтобы объяснить его из безусловного метафизического центра всего существующего, из абсолютного (см.: Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 586–590). Осн. внимание в книге уделяется критическому анализу наиболее значительных в западноевропейской философии гносеологических учений, называемых Соловьевым отвлеченным реализмом и отвлеченным рационализмом.

Отвлеченный реализм имеет 3 осн. формы: сенсуализм, эмпиризм и позитивизм. Все они исходят из предпосылки, что необходимым основанием познания является признание реального существования предмета познания. Но для познания недостаточно объективной реальности его предмета, необходимо еще, чтобы он существовал для всех и всегда; предметом познания должно быть признано не изменяющееся явление, а нечто такое, что лежит за явлением, будучи основой его существования и позволяющее осмыслить явления в их необходимости и закономерности. Поскольку все названные формы реализма не учитывают этих и др. обстоятельств, все они носят на себе неизгладимую печать отвлеченного реализма, фиксирующего только одну из существенных сторон познания, но не всю их совокупность в их целостности. Этот же недостаток присущ и всем рационалистическим концепциям природы познания. Рационализм фиксирует др. существенную сторону познавательного акта – необходимость и существенность рациональной формы и всех творческих потенций мышления. Но эти последние также не исчерпывают собою всей полноты познавательного процесса. И тогда, когда философия стремится утвердить их в качестве таковых, получается отвлеченный рационализм. Отвлеченный рационализм также имеет 3 осн. вида: рационализм догматический (классический докантовский рационализм), рационализм критический (в лице кантовского рационализма) и рационализм абсолютный (панлогизм Гегеля). Всем им присущ один и тот же коренной недостаток – во всех формах отвлеченного рационализма разум рассматривается как последнее основание познания и тем самым превращается в пустую форму истины. Отвлеченный реализм в своем последовательном развитии приходит к выводу, что всё есть явление, а отвлеченный рационализм, проведенный последовательно, – что всё есть понятие. И оба воззрения, будучи проведены до конца, приводят к одному и тому же отрицательному результату – превращают познание в фантом. Познание не исчерпывается ни данными чувственного опыта (ощущениями), ни данными мыслящего разума (понятиями). Помимо чувственно данного и рационального в познании есть еще один и даже более важный по сравнению с названными компонент, к-рый Соловьев условно называет "третьим компонентом" познавательного отношения. Он имеет сложный состав. В чувственном опыте и в умозрительном мышлении мы не выходим из своего собственного бытия. И в чувственном опыте, и в рациональном мышлении познающий субъект только соприкасается с предметом, а не соединяется с ним, не проникает в него. При таком подходе объективное познание становится невозможным. Оно возможно только при наличии между познаваемым и познающим такого отношения, в к-ром они соединены друг с другом не внешним и случайным образом, а внутренне и необходимо. Если бы познаваемый предмет и познающие усилия были только внешними друг другу, мы даже не могли бы убедиться в том, что познаваемый предмет вообще существует. Между тем мы не только убеждены в существовании внешнего предмета, но и уверены в собственном существовании предмета, обусловливающем наши ощущения и мысли, но не обусловленного ими. В этой уверенности познающий субъект выступает не как эмпирически чувственный, не как рационально мыслящий, а как безусловный и свободный. Потому и объект познается здесь в своей безусловности. Этот способ познания качественно отличен от того способа познания, к-рый характерен для эмпиризма и рационализма. Последние познают предмет как бы извне, и потому получаемые знания носят относительный характер. Напротив, при том понимании способа познания, к-рый очерчен выше, оно рассматривается как бы изнутри, "со стороны нашего абсолютного существа, внутренне связанного с абсолютным существом познаваемого. И потому получаемые знания носят абсолютный характер; таково знание мистическое или вера". Вера есть первое, из чего образуется "третий компонент". Вера открывает субстанциональность вещей, безусловное существо познаваемого, не выводимое ни из ощущений, ни из понятий. "Без этого акта веры, постоянно лежащего в основе каждого человеческого восприятия… мы не могли бы получить извещение о самостоятельном, не зависящем от нас бытии предмета познания". Но верой одной не исчерпывается "третий" познавательный элемент. Вера открывает, что предмет безусловно есть. Но что он собой представляет, каков он в своих объективных свойствах – этого вера не открывает. Конкретность и многообразие, открывающиеся в реальном опыте, предполагают такое взаимоотношение между познаваемым и субъектом, в к-ром мы воспринимаем не те или иные частные качества предмета, а его сущность или его идею. Такое взаимоотношение возможно, поскольку сам субъект есть нечто постоянное и единое, т. е. нек-рая сущность или идея, к-рая не только может, но и должна находиться в связи с др. идеями, в т. ч. с идеей познаваемого предмета. Взаимодействие нашей идеальной сущности с идеальными сущностями всех др. предметов, к-рые Соловьев называет воображением, и производит в нашем уме те постоянные, определенные и единые, себе равные образы предметов, к-рыми мы объединяем всю неопределенную множественность частных, разрозненных

впечатлений. Поскольку идея предмета не зависит от частных и случайных ощущений наших чувств и от действий нашего рассудка, постольку собственная сущность предмета отражается в нашем уме, производит в нем целостный образ. Причем сущность или идея познаваемого предмета коренится в метафизической глубине нашего существа – субъект носит в глубине самого себя образ или идею каждого предмета, с к-рым он соотносится. Но чтобы воображенную в нас и воображаемую нами идею предмета воплотить в материале наших ощущений и сделать ее органичной составной частью того мира, в к-ром живет человек, нужен еще один акт, к-рый Соловьев назвал творчеством. Без этого акта идея, вообразившаяся в нас, не соединилась бы с нашими чувственными данными и рациональными формами общих отношений, в к-рых мы мыслию своею эти данные предварительно связываем, т. е. знание еще не получилось бы. Только актом творчества два первых акта -

и акт веры, и акт воображения – актуализируются и переводятся в наличные формы нашего эмпирического сознания. Этот акт воплощает идею в ощущениях и через то дает определенную предметную форму последним. Т. обр., познание изображается как результат действия не только чувственности и разума, но и веры, воображения и творчества. Кн. неоднократно издавалась как в виде отдельных изданий, так и в составе Собр. соч., в частности: Поли. собр. соч.: В 20 т. (Т. 3. М., 2001).

Соч.: Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1.

В. И. Кураев

КРИТИЧЕСКИ МЫСЛЯЩАЯ ЛИЧНОСТЬ- понятие, предложенное нем. идеологом лево-гегельянства – Б. Бауэром в кон. 30 – нач. 40-х гг. XIX в. для обозначения субъекта социально-исторического развития, опирающегося на деятельность самосознающего духа. Используя мысль Гегеля, что если революционизировать царство идей, то действительность не устоит, Бауэр призывал к такому революционизированию, к-рое будет означать критику всех общественных институтов ("теория становится теперь самой сильной формой практики"). Отрицание – "бог развития", поэтому отрицательную критику следует начать, по его мнению, с главного препятствия разуму и свободной мысли – с критики церкви и официальной религии. Это самая насущная задача "критических личностей". Именно такие личности, обладающие высокоразвитым индивидуальным самосознанием, по Бауэру, творят историю. Масса же, отягощенная социальной плотью, материальными заботами по поддержанию своего существования, инертна и пассивна. В результате "критическая личность" берет на себя функции носителя общественного идеала и борца за его осуществление. Эти идеи сильно повлияли на теоретическое самосознание лидеров рус. народничества, став составной частью социальной философии мн. из них, в особенности Лаврова и Михайловского. "Личность, действующая на общество на основании научного знания, необходимого и нравственного убеждения о справедливейшем, – утверждал Лавров, – есть источник истории. Столкновение личных деятельностей на тех же основаниях, различных для каждой личности, производит объективный процесс истории". Инертные безличности – вне истории, ее балласт. Под воздействием "потребностей развития" (у личностей) история движется вперед, и в этом смысле субъективное порождает объективное. По мнению Михайловского, "живая личность со всеми своими мыслями и чувствами становится деятелем истории на свой собственный страх. Она, а не какая-нибудь мистическая сила ставит цели в Истории и двигает к ним события сквозь строй препятствий, поставляемых ей стихийными силами природы и исторических условий". В истории человечества личности боролись за свой идеал – нравственный, политический, религиозный, научный. Без веры в идеал личность не в состоянии осуществить выбор между добром и злом, между прогрессом и реакцией. Наилучший общественный идеал – социалистический. Масса верит в обветшалые, анахроничные догмы и каноны, навязанные ей условиями беспросветного быта и усилиями реакционных кругов с их системой идеологических мифов, прежде всего религиозных. Она осознает необходимость перемен тогда, когда критика воспитает и образует в ней отрицательное отношение к существующему порядку вещей. При самодержавном деспотизме, считали идеологи народничества, К. м. л. должны объединиться, выступив на общественном поприще в виде "коллективного организма". Цель их деятельности – социалистическое об-во, средство – партия К. м. л. как партия революционного действия. Эта партия не для всех. Нужны преданные идее, "фанатические люди, рискующие всем и готовые пожертвовать всем". Лавров предвидел, что в условиях жесточайшей дисциплины и необходимости

подпольной централизации возможны ренегатство, провокаторство и предательство, предупреждал против "гангрены перерождения", к-рая вовсе не обязательно начинается снизу. К партии могут примкнуть "неинтеллигентные честолюбцы". Поэтому партия должна быть бдительна против нравственной несостоятельности своих членов, обычно ведущей к политическому перерождению и предательству. Нельзя партию, считал он, "превращать в механизм для побуждений и целей одной личности". Т. обр., в концепции К. м. л. философско-исторические представления были неотделимы от конкретной политической проблематики, перерастая в непосредственную программу действий (народовольчество).

Л и т… Лавров П. Л. Исторические письма. Спб., 1870 (Философия и социология. М., 1965. Т. 2); Михайловский Н. К. Герои и толпа // Поли. собр. соч. Спб., 1911. Т. 16; Он же. Научные письма (К вопросу о героях и толпе) // Поли. собр. соч. Т. 6; Он же. Борьба за индивидуальность//Поли. собр. соч. Спб., 1912. Т. 2; Кареев Н. И. Сущность исторического процесса и роль личности в истории. Спб., 1914; Малинин В. А. Философия революционного народничества. М., 1972; Он же. История русского утопического социализма. М., 1991. Кн. 2.

В. А. Малинин

КРОПОТКИН Петр Алексеевич (27.11 (9.12). 1842, Москва -8.02.1921, Дмитров) — теоретик анархизма, философ, ученый, литератор. По происхождению князь. В 1862 г. окончил Пажеский корпус и произведен в офицеры. Пять лет прослужил в Сибири, где принял участие в ряде экспедиций по Маньчжурии и Вост. Сибири. Итогом их были ценные наблюдения и открытия (Исследования о ледниковом периоде… Спб., 1876). В 1867 г. подал в отставку, возвратился домой и поступил на физико-математический ф-т Петербургского ун-та. Продолжал заниматься географией и геологией. В 1868 г. избран членом Рус. географического об-ва. Еще в юности под влиянием классической рус. литературы (прежде всего И. С. Тургенева и Н. А. Некрасова), революционно-демократической идеологии (гл. обр. Герцена и Чернышевского), острых социальных противоречий жизни, порожденных распадом крепостничества, у К. сложились гуманистические и демократические представления. В 1872 г., в Швейцарии, знакомится с деятельностью I Интернационала, изучает новейшую социалистическую литературу, сближается с рабочими Юрской федерации, к-рая находилась под влиянием Бакунина. "Критика государственного социализма" и революционная агитация юрцев, по словам К., "неотразимо действовали" на его ум. "Мой взгляд на социализм уже окончательно установился. Я стал анархистом" (Записки революционера. М., 1966. С. 260–261). Вернувшись в Россию в том же году, вошел в народнический кружок "чайковцев". Вел революционную пропаганду, в 1874 г. арестован и заключен в Петропавловскую крепость. Через два года бежал из тюрьмы, выехал за границу и прожил там 40 лет — в Швейцарии, Франции, в Англии (с 1886). Участвовал в анархическом движении Зап. Европы, продолжал заниматься исследовательской, публицистической и издательской деятельностью (в 1893 г. избран членом Британской научной ассоциации). Во время 1 — й мировой войны принял сторону Антанты, за что подвергся критике социалистов-интернационалистов. В июне 1917 г. вернулся в Россию, тепло встреченный соотечественниками. Для К. Февральская и Октябрьская революции были закономерными явлениями истории. Позднее он обратился к населению Запада прийти "на помощь рус. революционерам", подчеркивал, что "задачи большевиков всегда были задачами и всех преданных душой делу освобождения" людей труда от социального рабства. Поддерживал отношения с различными политическими партиями (встречался и с Лениным), стремился примирить враждующие социальные движения. Умер, готовя к изданию многолетнее исследование по этике. Социальный идеал К. - безгосударственный (анархический) коммунизм, устанавливаемый сразу после победы социальной революции и гражданской войны, "если правящие классы своим слепым упрямством сделают ее неизбежной" (Там же). Непременным условием построения нового об-ва, достижения подлинной свободы и равенства является экспроприация — изъятие в общее пользование из частных рук средств производства, всего того, что "дает возможность кому бы то ни было… присваивать себе чужой труд" (Хлеб и воля. Современная наука и анархия. М., 1990. С. 64), введение справедливых принципов распределения. По К. коммунизм без государства рождается из практики на родной жизни, что и подтверждает история: первобытный род, сельская община, средневековые цехи и вольные города были, по К, созданы и управлялись народом с помощью обычного права, без государства и принятого им законодательства. Так же стара и идея анархии, встречающаяся уже в

древности у Лао-цзы и Зенона-сто-ика и развитая в новое время У. Годвином, Ж. П. Прудо-ном, М. Штирнером, Бакуниным. Признавая их заслуги в обосновании анархизма, К. разрабатывает свою версию анархической теории. В отличие от первых трех мыслителей К. признает законность и закономерность революций, в отличие от Бакунина рассматривает их в контексте развития об-ва, видя в революциях периоды ускоренной эволюции, в отличие от Прудона отрицает частную собственность и отстаивает коммунистическую идею, он критикует и отвергает штирнеровский индивидуализм. Как и его предшественники, К. не видит к.-л. положительной роли государства в развитии об-ва, считает всякую власть, даже свободно избранную, злом. Об-во, по К., - это организм, представляющий собой федерацию свободных производственных общин (коммун, коопераций), где личность, руководствуясь правилами солидарности, получает все возможности для развития. Отношения внутри общин и между ними регулируются "взаимными соглашениями", признанными обычаями и привычками. К. всегда оставался противником "государственного социализма" и диктатуры пролетариата. Обладая широкими познаниями, он стремился обосновать свою, во многом утопическую, концепцию фактами из истории и естествознания. Универсальным, "истинно научным" методом исследования эмпирического материала К. признавал индуктивно-дедуктивный метод конкретных наук, будучи уверенным, что данный метод позволяет выработать общее синтетическое мировоззрение, что пытались сделать в новое время О. Конт и Г. Спенсер. В целом он оставался сторонником позитивизма и механистического материализма. С этих позиций К. отвергал как религиозный взгляд на действительность, так и спекулятивную метафизику, называя гегелевскую диалектику средневековой схоластикой. Особенно много К. размышлял над идеей эволюции, причинами изменений в животном и социальном мире. Не отрицая дарвиновской "борьбы за существование" в природе, классов и классовой борьбы в об-ве, главный фактор прогрессивного развития в среде животных и людей он усматривал во взаимопомощи, тесно связанной с присущим им общественным инстинктом. Именно последний, по К., является источником этических норм и "всего последующего развития нравственности" (Этика. М., 1991. С. 55). Справедливость, равенство, самопожертвование во имя об-ва толкуются К. как моральные качества, способствующие укреплению солидарности людей. Внес значительный вклад в изучение Великой французской революции, одним из первых обстоятельно исследовав в ней роль "народа деревень и городов".

С о ч.: Соч.: В 7 т. Спб., 1906–1907; Собр. соч.: В 2 т. М, 1918; Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса. Пг.; М., 1919; Дневник… М.; Пг., 1923; Великая французская революция 1789–1793. М., 1979; Анархия, ее философия, ее идеи. М., 2004.

Лит.: Плеханов Г. В. Анархизм и социализм // Соч. Т. 4.1925; Белосельский З. П. А. Кропоткин. Спб., 1906; Эльцбахер П. Сущность анархизма. Спб., 1908; Ленин В. И. Государство и революция // Поли. собр. соч. Т. 33; Памяти П. А. Кропоткина. Сб. статей. Пг.; М., 1921; Петр Кропоткин. Сб. статей. Пг; М, 1922; Лебедев Н. К. П. А. Кропоткин. Биографический очерк. М., 1925; Пирумова Н. М. Петр Алексеевич Кропоткин. М., 1972; Ударцев С. Ф. Кропоткин. М., 1989; Маркин В. А. Петр Кропоткин. Иркутск, 1992; Его же. Неизвестный Кропоткин. М., 2002; Эврич П. Русские анархисты. 1905–1917. М., 2006; Сухов А. Д. Кропоткин как философ. М., 2007. Nettlau M. Der Anarchismus von Proudon zu Kropotkin (1859–1880). B., 1927.

А. П. Поляков

КРЮКОВ Дмитрий Львович (8(20).04.1809, Казань -5(17).03.1845, Москва) — философ, историк и литературный критик. После окончания Казанского ун-та и Дерптс-кого профессорского ин-та работал преподавателем лат. языка, защитил диссертацию на степень д-ра философии в Петербурге. Образование продолжил в Берлине, где познакомился с нем. классической философией и стал одним из первых ее популяризаторов в России. Осн. печатные труды К. (преимущественно на лат. и нем. языках) были посвящены истории (прежде всего истории Древн. Рима). В то же время, по свидетельству Грановского, его лекции в Московском ун-те (он читал их с 1835) пробуждали у студентов интерес к философии. В ун-те он познакомился с Герценом, выступал вместе с ним и др. представителями западничества против теории "официальной народности". В 1841 г. К. опубликовал в "Москвитянине" ст. "О трагическом характере истории Тацита" и "Несколько слов о деле драматического искусства по поводу игры Каратыгина", в к-рых обнаружил глубокое понимание эстетических проблем. Ими ограничивается список его русскоязычных публикаций, однако в

его архиве сохранились проработанные лекционные курсы, обнаруживающие его основательное знакомство с идеями Гегеля, Фихте и Шеллинга, заинтересованное и вместе критическое отношение к ним. Предметом внимания К. были прежде всего проблемы методологии исторического исследования, связи истории и философии. Отличая собственно философский подход к истории от натуралистического, свойственного нек-рым просветителям, он подчеркивал роль труда в становлении цивилизации. Не создав оригинальных произв., К. вошел в историю рус. философии как знаток римской истории, к-рую трактовал с позиций гегельянства, скорректированного критикой идей финализма истории (ее движения к конечной цели), как блестящий лектор (его сравнивали с Грановским).

С о ч.: О трагическом характере истории Тацита // Москвитянин, 1841. Ч. 2 (№ 3); Мысли о первоначальном различии римских патрициев и плебеев в религиозном отношении // Пропилеи. Сб. статей по классической древности. М., 1854. Кн. 4.

Лит.: Герцен А. И. Былое и думы. М., 1972. Ч. 4, гл. 29, 32.

И. Е. Задорожнюк

КРЮКОВ Николай Александрович (ок. 1805, Нижний Новгород – 30. 05 (11. 06). 1854, Минусинск) – один из идеологов движения декабристов, был членом Южного об-ва. За участие в восстании декабристов К. был приговорен к 20 г. каторги. Стоя на позициях республиканизма, К. изучал произв. фр. просветителей XVIII в., а также И. Бентама и Н. Макиавелли, был знаком с трудами Радищева. Он не оставил законченных трудов, но в его "Философских записях" излагаются взгляды на природу, человека, об-во и религию. К. высказывал мысль о необходимости науки о человеке, "коея цель состоит в том, чтобы доставить человечеству всевозможные благополучия", разумея под последним доступные человеческой природе блага и средства их достижения. Задачу философии в целом К. определял как "изыскание истины", в соответствии с к-рой и должна строиться общественная жизнь. Он подчеркивал, что соединение политики с нравственностью есть необходимое основание блаженства народного, религия же вовсе не служит его гарантом. В теории познания К. придерживался позиций сенсуализма и эмпиризма, признавал, что предметы окружающего мира воздействуют на нервы человека, нервы передают ощущения в мозг, а разум обобщает данные опыта. "Душа сама по себе в нас не действует, но действует лишь посредством чувств, и мы действий, собственно душе принадлежащих, не знаем и знать не можем", – писал он. Поэтому и науки должны строиться по предметам, к-рыми они занимаются, а не выводиться из общих идей. Отвергая религиозную обрядность, религиозные предрассудки, а затем и религиозное начало в морали, К. пришел к атеизму, утверждал приоритет человеческого разума в общественной жизни, воспитании. Однако в ссылке он обратился к вере, войдя в группу декабристов – "представителей христианства".

С о ч.: Избр. социально-политические и философ, произв. декабристов. М., 1951. Т. 2.

Лит.: Семевский В. И. Политические и общественные идеи декабристов. Спб., 1909; Нечкина М. В. Декабристы. М., 1975; Декабристы и русская культура. Л., 1975.

И. Е. Задорожнюк

КУВАКИН Валерий Александрович (8.05.1939, Москва) – специалист по истории рус. философии и проблемам совр. гуманизма; д-р философских наук, проф., академик-секретарь Международной академии гуманизма. Окончил философский ф-т МГУ (1967) и аспирантуру того же ф-та (1970). С 1970 г. работает на философском ф-те МГУ, с 1984 г. – в должности проф. В 1986–1992 гг. – зав. кафедрой истории философии народов СССР (с 1988 г. – кафедра истории рус. философии). Кандидатская диссертация К. – "Экзистенциализм Н. А. Бердяева и современность" (1970), докторская – "Религиозный идеализм в России эпохи империализма" (1980). К. - президент "Российского гуманистического общества" (с 1995), главный редактор журн. "Здравый смысл". К. - один из первых в советской философской литературе осуществил систематизированный анализ трудов В. С. Соловьева, Бердяева, Булгакова, Розанова, Шестова и др. рус. идеалистов кон. XIX – 1-й пол. XX в. В работах, посвященных Ленину,

проанализировал формирование и эволюцию его мировоззрения, сделал вывод о том, что диалектический материализм стал для него не только методом познания, но и отправным пунктом отношения к действительности. В кн. "Что такое философия?" (М., 1989) К. предложена метафилософская концепция, в рамках к-рой философия рассматривается в качестве целостного и динамичного теоретического, социального и исторического объекта. Разрабатывает онтологические и гносеологические проблемы светского гуманизма, формы его проявления в совр. культуре.

Соч.: Критика экзистенциализма Бердяева. М., 1975; Религиозная философия в России: Начало XX века. М., 1980; Философия Вл. Соловьева. М., 1988; Что такое философия? М., 1989; Мировоззрение В. И. Ленина. М., 1990; Личная метафизика надежды и удивления. М., 1993; Твой рай и ад. Человечность и бесчеловечность человека: Философия, психология и стиль мышления гуманизма. М.; Спб., 1998; Человечность человека: Основы современного гуманизма. М., 2005 (в соавт.); Мыслители России: Избранные лекции по истории русской философии. М., 2005; A History of Russian Philosophy: From the Tenth Through the Twentieth Centuries. In Two Vols / Ed. By V. A. Kuvakin. Prometheus Books. Buffalo. N. Y., 1993; In search of Our Humanity. Amherst, USA: Prometheus Books, 2003 (в соавт.).

В. Н. Жуков

КУДРЯВЦЕВ-ПЛАТОНОВ Виктор Дмитриевич (3(15). 10. 1828, Новоторжский у. Псковской губ. -3(15)12.1891, Москва) — философ, идейный предшественник В. С. Соловьева, богослов. Род. в семье полкового священника, с 1848 по 1852 г. учился в Московской духовной академии, был стипендиатом митрополита Платона (отсюда вторая фамилия). После смерти Голубинского возглавил кафедру философии академии. Развивая идеи Голубинского, К.-П. создал систему трансцендентального монизма. Все философские науки делятся в этой системе на три группы — в зависимости от роли в них аналитического и синтетического методов: 1) науки осн. пропедевтические, в к-рых преобладает аналитический метод, — логика, опытная психология, история философии; 2) науки составные, где преобладающую роль играет синтетический метод, — метафизика, этика с философией права, эстетика; 3) науки прикладные, в к-рых одинаково действуют аналитический и синтетический методы, — философия истории, философия религии и др. Центр системы составляет метафизика, включающая гносеологию, или учение о достоверности познания, и онтологию, или учение о сущем, о безусловно сущем или Боге (естественное богословие) и об условно сущем (космология как учение о мире физическом и рациональная психология как учение о мире духовном). Следовательно, существует мир духовный, мир физический и абсолютно совершенное существо — Бог. Заключая в себе полную истину бытия и знания, метафизика выступает основой для рационального объяснения мира физического и духовного, без нее невозможна и сама достоверность познания. Естественную потребность человеческого разума в объединении, синтезе может удовлетворить, по К.-П., лишь признание в качестве начала, объединяющего материальную и духовную стороны бытия, существа, находящегося над миром, вне мира, отличного от него. Недостаток материалистического и идеалистического монизма заключается в том, что, пытаясь преодолеть дуализм бытия, они обращались к самому этому бытию, к одной из его сторон, жертвуя при этом (вопреки сознанию и опыту) другой. Между тем существо, объединяющее бытие, не есть субстанция мировых явлений, духовная или физическая, оно должно быть мыслимо как их высочайшая творческая причина. Т. обр., вместо субстанциального монизма, к-рый лежит в основе материализма и идеализма, утверждается монизм трансцендентальный. Анализируя познавательный процесс, исходя из принципов последнего, К.-П. выделяет не только эмпирическое и рациональное познание, но и познание идеальное, имеющее своей целью отражение объективной идеальной (высшей) действительности в форме истины, добра, красоты, абсолютного совершенства. Но поскольку в результате восприятия идеальной сферы мы получаем лишь смутные идеи о ней, то необходим союз всех трех форм познания: эмпирического, рационального и идеального — и только в таком конкретном единстве возможно целостное знание, составляющее верховный идеал философии.

С о ч.: Соч.: В 3 т. Сергиев Посад, 1892–1894; Соч.: В 2 т. Сергиев Посад, 1898–1914; О единстве рода человеческого [магистерская дис] // Прибавления к творениям отцов Церкви. 1852. ч. 11,кн.4; 1853.4. 12, кн. 1–3; 1854. ч. 13,кн. 1; О единобожии как первоначальном виде религии рода человеческого // Прибавления к творениям отцов Церкви. 1857. ч. 14, кн. 3; Религия, ее сущность и происхождение [докторская дис]. М., 1871; Критический разбор

учения О. Конта о трех методах философского познания. М., 1874; Введение в философию. М., 1889.

Лит.: Введенский А. И. О характере, составе и значении философии В. Д. Кудрявцева-Платонова. Сергиев Посад, 1893; Религиозно-философская система В. Д. Кудрявцева-Платонова. М., 1997.

В. В. Ванчугов

КУКЛЯРСКИЙ Федор Федорович (1870–1923?) философ-ницшеанец. Отразил в своем творчестве обнажение противоречий и трагизм декадентского индивидуализма. Проделал путь от индивидуалиста-пессимиста к трансценденталисту, усматривающему преодоление человеческой самости в универсальном сверхсознании (подобное сочетание индивидуализма и солипсизма с трансцендентализмом встречается в философских набросках Скрябина). Нек-рые факты биографии К. известны благодаря письмам его к Розанову (1911–1913). Проживая в Сумском Посаде Архангельской губ. (работал на таможне), издает подряд 3 книги, вторая – "Последнее слово. К философии современного религиозного бунтарства" (1911) – арестовывается, а ее автор привлекается к суду за кощунство в печати. Примерно в 1912 г. К. переезжает в Петербург и проживает там, по крайней мере, до 1917 г., по протекции Розанова устроившись мелким чиновником в Управление земледелия и землеустройства. Рекомендуясь Розанову в первом письме к нему, К. пишет: "Могу без обиняков сказать, что я – ярый противник христианства и, пожалуй, Христа, но не знаю, насколько моя платформа близка к Вашей". Осн. кредо опальной книги К., написанной в виде афоризмов в подражание Ницше, выражено в последнем афоризме: "Каково же последнее слово человеку? Что ж! Если ты так хочешь его услышать, то оно, – это маленькое словечко, давно уж ищет открытых ушей: "сгинь!" От отрицания ценности мира (А. Шопенгауэр, Э. Гартман) к отрицанию ценности человека (М. Штирнер, Ф. Ницше, К. Н. Леонтьев) – такова, по мнению К., главная тенденция развития совр. философии. Интерес к Леонтьеву связан с представлением о нем как о мыслителе, "сатанизировавшем" христианство, однако в отличие от большинства критиков К. видит в этом его заслугу. Леонтьев, по его оценке, задавшись целью достичь чистоты веры, верует в существо, враждебное Богу (Гл. "Ф. Ницше и К. Леонтьев как предатели человека" из кн. "Осужденный мир (Философия человекоборческой природы)", 1912). В Розанове К. видел продолжателя Леонтьева, поскольку он "сатанизирует" христианство "путем апелляции к натуральным родовым инстинктам человека". Последующие работы К. свидетельствуют о более серьезном знакомстве его с совр. философией. В кн. "Философия культуры" (1917) он выдвигает идею синтетической логики, к-рая создается философским сознанием, противопоставленным инстинкту и воле, омертвляющим мир в категориях непротиворечивой аристотелевской логики. Если науке, по К., свойствен "абсолютистический" взгляд, то метод философии – "релятивистический", постоянно созерцающий шаткость и условность абсолютов. "Обратная" (синтетическая) логика призвана возвести противоречивость и антиномизм философского познания в ранг закона. Непримиренность противоречий в мысли и в жизни (утверждение предполагает отрицание, бытие – небытие) требует выработки трагического миропонимания: противоречие между научным, философским и религиозным взглядами на мир должно быть включено в каждую из областей познания. В рус. художественной и литературной традиции К. видит высший опыт "трагического миропонимания", к-рый олицетворяется "пламенеющими образами и идеями Ивана Карамазова Достоевского, "Демона" Врубеля и "Мистерии" Скрябина". К. разделяет леонтьевскую интуицию близости гибели Европы под тяжестью культурных сокровищ и создания самобытного рус. культурного типа. Проблема преодоления человека остается и в этой книге, но постольку, поскольку совр. человек "довлеет себе и чужд касаний мирам иным". Идеал обретения подлинной индивидуальной свободы К. связывает с приобщением "я" человека к "я космическому". Кн. "Критика творческого сознания (Обоснование антиномизма)" (1923) знаменует возвышение внутреннего созерцания над понятийной рефлексией и перемещение акцента в идее преодоления человека в план трансцендентализма, универсализации сознания. К. заявляет о необходимости расширения индивидуально-логического поля зрения до всеисчерпывающей полноты кругозора универсального субъекта; индивидуальное сознание преодолевает свою человеческую ограниченность, принимая аксиоматические основания синтетической логики. К. посвящает отдельную главу рассмотрению феноменологии Гуссерля, но видит слабую сторону понимания им эйдетической интуиции в его "платонизме", в ограничении объектов этой интуиции одной "сущностью" и "абсолютным бытием", что, по его мнению, сужает подлинный объем интуиции. На контртитуле этой

последней книги К. указаны подготовленные к печати его труды: "Искания и достижения (Путь к творческому всемогуществу)", "Отблески" (Сборник философских и публицистических статей), "Книга о России (Размышления)", однако об их выходе в свет, а также о судьбе архива К. сведений нет.

С о ч.: Философия индивидуализма. Спб., 1910; Последнее слово. К философии современного религиозного бунтарства. Спб., 1911; Осужденный мир (Философия человекоборческой природы). Спб., 1912; Философия культуры. Идеалы человеческой культуры в свете трагического миропонимания. Кн. 1: Культура и познание. Пг., 1917; Критика творческого сознания (Обоснование антиномизма). Ч. 1 // Труды Философского общества при Государственном институте народного образования. Чита, 1923. Т. 1; К. Леонтьев о "среднем европейце" // Новое время. 1912. 6 окт.; Рец. на кн.: Памяти К. Н. Леонтьева: Литературный сборник. Спб., 1911 //Логос. 1912–1913. Кн. 1–2.

А. П. Козырев

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ – целостные совокупности характерных элементов духовной и материальной жизни этноса, проявляющиеся в религии, социально-экономических, политических и др. отношениях. Осн. подходы к их выделению были заложены славянофилами. Концепцию К.-и. т. Сформулировал Дянылевский. Согласно славянофилам, главные особенности общественной жизни, исторические судьбы народов обусловливаются верой, а не материальными факторами. Эти идеи нашли отражение в работе Хомякова "Записки о всемирной истории", в его концепции иранства и кушитства. Хомяков выявил также особенности двух К.-и. т. – европейского, определяющегося католицизмом и протестантизмом, и славянского, обусловленного православием. Рассматривая православную Россию как наиболее высокий образец духовности, славянофилы подвергали критике мн. ценности европейского К.-и. т. Но вместе с тем они призывали к заимствованию у просвещенной Европы всего того, что может быть полезным для России и славянства, и прежде всего "материальных результатов ее цивилизации" (Самарин). Данилевский отрицал возможность существования единой мировой цивилизации. Цивилизация для него – лишь последний этап (вслед за этнографическим (племенным) и государственным этапами) развития каждого К.-и. т. После этнографического (около 1 ООО лет), государственного (400 лет), цивилизационного (50-100 лет) этапов творческая активность народа иссякает и К.-и. т. впадает или в "апатию отчаяния", или в "апатию самодовольства" и гибнет. В хронологическом порядке Данилевский установил следующие существовавшие ранее К.-и. т.: египетский, китайский, ассировавилоно-финикийский, халдейский (древнесемитический), индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, новосемитический (аравийский). Кроме того, он выделял два американских К.-и. т. – мексиканский и перуанский, к-рые не закончили своего развития, т. к. погибли "насильственной смертью". Действующими же типами во 2-й пол. XIX в. является романо-германский (европейский) и зарождающийся вост. – славянский. Тем самым Данилевский отвергал деление истории на древнюю, среднюю и новую. Бесконечный прогресс любой из цивилизаций, утверждал он, – одна из "самых высочайших нелепостей, когда-либо пришедших в человеческую голову". Поступательное историческое развитие не прекратится только в том случае, если, дойдя в одном направлении до предела, люди пойдут вновь новым путем, но уже в др. направлении. В известной мере склоняясь к теориям исторического круговорота, Данилевский полагал, что ни один из К.-и. т. не может претендовать на то, что он представляет высшую точку мирового развития человечества. Вместе с тем он подразделяет К.-и. т. на уединенные, к-рые не передают плоды своей деятельности, и преемственные, способные подготавливать почву для развития последующих К.-и. т. Воздействие преемственных К.-и. т. определяется им как пересадка, прививка и удобрение. Пересадка обычно осуществляется посредством колонизации. Народ, подвергнувшийся прививке, превращается в средство для чужеродного К.-и. т. Удобрение же, напротив, способствует развитию и того народа, к-рый удобряет, и того, к-рый удобряется. Но, знакомясь с ценностями др. К.-и. т., новый тип может заимствовать только то, что "стоит вне сферы народности". Каждый К.-и. т. должен создавать свои собственные основы самостоятельно. "Дух", "природа" народов не заимствуется, ибо в противном случае они усваивают чужую культуру, утрачивая собственную. А это означает обречь себя на подражательность, признать бессмысленным свое историческое прошлое и будущее. Данилевский писал, что слово "Европа" имеет не географический, а культурно-исторический смысл."…Европа есть сама германо-романская цивилизация. Оба эти слова – синонимы" (Россия и Европа. М., 2003. С. 79). Европейская цивилизация всегда стремилась к навязыванию

своего образа мыслей, часто – насильственным образом. Подвергая критике западников, Данилевский утверждал, что они под общечеловеческой цивилизацией понимают то, что получило развитие на Западе, т. е. противопоставляют рус, славянскому европейскую цивилизацию. Последняя, по его словам, уже оставила позади фазис плодоношения, обилия цивилизационных результатов, что свидетельствует о скором ее конце. На смену ей должна прийти зарождающаяся славянская цивилизация. Характеризуя ее, Данилевский прежде всего подчеркивал, что она лишена агрессивного содержания. В ней общенародный элемент доминирует над личным, индивидуальным, ибо характер ряда славянских народов сформировался под влиянием православия, воспитавшего у них покорность, почтительность и т. д. Однако эта цивилизация только формируется. Поэтому у России лишь два пути: или вместе с др. славянами образовать всеславянскую цивилизацию, или полностью утратить свое культурно-историческое значение. Объединенной Европе (европейскому К.-и. т.) может противостоять только объединенное славянство (славянский К.-и. т.). Концепция К.-и. т. Данилевского в кон. XIX в. явилась предметом полемики, развернувшейся на страницах мн. книг и журналов (К. И. Леонтьев, В. С. Соловьев, Страхов и др.). В XX в. она оказала заметное влияние на взгляды О. Шпенглера, А. Тойнби, Гумилева).

Л и – [..Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Спб., 1871; М, 2003; Леонтьев К. Н. Собр. соч. М., 1912. Т. 5–7; Самарин Ю. Ф. Соч. М. 1877. Т. 1; М, 1911. Т. 12; Хомяков А. С. Поли. собр. соч.: В 8 т. М., 1904–1906; Он же. Соч.: В 2 т. М., 1994; Бажов С. И. Философия истории Н. Я. Данилевского. М., 1997; Пушкин С. Н. Историософия русского консерватизма XIX века. Н. Новгород, 1998; Султанов К. В. Социальная философия Н. Я. Данилевского: конфликт интерпретаций. Спб., 2001.

С. Н. Пушкин

КУНИЦЫН Александр Петрович (1783, с. Кой Кашинского у. Тверского наместничества -1(13).07.1840, Петербург) – социальный мыслитель, правовед. Получил образование в Петербургском педагогическом ин-те, Гейдельбергском и Гёттингенском ун-тах. С 1811 г. – адъюнкт-проф. в Царскосельском лицее, где его лекции слушал Пушкин, а также будущие декабристы. В 1817–1821 гг. – проф. петербургского Главного педагогического ин-та, преобразованного впоследствии в ун-т. В 1840 г. – директор Департамента духовных дел. Социологические и правовые взгляды изложены в работах "Изображение взаимной связи государственных сведений" (1817), "Право естественное" (ч. 1–2, 1818–1820), в курсах лекций в ун-те и лицее. Развитие человека, считал К., имеет своим началом его "естественное состояние", к-рое затем сменяется общественно-государственным. Причем основой появления государства является духовная (разумная) сторона "природы человека", именно благодаря ей заключается общественный договор, целью к-рого становится охрана свободы человека. Разум призван руководить чувственной природой человека с помощью "нравственной философии", формулирующей законы по охране его свободы. Нравственная философия порождает нравоучение, в к-ром излагаются "законы внутренней свободы", и нравоучение, в к-ром "предлагаются законы внешней свободы или законы права". Вся эта конструкция создается К. для обоснования необходимости и правомерности свободы и неправомерности угнетения человека человеком: "Сохранение свободы есть общая цель всех людей, которую могут они достигнуть только соблюдением взаимных прав и точным исполнением обязанностей". По К., все, что препятствует человеку быть свободным, подлежит "механическому принуждению", т. е. насильственному устранению, как нарушающее "закон разума". По той же причине осуждаются и международное насилие, войны, колониализм. Различая равенство "естественное" и "политическое", К. различал и право "первоначальное" и "производное"; первое определяется природой человека, второе – общественными законами. Признавая частную собственность священной и неприкосновенной, К. не распространял этот принцип на право владения др. людьми: "никто не может приобресть права собственности на другого человека ни противу воли, ни с его на то согласия; ибо право личности состоит в свободе располагать самим собою". К. осуждал "ужасы революции", склоняясь в своих политических симпатиях в сторону конституционной монархии. Кн. К. "Право естественное" была изъята как противоречащая "истинам христианства". Характерен отзыв о ней гонителя прогрессивных университетских профессоров Д. П. Рунича: "вся книга есть не что иное, как пространный кодекс прав, присвояемых какому-то естественному человеку, и определений, совершенно противоположных учению Св. Откровения. Везде чистые начала какого-то непогрешающего разума

признаются единственно законною поверкой побуждений и деяний человеческих".

С о ч.: О вкусе // Соч. студентов Спб. Пед. ин-та по части эстетики. Спб., 1806; Право естественное. Спб., 1818–1820. Ч. 1–2; Энциклопедия прав // Избр. социально-политические и филос. произв. декабристов. М., 1951. Т. 1. С. 591–654.

Л и т.: Смирнов Ф. Н. Мировоззрение А. П. Куницына // Вестник МГУ. Сер. 8. 1963. № 5.

В. И. Коваленко

КУРАЕВ Вячеслав Иванович (15.02.1939, Саратов) – специалист по теории познания, методологии и философии науки, философии религии и истории рус. философии. Окончил философский ф-т МГУ (1963), кандидат философских наук. В 1963–1967 гг. – научный сотрудник Ин-та философии АН СССР, в 1967–1973 гг. – редактор журн. "Вопросы философии"; затем работал редактором-консультантом в журн. "Проблемы мира и социализма" (Прага). В 1978–1988 гг. – ученый секретарь Президиума АН

СССР по общественным наукам; одновременно был зав. отделом в ИНИОН АН СССР. В 1988–1992 гг. – зав. редакцией литературы по философии Издательства политической литературы. С 1993 г. – старший научный сотрудник Ин-та философии РАН. Одновременно много лет преподавал философию в ряде вузов Москвы, в т. ч. в 1994–1998 гг. читал спецкурс по истории рус. философии на философском ф-те МГУ. Принимал участие в подготовке к изданию трудов рус. и зарубежных мыслителей, книг по философии, социологии и религиоведению. До сер. 70-х гг. научные интересы К. концентрировались на исследовании предпосылок и механизмов нового знания в науке, взаимосвязи содержательного и формального, точности и адекватности (истинности) в развитии научного познания. Под этим углом зрения анализируются проблемы историзма логической культуры мышления, соотношения относительного и абсолютного, прерывного и непрерывного, объективного и субъективного в познании, природы научных революций и др. Акцент здесь делается на сложном взаимодействии и взаимодополнении содержательных и формальных методов исследования при ведущей роли первых, на познавательных возможностях и внутренней ограниченности формальных методов. В работах, посвященных проблеме точности знания, им предложена типология видов точности; он выделяет метрическую, логико-математическую, семантическую и гносеологическую точность. С нач. 90-х гг. научные интересы К. концентрируются на вопросах истории рус. философии и философии религии, прежде всего на выявлении своеобразия религиозного опыта и религиозной веры как гносеологических феноменов, взаимосвязи религиозной веры с философским и научным знаниием. Он полагает, что несовместимость веры с научным и философским знанием сильно преувеличена; действительные взаимоотношения веры и знания носили и носят более сложный характер: вера и знание не только принципиально отличны друг от друга, но и обладают немалым числом свойств, существенно сближающих их друг с другом. Особое внимание он уделяет исследованию творчества А. И. Ильина и Франка, а также М. М. Бахтина, Лосева, Мамардашвили и др. К. опубликовал серию аналитических обзоров, посвященных осмыслению опыта постановки и анализа фундаментальных проблем в ходе исторического развития отечественной философской мысли XVIII–XX вв. – теории познания, онтологии, философии религии и др. Он является автором большого числа статей в "Философском словаре" (7-е изд. – М., 2001), словаре "Русская философия" (М., 1995; 1999), словаре "Эпистемология и философия науки" (М., 2007), а также ряда статей в энциклопедии "Русская философия" (см. наст, изд.: Вера, Всеединство, Теория познания, Философия религии и др.).

Соч.: Содержание и форма // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5; Логическая экспликация понятий и философское исследование // Философия. Методология. Наука. М., 1972; Диалектика содержательного и формального в научном познании. М., 1977; Материалистическая диалектика и рост знания // Вопросы философии. 1982. № 4; Рефлексия и философское исследование // Там же. 1986. № 6; Точность, истинность и рост знания. М., 1988; Философ волевой идеи // Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1992; Религиозная вера и рациональность: Гносеологический аспект (в соавт.) // Исторические типы рациональности. М., 1996. Вып. [.(перепечатано в кн.: "Рациональность на перепутье". М., 2000. Т. 1; Философия духовного опыта И. А. Ильина // История русской философии. М, 2001; 2007; Система теокосмического всеединства С. Л. Франка // Там же; Философия и религия /У Философия / Под

В. И. Метлов

КУРБСКИЙ Андрей Михайлович (ок. 1528 – май 1583, м. Миляновичи близ Ковеля, Литва) – мыслитель, писатель, переводчик. К. происходил из рода Смоленско-Ярославских князей и по женской линии был в родстве с царским домом. С 1549 по 1564 г. находился на царской службе, затем бежал в Литву. В молодости К., по всей видимости, был связан с московскими книжниками и получил широкое образование. Особенно большое влияние на него оказал Максим Грек, к-рого он называл своим учителем. К. приписывается даже авторство одного из "Сказаний о Максиме Греке". Число соч. московского периода было невелико: три письма к старцу Псково-Печерского монастыря Вассиану Муромцеву, "Ответ о правой вере Ивану многоученому", два "Жития Августина Гиппонского". К. был последовательным приверженцем православной ортодоксии и активным борцом с латинскими и еретическими влияниями. Он всегда выступал против надвигающейся церковной унии и написал даже компилятивную "Историю о восьмом соборе" с откровенными выпадами против папства. Т. наз. "литовская переписка" (с литовскими сторонниками православия) с ее антилатинским и антиреформаторским пафосом входит в "Сборники Курбского". Находясь в Литве, К. начал свою знаменитую переписку с Иваном Грозным, в к-рой нашли отражение его политические и отчасти историософские взгляды. Заключительным итогом этой переписки можно считать соч. К. "История о великом князе Московском" (1573). В своем имении Миляновичи К. организовал скрипторий, где переводились и переписывались соч. отцов вост. церкви. Уже в преклонном возрасте К. начал изучать лат. язык и сам занялся активной переводческой деятельностью по особой программе, сформулированной в предисловии к "Новому Маргариту". Им было переведено содержащее основы вост. православия соч. Иоанна Дамаскина "Небеса" ("Источник знания"), дополненное др. его соч. К. написал к нему предисловие. Особое внимание обращает на себя перевод соч. "О силлогизме" Иоганна Спангенберга, к-рый был учеником М. Лютера. Этот перевод К. играл своеобразную роль дополнения к переводам из Иоанна Дамаскина и свидетельствовал об интересе его к "внешней философии" как необходимом элементе христианской образованности. Общим итогом религиозно-философской характеристики К. можно считать тот факт, что в борьбе с католицизмом и протестантизмом он обратился к уже существующей в недрах рус. культуры философской традиции неоплатонизирующего аристотелизма, подкрепленного авторитетом философствующего богословия Иоанна Дамаскина.

С о ч.: Переписка с Иваном Грозным: Сказания князя Курбского. Спб., 1868; История о великом князе Московском. М… 1868; Соч. Т. 1 (Соч. оригинальные). Спб., 1914.

Л и т.: Иванцов Н. Д. Жизнь князя Курбского в Литве и на Волыни. Киев, 1849. Т. 1–2; Гаврюшин Н. К. Научное наследие А. М. Курбского // Памятники науки и техники, 1984. М., 1986; Словарь книжников и книжности Древней Руси. М., 1988. Вып. 2 (2-я пол. XIV–XVI вв.), ч. 1.

А. И. Абрамов

КУРИЦЫН Федор Васильевич (XV в.) – политический деятель, дипломат, один из лидеров реформационного движения в России 2-й пол. XV в., т. наз. ереси жидов-ствующих. Был прекрасно образован, служил дьяком и по посольским делам. Участвовал в нескольких успешных и важных для Московского государства дипломатических миссиях. В 1436 г. вернулся в Москву из крымского плена. Вокруг него образовался кружок единомышленников, разделявших еретические с т. зр. официального православия взгляды. Ереси сочувствовали сын Ивана III Иван Иванович, митрополит Зосима и, в определенной степени, сам Иван III. Признавая авторитет Ветхого и Нового Заветов, К. отвергал святоотеческие предания и основанный на них ин-т монашества. Главным источником истины и мудрости считал пророческое откровение. В "Лаодикийском послании" пишет о самовластии человеческой души, для к-рой вера, "страх Божий" являются "заградой", т. е. ограничением ее произвола. В "Написании о грамоте" утверждает, что грамота – это дарованный Богом неоскудеваемый источник знания, искореняющий невежество, дающий возможность понимания прошлого и настоящего, возможность предвидеть будущее. В разуме – подлинная сила человека. Разумный человек – это образ Божий и Его подобие. К., очевидно, постигла та же участь, что и всех

еретиков: он вынужден был сойти с политической арены и был либо сожжен, либо бежал за границу. После 1500 г. о его судьбе ничего не известно.

Соч.: Лаодикийское послание // Памятники литературы Древней Руси. 2-я пол. XV в. М., 1982.

Лит.: Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике кон. XV – нач. XVI в. М.; Л., 1960.

Е. Н. Бутузкина

КУТНЕВИЧ Василий Иванович (1786, с. Гладково Мо-гилевской губ. – 1865) – представитель духовно-академической философии, первый проф. философии пореформенной Московской духовной академии, основатель школы "философствующего теизма". По окончании Мо-гилевской семинарии в 1804 г. поступил в Александро-Невскую академию. С 1808 г. – учитель философии в Могилевской семинарии, преподавал также математику и нем. язык. В 1814 г. закончил преобразованную Санкт-Петербургскую духовную академию со степенью магистра. С 1816 по 1824 г. – проф. философии Московской духовной академии. Понятие философии, по К., определено самой сущностью человеческой природы: "Природа человеческая двояка: телесная и духовная, поелику же философия есть произведение свободной мысли человеческой, то, когда говорим о философии, мы должны обратиться к чисто духовной природе человека". Из природы человека К. выводит 4 задачи, к решению к-рых стремится человек в силу наличия у него разума: 1) что такое я, или мир субъективный? 2) что такое не я, или мир объективный? 3) какая первая или высшая причина этих миров? 4) что мне должно делать? что я могу знать? В этих задачах К. усматривает сущность ("materia") философии, к-рая разделяется им на теоретическую и практическую. Первая включает в себя логику, имеющую своим предметом саму способность мышления; метафизику, дающую систему познаний о Боге, мире, душе из начал самого разума; и опытную психологию, исследующую предметы, "поколику они представляются чувствам". Несмотря на большую роль философии в познавательной жизни человека, человеческий разум, осуществляющий познание, имеет определенные пределы, его деятельность не распространяется на предметы Откровения. Признавая наличие у человека способности к "чувственным впечатлениям", К. выделяет 2 вида познания в смысле способности человека к образованию "двух типов познаний" – опытных (a posteriori), имеющих своим источником "впечатления предметов на чувственные органы", и умственных (a priori), происходящих из одного только разума. В то время как опытные понятия случайны и зависят от чувственного восприятия, умственные познания по своему происхождению (но не по времени образования) предшествуют всякому опыту, "их извлекает разум из самого себя, поэтому их главный характер – необходимость и всеобщность". Отношения между опытными и умственными понятиями К. определял следующим образом: собрание сведений человек заимствует из опыта, подводит их к действию познавательной способности – рассудку, к-рый путем их сравнения, отвлечения и ассоциации приводит в единство сознания и образует общие понятия, а разум сравнивает эти понятия с своими идеями и из начал объясняет возможность самого бытия. К. не создал оригинальной философской системы, однако именно его лекции дали общее направление преподавательской и творческой деятельности проф. философии МДА и тем самым положили начало "школе верующего разума", составляющей ядро духовно-академического философствования.

Соч.: Вступительная лекция по философии // Прибавления к Творениям Святых Отцов. 1864. ч. 23; О религии патриархов до закона живших и о пользе и важности церковной истории. Спб., 1807.

Лит.: Смирнов С. К. История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). М., 1879; Цвык И. В. Духовно-академическая философия в России XIX в. М., 2002.

И. В. Цвык

Л

ЛАВРОВ Петр Лаврович (2(14).06.1823, с. Мелехове Псковской губ. -25.01(6.02). 1900, Париж) – теоретик рус. народничества, чьи "Исторические письма" идейно вдохновили движение ""в народ"", развернувшееся среди интеллигенции в 1870-х гг. Л., сын артиллерийского офицера в отставке, в

1842 г. окончил Артиллерийское училище в Петербурге. Вплоть до 1866 г. был на военной службе (дослужился до полковничьего чина). Преподавал математику и историю науки в различных военных учебных заведениях Петербурга. Одновременно Л. интенсивно изучал философию и начиная с 1858 г. опубликовал серию философских работ, принесших ему известность. Из-за сотрудничества с об-вом "Земля и воля" он был арестован (1866) и сослан в Вологду (1867). В 1870 г. Л. бежал в Зап. Европу, где стал видным деятелем международного социалистического движения. Он был выразителем особой формы позитивизма, возникшей в России во 2-й пол. XIX в., к-рую называл "антропологизмом". Несогласное со всеми разновидностями метафизики (как материалистической, так и идеалистической), это мировоззрение соединялось с отстаиванием первостепенного значения человеческого сознания как важнейшего объекта научного исследования и руководящего начала нравственной и общественной деятельности. Философские взгляды Л. формировались не под влиянием О. Конта (он не был знаком с его работами вплоть до сер. 1860-х). На них сказалось его увлечение естественными науками, соединенное с широким изучением истории философии, в особенности идей И. Канта, Гегеля, В. Кузена, неокантианца Ф. А. Ланге, младогегельянцев А. Руге и Л. Фейербаха. Неприятие метафизики Л. проявляется в его ранних работах (1858–1861), в к-рых он отвергает материализм, считая его доктриной, претендующей (как и идеализм) на внеопытное познание сущности вещей, поскольку, по его мнению, центральные понятия материализма – сила и материя – невыводимы из эмпирического наблюдения. Ссылаясь на Канта, Л. считал, что человеческому сознанию доступны только явления, они не содержат в себе никаких свидетельств, указывающих на их связь, причинную или следственную, с к.-л. сущностным бытием. Вместе с тем (в отличие от представителей крайних форм эмпиризма) Л. считал, что сфера явлений не исчерпывается явлениями, доступными чувственным ощущениям, а включает в себя исторические факты и явления сознания. Хотя последние два рода явлений и не могут изучаться методами естественных наук, тем не менее они выступают необходимыми компонентами человеческого опыта, причем духовные явления имеют для человека первостепенное значение, поскольку никакой опыт невозможен вне сферы сознания. Согласно Л., изучение явлений сознания входит в компетенцию субъективного метода, по сути метода самонаблюдения. Через самонаблюдение личность открывает для себя моральные императивы и убеждается в том, что существует свобода воли, с помощью к-рой и осуществляется их реализация. Идеалы, раскрываемые субъективным методом, составляют основание этической теории Л., а также его философии истории и социальной философии. Разрабатывая этику совершенствования личности, Л. утверждал, что каждое действие человека исходит из первоначального стремления к удовольствию; однако познание и особенно творчество, реализуя этот первоначальный импульс, выводят человека за пределы простого поиска наслаждения, преобразуют его в императив, или долг, воспринимаемый людьми как возложенную на них обязанность. Особое значение для личности имеет вырабатываемый ею идеал личного достоинства как необходимость физического развития, совершенствования своего сознания и характера. Но, стремясь к этому идеалу, личность вступает в контакт с др. индивидами и посредством чувства справедливости, неискоренимо присутствующего в сознании, приходит к признанию их достоинства и права на развитие. Понятие справедливости является краеугольным камнем этической теории Л.; именно чувство справедливости есть основа соблюдения права на уважение и развитие для каждого человека. Все остальные права и обязанности, возникающие в межличностных отношениях, определяются этим исходным правом. В своей наиболее значительной работе "Исторические письма" Л. саму цель истории определяет как достижение физического, нравственного и интеллектуального совершенства личности. Достижение исторического прогресса, по Л., возможно в результате реорганизации социальных ин-тов, продуманной т. обр., чтобы создать все условия для развития личности. Критически относясь к отжившим социальным формам, не соответствующим человеческим потребностям, действуя в направлении их изменения или обновления, люди тем самым движут вперед историю, превращают культуру в цивилизацию. Но не каждый способен к такой деятельности; только тот, кто обладает возможностями для совершенствования своего интеллекта и энергией для осуществления социального переустройства, может считаться творцом цивилизации. Л. полагал что на эти критически мыслящие личности возложено настоящее бремя – осуществлять исторический прогресс; таков их моральный долг перед народом – огромной массой страдающих тружеников, благодаря к-рым критически мыслящее меньшинство располагает свободным временем и достигает высокого нравственного развития. В своей социальной и политической философии Л. и его последователи-народники были привержены демократическому социализму как форме организации об-ва, наилучшим образом обеспечивающей цель

исторического прогресса – развитие личности. Применительно к России они разрабатывали особую форму социализма – аграрный социализм, основанный на таких традиционных ин-тах, как община и артель. Для осуществления социалистического преобразования об-ва, подчеркивал Л., необходима соответствующая политическая деятельность; в своих "Исторических письмах" он представил рус. радикалам проект создания организованной политической партии. Оказавшись за рубежом, Л. всецело посвятил себя организации революционной деятельности. Его учение подчеркивало поначалу необходимость кропотливой подготовки и пропаганды; впоследствии, однако, он примирился с революционным терроризмом и стал сотрудничать с организацией "Народная воля". Его взгляды на государство были во многом анархистскими, однако он не соглашался с М. А. Бакуниным относительно необходимости немедленного разрушения государственного аппарата. Так же, как и К. Маркс, он считал, что государство является полезным временным оружием в руках революционеров; однако он опасался той концентрации власти, к-рая сосредоточена в государстве, и выступал за возможно более быстрое устранение государства после революции. Л. представлял социалистический мир будущего как соединение автономных общин, из к-рых в случае необходимости образуются свободные федерации. В своих поздних социалистических взглядах, близких взглядам Маркса, Л. больше внимания уделял классовым конфликтам и процессу производства, но вместе с тем никогда полностью не соглашался с марксистским взглядом на историю и общественное развитие. Он сохранил свой моралистический и индивидуалистический подход с его акцентом на развитие свободной деятельности критически мыслящей личности. Л. не был сторонником фаталистического истолкования законов социального развития, считая их законами вероятностными и связанными с влиянием моральных факторов.

С о ч.: Задачи понимания истории. Спб., 1903 (псевд. С. С. Арнольди); Собр. соч. М., 1917–1920; Избр. соч. на социально-политические темы: В 4 т. М., 1934–1935; Философия и социология. Избр. произв.: В 2 т. М., 1965.

Л и т.: Книжник-Ветров И. С. П. Л. Лавров. М., 1930; Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Идеологи русского народничества. Л., 1966; Богатое В. В. Философия П. Л. Лаврова. М., 1972; Пантин И. К. Социалистическая мысль в России: переход от утопии к науке. М., 1973; Володин А. И., Итенберг Б. С. Лавров. М., 1981; Антонов В. Ф. Революционное творчество П. Л. Лаврова. Саратов, 1984; Scanlan J. P. Peter Lavrov: An Intellectual Biography // Lavrov P. L. Historical Letters. Berkely and Los Angeles, 1967; Pomper Ph. Peter Lavrov and the Russian Revolutionary Movement. Chicago, L., 1972.

Дж. П. Скенлен (пер. с англ. М. А. Маслина)

ЛАМАНСКИЙ Владимир Иванович (26.06(8.07). 1833, Петербург – 9.11 (22.12). 1914, Петербург) – историк, создатель исторической школы рус. славистов, отстаивавшей славянофильские и панславистские идеи, академик (с 1899). Учился на историко-филологическом ф-те Петербургского ун-та. За студенческое соч. о языке "Русской Правды" награжден серебряной медалью. По окончании ун-та служил в Губернском правлении, Публичной библиотеке, Государственном архиве Министерства иностранных дел. В результате публичной защиты диссертации (1860) "О славянах в Малой Азии, Африке и Испании", удостоенной Демидовской премии Академии наук, Л. получил степень магистра. В 1865 г. стал доцентом, а с 1871 г., после защиты докторской диссертации "Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе", – проф. Петербургского ун-та по кафедре славянской филологии. Преподавал также в Петербургской духовной академии и Академии Генерального штаба. Долгое время Л. работал в Рус. географическом об-ве (секретарь, председатель этнографического отделения). Основал журн. "Живая старина" (1890), редактором к-рого был до 1912 г. Л. - один из организаторов Славянского съезда в Москве (1867), петербургского отделения Московского Славянского комитета, преобразованного в 1876 г. в Славянское благотворительное об-во. Начиная с вызвавшей общественный резонанс статьи в "Современнике" "О распространении знаний в России" (1857) Л. своими трудами стремился способствовать развитию "самопознания и самосознания русского народа". В 60-70-е гг. он прокомментировал многочисленные архивные документы и материалы по политической и культурной истории XVIII в., события к-рой оценивал сквозь призму борьбы "рус." и "нем." элементов во внутренней и внешней политике России. Ряд работ посвятил Ломоносову, редактировал академическое издание его трудов. В работе "Славянское житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и исторический источник" (1903–1904) он предпринял пересмотр ряда ключевых вопросов истории славянства в IX в.

Рассматривая обстоятельства т. наз. хазарской миссии славянских просветителей Константина Философа и Мефодия, Л. доказывает, что это была рус. миссия, в результате к-рой состоялось крещение Руси. В докторской диссертации он выдвинул теорию о греко-славянском мире как объекте самостоятельного исторического изучения, подверг критике воззрения зап. ученых на славянство и Россию как на нечто низшее по сравнению с романо-германскими народами, предсказал "близкую борьбу России с новой Германской империей, когда последняя благополучно окончит свои дела на Романском Западе". Развернутое обоснование взгляды Л. получили в трактате "Три мира Азийско-Европейского материка" (1892) – о германо-романском, греко-славянском и азиатском "мирах культурного человечества, имеющих географические, этнографические и культурные основы самостоятельного бытия". Известное строение континента, условия морских берегов, климат производят первоначальные группировки на нем человечества. Эти группы развивают оригинальные цивилизации. Цивилизации, наслаиваясь на известных территориях, создают 3 крупных типа – "миры", "средний" из к-рых – "не настоящая Европа и не настоящая Азия". Естественным постоянным центром культурно-географического и политического тяготения этого разнообразного в этнографическом отношении мира площадью св. 24 млн км2 является Российская империя. Азиатская граница России большей частью совпадает с границей между Азией и "средним миром" (к-рую, т. обр., Л. отодвигает далеко на восток от Уральского хребта), а граница последнего – с "собственно Европой" (романо-германским миром) идет от Данцига (Гданьска) на Триест и дальше, обозначая территории Вост. Европы, Греции, Турции (включая Константинополь), приморья Сирии и Малой Азии, а также Кавказа, населенные славянскими и "древнехристианскими" народами. Миры, географически смежные друг с другом, входят во взаимные столкновения. Со 2-й пол. XIX в. претензию на культурно-политическую гегемонию в Европе предъявила Германия, желая одновременно задавить и греко-славянский мир. Поэтому, считал Л., мировой кровавый конфликт неизбежен. Евразийские геополитические построения Л. дополняет идея деления России на 13 особых антропо-политико-географических зон ("Набросок плана будущего Русского этнографического музея", 1901), предвосхитившая теоретические разработки его ученика В. П. Семенова-Тян-Шанского, вместе с к-рым он участвовал в многотомном издании "Россия. Политико-географическое описание нашего отечества" (1899–1914). Геополитические идеи Л. оказали заметное влияние на формирование ряда положений евразийства. Нек-рые идеи "политико-географической" концепции Л. (идея "срединности", тезис о "молодых и старых культурах", положение о роли коммуникаций в цивилизационном процессе и др.) перекликаются с высказанными позже идеями Ф. Ратцеля, И. Парча, Ф. Наумана, Х. Макиндера, к-рых принято называть классиками геополитики.

С о ч.: О распространении знаний в России. Спб., 1857; О славянах в Малой Азии, Африке и Испании. Спб., 1859; Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношениях. Спб., 1865; Об историческом изучении Греко-Славянского мира в Европе. Спб., 1865; Три мира Азий-ско-Европейского материка. Спб., 1892 (2-е изд. – Пг., 1916); Славянское житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. Критические заметки. Пг., 1915.

Л и т.: Драганов П. Д. Библиография учено-литературных трудов В. И. Ламанского и материалов для его биографии // Новый сб. ст. по славяноведению, составленный и изданный учениками В. И. Ламанского при участии их учеников по случаю 50-летия его учено-литературной деятельности. Спб., 1905; Гудков А. Д. Футурологический аспект творчества В. И. Ламанского // SCHOLA – 2001. М., 2001; Гудков А. Д., Ширинянц А.А. Политическая мысль России. Творческие портреты: Владимир Иванович Ламанский // Вестник Московского ун-та. Серия 12: Политические науки. М., 2001. № 1; Грот К. Я. В. И. Ламанский. Пг., 1915; Лаптева Л. П. В. И. Ламанский и славянская тема в русских журналах рубежа XIX–XX веков // Славянский вопрос: вехи истории. М., 1997; Сапрыкина О. В. Славянская идея в трактовке В. И. Ламанского на страницах российских периодических изданий (60-80-е годы XIX века) // Россия и Европа: поиск единства и апология самобытности. М., 1999. Вып. 4; Семенов- Тян-Шанский В. П. В. И. Ламанский как антропогеограф. Пг., 1915; Шахматов А. А. В. И. Ламанский. Пг., 1914.

А. А. Ширинянц

ЛАНГЕ Николай Николаевич (12(24).03.1858, Петербург -15.02.1921, Одесса) –

психолог, философ, мыслитель широкого гуманитарного профиля. В 1878–1882 гг. – студент историко-филологического ф-та Петербургского ун-та. Обучался философии у Владиславлева. Стажировался в Германии и Франции (с 1883). Работал в психологической лаборатории В. Вундта в Лейпциге. В 1888 г. защитил магистерскую диссертацию "История нравственных идей XIX века". В 1888–1921 гг. – приват-доцент, проф. (с 1893) кафедры философии Новороссийского ун-та (Одесса). В 1893 г. защитил докторскую диссертацию "Психологические исследования: Закон перцепции. Теория волевого внимания". Как проф. философии читал философские курсы: "Введение в философию", "История новой философии", "История новейшей философии", "Логика". Редактировал философский отдел в Энциклопедическом словаре "Гранат" и написал ст.: "Вера", "Воля", "Внимание", "Идеализм", "Гоббс", "Гегель", "Гераклит", "Душа", "Имманентная философия", "Кант", "О. Конт", "Лейбниц", "Психология", "Психология экспериментальная". Сделал первый рус. пер. "Первой Аналитики" Аристотеля (1894), к-рый снабдил ценными комментариями. Л. - один из основателей экспериментальной психологии в России. В 1896 г. организовал психологическую лабораторию при кафедре философии Новороссийского ун-та – одну из первых в России. Главной экспериментальной работой Л. является его исследование восприятия и внимания, к-рое привело его к моторной теории этих процессов. В этом обнаруживается влияние Сеченова. Указав на недостаточность самонаблюдения как метода исследования психических явлений, отличающихся неустойчивостью, текучестью, он с помощью экспериментальных методов показал, что восприятие – это процесс последовательной смены стадий и разворачивается как переход от более абстрактного к более конкретному. Описанные стадии сопоставлял с процессом филогенетического развития психики. В моторной теории внимания указал на факт колебания внимания, дал глубокий обзор теорий волевого внимания, начиная от Августина и кончая У. Джемсом и Дж. Болдуином. В труде "Психология" (опубл. в серии "Итоги науки в теории и практике", т. 8, 1914, имеется обширная библиография с коммент. Л.) дал очерк совр. психологии, критически рассмотрел ее важнейшие течения. Состояние психологии, сложившееся к нач. XX в, оценил как кризисное, уподобив психолога Приаму, сидящему на развалинах Трои. Собственная концепция Л. является вариантом эмпирической психологии. Л. называл свою психологию биологической или реалистической, примыкающей к естественным наукам. Критикуя взгляды Маха, Авенариуса, Наторпа, признавал первичность материального, существование физического мира до всякой психики и сознания, помимо и независимо от него. Развивал объективную т. зр. на психическую жизнь, к-рая подлежит реальному генетическому, т. е. эволюционному, объяснению, отрицал эпифеноменализм. Считал, что объективный подход к изучению психики необходимо объединить с субъективными данными о ней в сознании во всей совокупности составляющих ее переживаний (ощущений, воспоминаний, чувств, желаний и знаний). Соединение этих двух точек зрения – субъективной и объективной – называл необходимым постулатом психологии. Кроме связи психологии с естествознанием Л. подчеркивал важность социальных факторов и языка в развитии психики человека, указывал на необходимость связи психологии с науками общественными и историческими. "У психологии, – писал Л., - обнаружились две стороны, два лика: один – обращенный к физиологии и естествознанию, другой – к наукам о духе, к истории, к социологии. Первая есть наука о причинностях психической жизни, вторая – о ценностях ее". В отличие от животных, преемственность в жизни к-рых обусловлена физиологической наследственностью органического типа, а индивидуальный опыт каждого существа не передается другим, у человека как существа исторического и общественного появляется новая форма опыта – совокупный опыт, к-рый передается через обучение, подражание от поколения к поколению. Культура образует особую среду, к-рая "слагает душу каждого из нас", вырабатывает новые формы психической жизни. "Через традицию в языке, быте, нравах, искусстве, науке, религии в нашу душу входит колоссальный прошлый опыт всего человечества, к которому каждая отдельная личность присоединяет ничтожно малую частицу действительно своего. Душа человеческой личности в 99 % есть продукт истории и общественности". Эти идеи Л. созвучны совр. представлениям о человеке. Преемником Л. был С. Л. Рубинштейн.

Соч.: История нравственных идей XIX века: Критические очерки философских, социальных и религиозных теорий нравственности. Спб, 1888; Beitrage zur Theorie der sinnlichen Aufmerksamkeit und der activen Apperception. // Philos. Studien. 1888. Bd. 4; Механизм внимания // Русская школа. 1891. № 1; Душа ребенка в первые годы жизни. Спб., 1891; Психологические исследования. Закон перцепции. Теория волевого внимания. Одесса, 1893; Теория В. Вундта о начале мифа: Критические заметки. Одесса, 1912; Учебник логики. Одесса. 1918; Гельмгольц как психолог //Вопросы психологии. 1963. №

2: Принципы современной психологии // Там же. 1968. № 1; Психический мир. Избр. психологические труды. М.; Воронеж, 1996 (есть список трудов Л. и работ о нем).

Лит.: Радлов Э. Л. Николай Николаевич Ланге (Некролог) // Мысль. 1922. № 1. С. 154–155; Рубинштейн С. Л. Николай Николаевич Ланге (Некролог) // Вопросы психологии. 1979. № 5. С. 141–144; Теплое Б. М. Основные идеи в психологических трудах Н. Н. Ланге // Там же. 1958. № 6. С. 44–65.

А. Н. Ждан

ЛАППО-ДАНИЛЕВСКИЙ Александр Сергеевич (15(27).01.1863, с. Удачное Екатеринославской губ. -7.02.1919, Петроград) – историк, социолог. Окончил историко-филологический ф-т Петербургского ун-та (1886). Защитив магистерскую диссертацию (1890), стал преподавателем ун-та. В 1902 г. он был избран экстраординарным академиком, а затем – действительным членом Российской Академии наук, в 1916 г. был удостоен звания д-ра прав Кембриджского ун-та. Л.-Д. много сделал для организации архивного дела в стране, неоднократно представлял рус. науку на международных исторических конгрессах, занимался подготовкой и изданием сб. документов "Памятники русского законодательства", "Россия и Италия", "Письма и бумаги Петра Великого" и др. Сферой научных интересов Л.-Д. была историко-культурная проблематика. Главным аспектом изучения истории культуры он считал развитие народного самосознания, к-рое проявляется при сравнении своего национального "я" с окружающей его средой. Причем осн. руслом развития национального самосознания, по его мнению, является заимствование идей от более развитой культуры. Он исследовал развитие рус. культуры в XVI–XIX вв., особенно XVIII в. Его осн. труд "История политических идей в России в XVIII в. в связи с развитием ее культуры и ходом ее политики" при его жизни не был опубликован. Введение к этому труду, представляющее самостоятельное исследование, вышло в свет только в 1990 г. под названием "История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв.". Своеобразным итогом его исследовательской деятельности стало 2-томное соч. "Методология истории", опубликованное в 1910–1913 гг. и выдержавшее 4 издания. Л.-Д. принадлежал к государственно-юридической школе в историографии и в своем идейном развитии прошел путь от позитивизма к неокантианству. Он рассматривал человека как субъекта исторического процесса, ориентирующегося на общественно полезные цели и реализующего ценности культуры. Понятие "культура" воспринималось им как совокупная духовная мощь человечества, нарастающая в ходе истории и составляющая ее смысл. История человечества выступает в конечном счете как "мировое целое", "исторический универсум", составной частью к-рого являются отдельные исторические события, поэтому они не могут быть поняты и объяснены в отрыве от целого. Л.-Д. считал невозможным изучать историю к.-л. народа вне ее связи с историей др. народов, вне взаимного влияния культур. Ведущая тенденция исторического процесса определяется им как нарастание единения человечества. "По мере объединения своего сознания человечество все более становится "великой индивидуальностью", – утверждал он. Исходя из такой философско-методологической посылки, он рассматривал рус. культуру как неотъемлемую часть общеевропейской культуры и обращал внимание на влияния, испытываемые ею в процессе своего развития. Поэтому он изучал с особым вниманием деятельность российских учебных заведений как центров культуры, через к-рые зап. идеи проникали в рус. среду и распространялись в ней.

Соч.: Основные принципы социологической доктрины О. Конта // Проблемы идеализма. М., 1902; Методология истории. М., 1910–1913. Вып. 1–2; История русской общественной мысли и культуры XV1I–XVI1I веков. М., 1990.

Лит.: Малинов А. В. Александр Лаппо-Данилевский: историк и философ. Спб., 2001.

А. Т. Павлов

ЛАПШИН Иван Иванович (11(23). 10.1870, Москва -17.11.1952, Прага) – философ, ученик и последователь А-а И. Введенского. Учился на историко-филологическом ф-те Петербургского ун-та, по окончании к-рого был командирован за границу. С 1897 г. – приват-доцент, с 1913 г. – экстраординарный проф. Петербургского ун-та, преподавал логику в Александровском лицее. В 1922 г. выслан вместе с группой философов из

России. Поселился в Чехословакии, был проф. Русского юридического ф-та в Праге. Главным трудом Л. является кн. "Законы мышления и формы познания" (Спб., 1906), за к-рую он получил степень доктора философии. В ней он занимает позицию кантовского критицизма, провозглашает полный отказ от метафизики, к-рая своими догматами стесняет свободу мысли. Метафизический дуализм "вещей в себе" и "познающего субъекта" он считает "фальшивым". "Мы отказываемся переносить законы мышления на вещи вне всякого отношения к нашему сознанию", – пишет Л. (Законы мышления и формы познания. С. 135). Для Л. познаваемы лишь те предметы, к-рые обладают чувственным содержанием, оформлены временем, пространством и др. категориями, т. е. в опыте. Большую роль отводит Л. применению к познаваемым предметам закона противоречия, к-рый находится в необходимой связи с формой времени и пространства. Объект может иметь противоречивые свойства в разное время, но это невозможно в одно и то же время. Этот закон неприменим к "вещам в себе", и о них нельзя сказать, существуют они или нет. Отвергая все виды догматической метафизики, Л. тем не менее рассматривает их как "рабочие гипотезы", имеющие в руках наиболее даровитых мыслителей известную эвристическую ценность, "определенный коэффициент полезного действия". Изучая проблему "чужого я", Л. пришел к выводу, что последнее есть гипотетическая конструкция, что "трансцендентная реальность чужого я недоказуема" и можно говорить лишь об имманентной реальности чужого я (благодаря представлению о "плюрализме сознаний"). Несомненный интерес представляет работа Л. "Философия изобретения и изобретение в философии" (Пг.,1922, т. 1–2; 2-е изд. Прага, 1924), в к-рой он всесторонне разбирает внешние и внутренние условия творчества. При этом он исходит из следующих идей, в к-рых выражается его общая философская система:

1) философия есть особая наука, не совпадающая по своему содержанию ни с одною из положительных наук;

2) прогресс философии теснейшим образом связан с эволюцией специальных областей научного знания; 3) изучение научного, технического и философского творчества может оказывать полезное влияние на сам процесс изобретения. Л. отграничивает философское творчество от религиозного. Философия есть научная область духовной деятельности, сфера познавательного, а не эмоционального мышления. В силу этого нельзя, по Л., говорить о философии и как об искусстве. По мере восхождения к более высоким и тонким потребностям человека, каковыми являются религия, искусство, наука и философия, формы изобретения углубляются, но механизм изобретательности в осн. чертах остается тем же. Исходным пунктом для философской изобретательности (творчества) является "великая философская страсть удивления" человека перед фактом его бытия, перед загадками познания и деятельности, перед вопросом о сущности мира и цели бытия. Л. выявляет "философскую потребность" в изобретении. Она состоит в том, чтобы дать разумные ответы на 3 вопроса, поставленные в древности Пирро-ном и повторенные в измененном виде И. Кантом: "Из чего состоят вещи?", "Какое отношение мы должны себе к ним усвоить?", "Какую выгоду получат те, которые выполнят это?" (по Канту: "Что я могу знать?", "Что я должен делать?", "На что я могу надеяться?"). "Подталкивающим импульсом" к поискам новой концепции мысли является для Л. страдание, недовольство "привычной стороной ранее принятого мировоззрения". Кроме "подталкивающего импульса", в процессе изобретения играет роль и "притягивающий мотив" – "тяга к интеллектуальной гармонии, смутное прозрение в сферу нового миропонимания, более истинного". Изобретение, по Л., осуществляется за счет "комбинаторики фактов", "комбинаторики мыслей", "комбинаторики точек зрения" и "комбинаторики форм выражения" (т. е. экспериментов в области стиля, с тем чтобы выработать "ясную и отчетливую терминологию для передачи своих совершенно новых мыслей"). Все 4 типа комбинаторики (или "поля испытаний") действуют в творческом духе ученого или философа под "непрестанным контролем мысли". Творчество для Л. есть сочетание "упорного труда и свободной и непринужденной игры".

С о ч.: О трусости в мышлении (этюд по психологии метафизического мышления) // Вопросы философии и психологии. 1900. Кн. 5 (55); Проблема "чужого я" в новейшей философии. Спб., 1910; О вселенском чувстве. Спб., 1911; Гносеологические исследования. Вып. 1: Логика отношений и силлогизм. Пг., 1917; Художественное творчество. Пг., 1922; Мистический рационализм С. Л. Франка // Мысль. 1922. № 3; Философские взгляды Радищева. Пг., 1922; Эстетика Достоевского. Берлин, 1923; Умирание искусства // Воля России. Прага, 1924. № 16–17; О двух "планах" реальности – житейском и художественном // Там же. 1926. № 10; Бессознательное в научном творчестве // Там же. 1929. № 1–3; Опровержение солипсизма // Учен. зап. Науч. ин-та в

Праге. 1924. Т. 1, вып. 1; Творческая догадка историка // Сб. Русского ин-та в Праге. 1929. Т. 1; Эстетика Пушкина// Там же. 1931. Т. 2; О значении моделей в научном творчестве / / Науч. труды Рус. народного университета в Праге. 1931. Т. 4; О схематизме творческого воображения в науке // Записки Русского науч. ин-та в Белграде. 1931. Вып. 5; Феноменология. Прага, 1937; Философия изобретения и изобретение в философии. М., 1997.

Лит.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 1.С. 236–243.

В. В. Ванчугов

ЛЕВИЦКИЙ Сергей Александрович (15(28).03.1908, Либава – 24.09.1983, Вашингтон) – философ, писатель, публицист и литературовед. Род. в семье офицера российского флота. После революции вместе с родителями оказался за пределами России в Прибалтике. Окончил Карлов ун-т в Праге, где учился под руководством Н. О. Лосского. В 1941 г. получил степень доктора философии за диссертацию "Свобода и познание". В годы 2-й мировой войны Л. вступил в ряды Национально-трудового союза (НТС) – организации российских солидаристов, к-рая в оккупированной немцами Европе работала в подполье. После войны в числе перемещенных лиц он оказался в Германии, где в 1947 г. в изд-ве "Посев" вышел его первый большой труд "Основы органического мировоззрения". В 1950 г. переселился в США, где сначала работал преподавателем рус. языка, а затем редактором на радиостанции "Свобода". В 1958 г. в Германии изд-вом "Посев" была выпущена его книга "Трагедия свободы" (2-е фототипическое изд. 1984), предисловие к к-рой написал Лосский, оценивший Л. как "достойного преемника той линии философии, начало которой положил Соловьев". С 1965 по 1974 г. Л. преподавал рус. литературу и философию в ун-те Джорджтауна, а по выходе на пенсию много работал в области истории рус. философской и общественной мысли до конца своей жизни. На Западе Л. считают одним из главных идеологов рус. "солидаризма" направления социально-философской мысли, лежащего в основе политической программы НТС, но не укладывающегося лишь в эти рамки. Начатки солидаристского мышления можно найти не только у В. С. Соловьева, но и у А. С. Хомякова и Киреевского, народников, в мироощущении земских деятелей и "почвенников" кон. прошлого и нач. нынешнего века. Бесспорно, философия Соловьева немало дала Л. Но он принимает ее гл. обр. в рамках того развития, к-рое было придано ей С. Н. и Е. Н. Трубецкими и Франком. Взгляды этих мыслителей он своеобразно сочетает с персонализмом Лосского. Подчеркивая важность проблемы солидарности, Л. писал: "Утверждение солидарности в качестве первичного фактора развития может вызвать возражения в форме указания на мощную роль факторов борьбы. Борьба за существование является как будто основным феноменом как природного, так и социального мира. "Война есть отец и царь всех вещей", – говорит Гераклит. "Противоречие есть душа развития", – вторит ему Гегель. Взгляд этот подкрепляется широкой популярностью культивирующих его учений – дарвинизма в биологии и марксизма в социологии, и нужно без обиняков признать, что в нем есть значительная доля истины. Ограничению подлежит лишь абсолютизация фактов противоречия и борьбы, которая столь характерна для марксизма. Ибо не они, сами по себе взятые, являются основными силами развития" (Редлих Р. (сост.). С. А. Левицкий – философ-солидарист. С. 16). По его мнению, "борьба возможна на основе солидарности, но не наоборот", ибо "предполагает включенность обеих борющихся сторон в некое объединяющее их единство". Если, напр., классовая борьба приобретает "антагонистический" характер, об-ву грозит опасность превратиться из "органического целого" в "механический агрегат", что означает его самоуничтожение, или сведение высших социальных законов к низшим, биологическим, вытеснение первых последними. Социальное бытие, считает Л., есть особая область бытия. Подобно душевной жизни, оно невыводимо из бытия биоорганического, хотя и покоится на нем. Но социальное бытие нельзя сводить к бытию психическому, хотя в нем есть своя психическая сторона, ибо здесь мы имеем дело со взаимодействием не только личностей, но и общественных групп. Социальные взаимодействия носят чрезвычайно сложный характер. В социальной жизни действуют многочисленные и многообразные факторы, начиная от факторов чисто; механических, биологических, психологических, собственно социальных и кончая духовными. Отсюда научная социология может основываться лишь на плюрализме факторов, но при этом должна руководствоваться стремлением понять социальную жизнь прежде всего из нее самой, т. е. из факторов собственно социальных (из социальных актов и их проводников). Рассматривая

взаимоотношения об-ва и личности, Л. пишет: "Личность органически включена в общество, как в органическое целое объемлющего порядка, подчиняя часть своего бытия служению обществу. Вне этой включенности в общество само бытие личности не полно. Отношение между личностью и обществом в принципе есть отношение взаимодополнения, а не изначального антагонизма, сглаживаемого лишь в порядке компромисса. Если, с одной стороны, личность есть часть общества, то в более глубоком смысле общество есть часть личности" (Там же. С. 32). Нельзя не обратить внимание при этом на своеобразное понимание свободы и той социально-философской призмы, через к-рую он рассматривает все остальные проблемы. В кн. "Трагедия свободы" он усматривает в ней "шанс и риск творческого пути человечества" и подробно исследует осн. ее "составляющие": свободу действия, свободу выбора, свободу хотения. Свобода, по Л., неотъемлемый атрибут как человеческой личности, определяющий внутреннюю природу ее "я", ее сущность, так и бытия вообще. Но если понимать свободу лишь в негативном смысле, как абсолютное отсутствие детерминизма, то необходимо признать, пишет Л., что никакое частное бытие не может быть свободным уже в силу своей обусловленности как предшествующим ходом событий, так и мировым целым. При таком понимании свободы "перед нами, следовательно, стоит дилемма: свобода присуща или Господу Богу, актом чистого произвола создавшему мир, или же свобода присуща небытию" (Трагедия свободы. Франкфурт-на-Майне, 1958. С. 123). Остается, по словам Л., "только один путь": найти то, что обще бытию и небытию. Этим общим может быть лишь возможность. Вслед за Соловьевым он очерчивает сферу свободы категорией сущего, а не категорией бытия. "Свобода, – пишет Л., - лежит в сущем, а не в бытии. Бытие свободно лишь поскольку оно "может быть иным", то есть свобода предшествует бытию" (Там же. С. 125). Большое место в наследии Л. занимает анализ творчества и отдельных произв. рус. писателей. Одна из самых обширных глав в "Очерках истории русской философской и общественной мысли" (Франкфурт-на-Майне, 1968) посвящена Достоевскому, в к-ром Л. усматривает "залог оправдания и возрождения русской культуры" (с. 129). Главная проблема Достоевского есть и главная проблема рус. философии: проблема добра и зла. Достоевского и Соловьева, по его мнению, объединяла прежде всего приверженность христианскому миропониманию в период, когда большинство рус. интеллигенции переживало увлечение материализмом и атеизмом. Из писателей XX в. внимание Л. привлекали А. Белый и Б. Л. Пастернак. Рассматривая первого как "наиболее спорную и сумбурную фигуру русской литературы XX в., он вместе с тем отмечал: "…его творчество и его жизненный путь долго будут еще являться предметом изучения для историков, литераторов, философов. А. Белый – незабываем. Если его трудно любить, то нельзя не ценить и не помнить его" (Грани. 1965. № 59. С. 167). Что касается Пастернака, то Л. считал его творчество подтверждением правильности того направления, в к-ром развивалась рус. философия и вообще вся рус. мысль с кон. XIX в.

"Путь Пастернака, по словам Л., от поэта, словесного виртуоза, от чистого искусства – к искусству религиозному" (Мосты. 1959. № 2. С. 229).

С о ч.: Патриарх русской философии (к 70-летию Н. О. Лос-ского) // Грани. 1960. № 48; Воспоминания о Лосском // Там же. 1977. № 126; Б. П. Вышеславцев // Там же. 1965. № 72; Этюд о смерти // Русская мысль. 1967. Ноябрь; Серен Киркегор // Посев. 1967. № 43; Мартнн Хайдеггер // Там же. 1967. № 45; Ж. П. Сартр//Там же. 1967. № 46; Карл Ясперс//Там же. 1967. № 47; Трагедия свободы. М., 1995; Очерки по истории русской философии: Соч. М., 1996.

Лит.: Редлих Р. Н. (сост.) С. А. Левицкий – философ-солида-рист. Франкфурт-на-Майне, 1972; Киселев А., прот. Памяти старого друга // Русское возрождение. 1983. № 21.

В. В. Сапов

"ЛЕГАЛЬНЫЙ МАРКСИЗМ" – идейно-политическое течение, возникшее в России в 90-х гг. XIX в. Своим названием оно обязано тому, что его представители печатались в легальных, т. е. разрешенных правительством, газетах и журналах ("Новое слово", "Вопросы философии и психологии", "Начало" и др.) и использовали нек-рые положения марксистской доктрины для критики народничества. Видными представителями "Л. м." были П. Б. Струве, Булгаков, Туган-Барановский, Бердяев и др. В его развитии можно выделить 2 этапа: 1-й – сер. 90-х гг., когда "легальные марксисты", соглашаясь с бернштейнианством, формально сохраняли связь с марксизмом; 2-й – кон. XIX –

нач. XX в., когда они открыто порывали с марксизмом, эволюционируя гл. обр. в сторону религиозно-идеалистической философии. Философской основой "Л. м." выступало, как правило, неокантианство, а в области социологии — экономический материализм, оплодотворенный идеями Г. Зиммеля, В. Зомбарта, Р. Штаммлера и др. Считая, что "чисто философского обоснования" марксизма "еще не дано" (Струве П. Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. Спб., 1894. С. 46), "легальные марксисты" взяли на вооружение противопоставление естествознания и обществознания на основе кантианского учения о теоретическом и практическом разуме, тезис о непознаваемости социальных явлений, доступных, по их мнению, лишь аксиологически-нормативному и телеологическому рассмотрению. Однако в оценке неокантианства среди представителей "Л. м." имелись и разночтения. Так, Бердяев отрицательно относился к агностицизму, утверждая, что не только явления (феномены), но и "вещи в себе" (ноумены) познаваемы. Булгаков, утверждая, что "разум сам является законодателем природы, сам устанавливает ее законы" (Булгаков С. От марксизма к идеализму. М., 1903. С. 199), усматривал основу разума лишь в религиозной вере. Характерным для "Л. м.", особенно на втором этапе его развития, был тезис о независимости научного знания от объективной реальности, об отделении чистой науки от практики, поскольку практические проблемы относятся лишь к сфере нравственных оценок: добра и зла. Утверждая "беспристрастное", "объективное" рассмотрение социальных явлений, констатирование "необходимости данного ряда фактов", что означало их прогрессивность, представители "Л. м." отвергали принцип партийности, оценки социальных явлений с классовых позиций. Неокантианские гносеологические установки служили им исходной основой критики социальных воззрений марксизма, материалистического понимания истории. Если в критике народничества "легальные марксисты" опирались на экономический материализм, на "метод историко-экономического материализма", доказывая неизбежность, необходимость и прогрессивность миссии капитализма в России (отсюда призыв "пойдем на выучку к капитализму"), то к кон. 90-х гг. они отходят от этой позиции. Углубляя мысль Струве о недооценке марксизмом роли личности в истории, Булгаков утверждал, что в марксизме "личности и личному творчеству вообще поется похоронная песнь" (Булгаков С. Два града. М., 1911. Т. 1. С. 74). "Легальные марксисты" заявляли, что учение марксизма о классовой борьбе, о социалистической революции, о диктатуре пролетариата в своей основе ложно, поскольку не может быть научно доказано, а учение о научном социализме является всего лишь лжерелигией, опирающейся на насилие (борьбу). Бердяев писал: "Социал-демократия, обоснованная марксизмом, есть самая совершенная и законченная форма социализма и именно социализма религиозного" (Вопросы философии и психологии. 1906. Кн. 5. С. 511–512). По Булгакову, трудности в оценке социализма "исчезают, если только мы признаем, что экономический материализм является вредным придатком к идеям социализма, поэтому и устранение его ничуть "не влечет за собой уничтожения искажаемого им идеала" (Булгаков С. От марксизма к идеализму. С. 248). Свой отказ от марксизма, отождествляемого с экономическим материализмом, сторонники "Л. м." пытались представить как стремление вернуться к подлинно народному религиозному духу, а в личном плане — как духовное и логическое развитие и углубление своего миропонимания. В кон. XIX — нач. XX в. "Л. м." как идейно-политическое течение перестает существовать, его представители переходят на др. идейные и социально-политические позиции. В 1902 г. Струве становится редактором журн. "Освобождение", а вскоре, как и Туган-Барановский, вступает в партию кадетов. Бердяев выступает как идеолог богоискательства, а Булгаков начинает разработку софиологии. Эволюция "Л. м." происходила в идейной борьбе с социал-демократами (Ленин, Плеханов и др.), к-рые вначале пошли на временное соглашение с ним, используя его для пропаганды идей марксизма и борьбы с народничеством. Ленин посвятил ряд работ критике "Л. м.": "Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве", "Отражение марксизма в буржуазной литературе", "Что делать?" и др. В его оценке "Л. м." — это отражение марксизма в буржуазной литературе, в разрыве "Л. м." с народничеством он усматривал переход от мещанского (или крестьянского) социализма не к пролетарскому социализму, а к буржуазному либерализму, что неизбежно вело к отказу от материалистической диалектики и забвению революционности. Острой критике с позиций диалектико-материалистического метода философские и социологические взгляды "Л. м." были подвергнуты в работах Плеханова "Материализм или кантианство", "Несколько слов в защиту экономического материализма", "Об экономическом факторе", "Еще раз материализм" и др.

Л и т.: Косичев А. Д. Субъективная софиология в России и Ленин. М., 1963; Социологическая мысль в России. Л., 1978; Туган-Барановский М. И.

Современный социализм в своем историческом развитии. Спб., 1906; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 548–553; Kindersley R. The first Russian Revisionists. A Study of Legal Marxism in Russia. Oxford, 1962. См. также лит. к ст. "П. Б. Струве", "Булгаков", "Туган-Барановский", "Бердяев".

М. В. Романент

"ЛЕГЕНДА О ВЕЛИКОМ ИНКВИЗИТОРЕ"- ключевой фрагмент романа "Братья Карамазовы" Достоевского. Является своеобразным философским средоточием всего его творчества, одним из высших достижений рус. философской культуры. Она символически обобщает драматическую диалектику пребывания человека в мире и выводы писателя о ходе мировой истории. "Легендой" этот фрагмент назван Розановым (в тексте романа это "поэма"). Великий инквизитор предстает в легенде не только и не столько выразителем отрицательных сторон исторического католичества, ищущим "земных грязных благ", сколько скорбящим гуманистом, восставшим против Бога и свободы во имя любви к человеку и всеобщего счастья. Сама его гипотетическая фигура, идея и логика вмещают в себя и типизируют различные магистральные варианты безбожного жизнестроения на непреображенной земле в прошлом, настоящем и будущем – будь то в форме теократического государства, утопического социалистического проекта или т. наз. цивилизованного об-ва. Достоевский раскрывает трагизм человеческой свободы, неизгладимые противоречия между глобальными гуманистическими идеями и планами и конкретными способами и методами их осуществления. По мнению Великого инквизитора, Христос слишком переоценил силы человека, когда призвал его добровольно следовать за Ним по пути подлинной свободы в преодолении греха, несущей вместе с самопожертвованием и страданиями настоящую любовь и истинное достоинство. Слабое, порочное и неблагодарное людское племя, полагает он, неспособно вынести бремя такой свободы и высшего совершенства. Более того, в своем бесчинстве люди даже воздвигают "свободное знамя" Христово против самого Христа и свободы, постоянно бунтуя и истребляя друг друга, предпочитая небесному хлебу – земной, мукам свободного решения совести в выборе добра и зла – опору на вышестоящий авторитет, свободному духовному единению – управление кесаря. Великий инквизитор обвиняет Христа в отказе от дьяволовых искушений (Мф. 4, 1-11) побороть свободу чудом, тайной и авторитетом, обратить камни в хлебы для материального благополучия людей, овладеть их совестью и мечом кесаря объединить в "согласный муравейник", устроить им окончательный "всемирный покой". Он узурпирует божественную власть, берет на себя дерзость исправить подвиг Христа, последовать советам дьявола и освободить человека от "мук решения личного и свободного" и жизненного трагизма. Непомерная гордыня заставляет его притязать на роль верховного судьи истории, монопольного обладателя полнотой истины о жизни и смерти, о свободе и власти, самочинного распорядителя человеческими судьбами. Отправляясь от собственной, как ему кажется, премудрости, Великий инквизитор приходит к такому же абсолютному презрению к людям, видит в них только "недоделанные пробные существа, созданные в насмешку", без чего сводилась бы на нет сама его претензия. Высшая претензия Великого инквизитора подразумевает прочную замену свободного решения людских сердец слепым повиновением "мимо их совести" царям земным, "царям единым", к каковым он себя и причисляет. "О, мы убедим их, что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей и нам покорятся" (Поли. собр. соч. Т. 14. С. 235). А для этого, полагает он, необходимо, выступая от имени Христа, добра и истины, принять ложь и обман и вести людей уже сознательно к смерти и разрушению и притом обманывать их всю дорогу, чтоб они как-нибудь не заметили, куда их ведут, считали себя счастливыми. Тем самым своевольная гордыня Великого инквизитора, проходящая через весь строй его размышлений, превращает благие намерения в зависимость "тысячемиллионного стада" от господства самообожествляющихся "сочинителей" законов, говоря словами Раскольникова, в своем сверхчеловеческом демонизме и обусловленном им умалении других, утрачивающих и собственную личность. Заботятся о человечестве, презрительно разделяя всех на имеющих права "гениев" и бесправную толпу, и "бесы", наподобие Петра Верховенского, Лямшина или Шигалева, что, конечно, гибельно и для личности и для об-ва. Истолковывая содержание легенды применительно к господствовавшим идейным тенденциям, Достоевский имел в виду прежде всего по-своему понимаемые им учения католицизма и атеистического социализма (рус. и европейского), к-рый "устраняет Христа и хлопочет прежде всего о хлебе, призывает науку и утверждает, что причиною всех бедствий человеческих одно – нищета, борьба за существование, "среда заела". На это Христос отвечал: "не одним хлебом бывает жив человек", – т. е. сказал

аксиому и о духовном происхождении человека. Дьяволова идея могла подходить только к человеку-скоту. Христос же знал, что одним хлебом не оживишь человека. Если притом не будет жизни духовной, идеала Красоты, то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя или пустится в языческие фантазии <.. > Но если дать и Красоту и Хлеб вместе? Тогда будет отнят у человека труд, личность, самопожертвование своим добром ради ближнего – одним словом, отнята вся жизнь, идеал жизни. И потому лучше возвестить один идеал духовный…"(Там же. Т. 15. С. 408). Проблематика легенды стала для мн. представителей рус. философии предметом пристального внимания при историософско-антропологическом осмыслении секулярных ценностей и идей в гуманизме, марксизме, ницшеанстве, позитивизме, сциентизме и т. д. Идеи Достоевского о человеческой свободе, абсолютной ценности личности, приоритете духовных ценностей и др. оказали огромное влияние на творчество Розанова, Бердяева, Булгакова, Франка и др. рус. мыслителей. Чертами Великого инквизитора в "Краткой повести об антихристе" наделяет В. С. Соловьев "великого человека", "грядущего человека", "сверхчеловека", пожизненного президента Европейских Соединенных Штатов с титулом римского императора, к-рый стремится заместить "предварительного Христа окончательным, то есть им самим", скорректировать Его подвиг, стать благодетелем "неисправимого человечества" и заменить "правду воздаятельную" "правдой распределительной". Он также прибегает на свой лад и манер к дьяволовым искушениям для духовного оскопления людей во вселенском покое "вечного мира" с помощью "равенства всеобщей сытости", и научно-технического волшебства, сведения огня с небес, синтеза последних достижений западной цивилизации с восточной мистикой, когда "народы Земли, облагодетельствованные своим владыкой, кроме всеобщего мира, кроме всеобщей сытости получат еще возможность постоянного наслаждения самыми разнообразными и неожиданными чудесами и знамениями" (Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 747). Как и в легенде Достоевского, благодетель неисправимого человечества испытывает агрессивную ненависть по отношению ко Христу и, провозглашая от имени Бога добро и любовь к людям, любит "только одного себя".

Лит.: Булгаков С. Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского "Братья Карамазовы") как философский тип. Киев, 1901; Розанов В. В. Собр. соч. [Т. 7]. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996; Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. Спб., 1907; О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов: Сб. ст. М., 1990; О Великом инквизиторе: Достоевский и последующие. М., 1991; Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и всемирной истории // Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2.

Б. Н. Тарасов

"ЛЕГЕНДА О ВЕЛИКОМ ИНКВИЗИТОРЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО" – соч. Розанова (1891, с 1894 по 1906 -3 отдельных издания). По самому своему характеру – это синтетическая работа, т. к. кроме собственно метафизических вопросов и конкретного анализа двух глав из "Братьев Карамазовых", она затрагивает множество побочных или параллельных тем: Розанов размышляет над творчеством Гоголя (к-рое – в изначальной своей сущности – кажется ему противоположным всей рус. литературе), вычерчивает силуэты Гончарова, Тургенева, Толстого, рисует панораму всего творчества Достоевского. Вместе с тем он затрагивает проблему психологии творчества, заметив одну странную особенность всякого великого художника, когда незадолго до смерти почти непостижимым для простого смертного способом он успевает сказать главное. У Достоевского это главное слово, ставшее итогом его творчества, – последний роман, и особенно те главы, где Иван Карамазов, сидя с братом Алешей в трактире, рассказывает ему свою "поэму". По мнению Розанова, эта "поэма" (Розанов назвал ее "легендой" о Великом инквизиторе) мало связана с фабулой романа и может рассматриваться как отдельное произв., но вместе с тем здесь есть связь внутренняя: "Легенда" составляет как бы душу всего произведения, к-рое только группируется около нее, как вариации около своей темы…" (Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 13). Это соч. стало, в глазах Розанова, не только главным словом в творчестве Достоевского, но и концентрацией философских усилий всей рус. литературы XIX в. При этом Достоевский занимает среди других писателей особое место: если Гончаров, Тургенев, Толстой дают твердые, законченные формы, определившиеся уже характеры, то у Достоевского все нетвердо, неустойчиво. Его взгляд обращен не на "картины", а на "швы, которыми стянуты все эти картины" (Там же. С. 27); сам он, как художник и как мыслитель, совмещал в

себе "обе бездны – бездну вверху и бездну внизу", и потэму смог написать "не смешную пародию, но действительную и серьезную трагедию этой борьбы, к-рая уже тысячелетия раздирает человеческую душу, – борьбы между отрицаением жизни и ее утверждением, между растлением человеческой совести и ее просветлением", потому он, сам переживший эту борьбу, "мог сказать нам одинаково сильно и "pro" и "contra"; без лицемерия "pro" и без суетного тщеславия "contra" (С. 17). Т. обр., Достоевский предстает в соч. Розанова как мыслитель, собравший в себе проблематику и всей рус. литературы, и всей человеческой истории. Все, что было к.-л. сказано о Боге и человеке, о смысле земного существования, сосредоточено в "Легенде" Достоевского. В этом произв. Розанов различает две стороны поднятых вопросов: то, что касается только католицизма, и то, что касается всей христианской культуры. Пафос отрицания Ивана Карамазова отмечен как раз такой всеобщностью. При этом его аргументацию Достоевский развил чрезвычайно оригинальным образом. Его герой не отрицает бытия Божия (обычный "камень преткновения" европейской философии), он восстает против него. Иначе говоря, творение Божие, в лице Ивана Карамазова, отрицает мир, Богом сотворенный, частица – отрицает целое и вместе с ним и самое себя, "ощутив в порядке этого творения несовместимое с тем, как именно она сотворена" (С. 53). Иван говорит брату: "Не Бога я не принимаю, Алеша, я только билет ему почтительнейше возвращаю". Его позиция – отрицание Божьего творения из любви к человечеству. В религиозном созерцании Розанов различает 3 мистических акта, без к-рых невозможна никакая религия: акт грехопадения ("он объясняет то, что есть"), акт искупления ("он укрепляет человека в том, что есть") и акт "вечного возмездия" и "окончательного торжества правды" ("он влечет человека в будущее"). В разговоре Ивана и Алеши Карамазовых подвергнуты сомнению первые два акта, причем акт торжества Божьей правды отвергнут не потому, что он невозможен, но потому, что не нужен, что он "не будет принят человеком". Второй акт – искупления – подвергнут сомнению в легенде о Великом инквизиторе. Раскрывая природу человека, инквизитор убежден, что дары Христовы "слишком высоки и не могут быть вмещены человеком" (С. 65), делая людей навсегда несчастными. Идеи, призванные дать человечеству мир, принесли ему лишь хаос и вражду. Католицизм же стал поправкой к делу Христа. Все, что отверг Христос в пустыне, искушаемый "могучим и умным Духом", чудо, тайну и авторитет, все взяла на себя, из любви к слабому человечеству, церковь. Она пошла именно за Духом, но тем самым позволила снять человеку с себя бремя ответственности. Советы искусителя "были преступны, но это потому, что самая природа человека уже извращена. И нет средства иначе как через преступление ответить на ее требования, нет возможности другим способом устроить, сберечь и пожалеть племя извращенных существ, как приняв это самое извращение в основу; собрать их рассыпавшееся стадо извращенною мыслью, ложь которой ответила бы лжи их природы" (С. 88). Именно исследование самой природы человека может ответить на вопрос, насколько оказался прав в своем антихристианстве Великий инквизитор. Розанов пытается выяснить человеческую природу "в ее первозданной чистоте" и определить ее "соотношение с вечными идеалами": истиной, добром и свободой. Анализируя такие явления, как ложь, зло и воля, Розанов приходит к выводу, что начало лжи и зла лежит в истории, тогда как начало правды и добра – в самом человеке, что его воля изначально стремится к свободе. И значит, природа в изначальной основе должна быть признана благою. Это и опровергает все доводы инквизитора, к-рый в основу всех выводов кладет идею изначальной испорченности человеческой природы. Жизнь, бывшая христианской, и отошедшая от Христа, по мнению Розанова, приходит к внешней мощи при внутреннем движении к разрушению и смерти. Потому завоевания европейской цивилизации и науки сопровождаются чувством утраты смысла жизни. Отсюда происходит "глубокая печаль" совр. поэзии и пессимизм в европейской философии. Эти движения совр. сознания и были увидены Достоевским в его "Легенде". Касаясь трех ветвей христианства, Розанов увидел в католицизме тягу романских народов к универсализму, к-рый сказался и в имперских устремлениях Рима, и в стремлении Декарта свести все разнообразие мира к протяжению и мышлению, и в желании Буало подчинить поэтическое вдохновение определенным правилам. В протестантизме проявилась тяга германских народов к индивидуальному и особенному. Отсюда можно вывести и деятельность Лютера, противопоставившего всемирной церкви тревоги человеческой совести, и монадологию Лейбница, и философию Канта с его императивом: смотри на всякого как на цель, а не средство. В славянстве и в православии Розанов усмотрел силу примирения. "Взамен насильственного стремления романских рас все соединить единством формы, не заглядывая в индивидуальный дух и не щадя его, и взамен упорного стремления германских рас отъединиться от целого и уйти в нескончаемый мир подробностей, – раса славянская входит как внутреннее единство в самые

разнообразные и, по-видимому, непримиримые противоположности. Дух сострадания и терпимости, которому нет конца, и одновременно отвращение ко всему хаотичному и сумрачному заставляет ее, без какой-либо насиль-ственности, медленно, но и вечно созидать ту гармонию, к-рая почувствуется же когда-нибудь и другими народами; и, вместо того чтобы, губя себя, разрушать ее, они подчинятся ее духу и пойдут, утомленные, ей навстречу" (С. 108–109). Главное возражение на "Легенду", к-рое прозвучало из уст Алеши Карамазова, – это движение полюбить жизнь прежде ее смысла, поскольку в ней есть нечто более глубокое и мистическое, нежели любое умственное ее толкование. "В непостижимой силе и красоте жизни" человек находит опору против Злого Духа и понимание Божьей правды. Скрупулезное прочтение Достоевского с подробным цитированием и философско-религиозным комментарием прочитанного, вскрывающим взгляды Достоевского и его героев, Розанов дополняет попутными замечаниями, раскрывающими его собственные воззрения на отдельные затронутые темы. Он оспаривает мнение Достоевского о детской безгрешности. Поскольку "в акте рождения без сомнения, передается родившим рожденному не только его организация, но и то, тго служит как бы ее законом и скрепляющим центром, т. е. самая душа" (С. 64) – постольку передается с нею и изначальная человеческая греховность. Иначе говоря, в детях уже есть "старая вина, насколько она не получила

возмездия" (С. 65). И понимание этой изначальной виновности человека объясняет глубокий смысл мысли Достоевского о важности страдания. Человек несет в себе тяжесть неискупленной вины, и "когда мы испытываем какое-нибудь страдание, искупляется часть нашей виновности, нечто преступное выходит из нас, и мы ощущаем свет и радость, становимся более высокими и чистыми. Всякую горесть должен человек благословлять, потому что в ней посещает его Бог" (Там же). Вместе с объяснением известной идеи Достоевского это рассуждение несет в себе зародыш и будущих идей самого Розанова, о том, что душа входит в человека через зачатие. В последующих работах он через это положение будет доказывать безгреховность, к-рая присутствует в момент сочетания полов. "Легенда о Великом инквизиторе" стала тем трудом, к-рый принес Розанову известность. На нее откликнулись многие, в т. ч. ценимые Розановым и важную роль сыгравшие в его жизни К. Н. Леонтьев, Страхов, Ю. Го-воруха-Отрок, И. Ф. Романов (Рцы), Шперк. Но вместе с тем здесь, в этой работе, в зачаточном виде содержатся мн. идеи, к-рые в будущем найдут свое развитие в других книгах и статьях мыслителя.

С о ч.: Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996.

Л и т.: В. В. Розанов: pro et contra. Спб., 1995. Кн. 1.С.263–281.

С. Р. Федякин

ЛЕКТОРСКИЙ Владислав Александрович (23.08.1932, Москва) – специалист по теории познания и философии науки, д-р филосфских наук, проф. Академик РАН (с 2005). Окончил философский ф-т МГУ (1955). С 1959 г. – в Ин-те философии АН СССР (РАН): с 1969 г. – зав. сектором теории познания, с 1998 г. – зав. отделом эпистемологии и логики. Член Совета директоров Международной федерации философских обществ; член Международного ин-та философии (Париж). Главный редактор журн. "Вопросы философии" (с 1988). В трудах Л. разрабатывается концепция деятельностного и культурно-исторического анализа познания; критически трактуется натуралистическая интерпретация познания, обосновываются понятие "предмета-посредника" и идея специфически социально-культурной опосредствованности познавательной деятельности. Л. развивает идею о взаимосвязи сознания внешнего объекта и самосознания субъекта в разнообразных формах, начиная от "неявного знания" себя и кончая развернутыми формами рефлексии над собой и продуктами собственной деятельности; исследовал взаимосвязь обоснования и развития знания в процессе рефлексии над научными теориями. В его работах дан анализ той интерпретации рефлексии, к-рая сложилась в западноевропейской философии и к-рая во многом определяла специфику этой формы философствования в целом, показана ограниченность такого понимания и обоснована идея взаимосвязи рефлективных и нерефлективных измерений познавательной деятельности – рефлексии над знанием, сформулировано положение о включении эпистемологического образа науки в реальный познавательный процесс, проанализированы разные способы этого включения. В своих "метаэпистемологических" исследованиях Л. подверг анализу разные подходы к разработке теории познания (психологизм, антипсихологизм, нормативизм,

дескриптивизм, натурализм, социологизм) и развил социокультурную интерпретацию эпистемологии, опирающуюся на анализ истории науки, культуры и психологии. Важную роль в концепции Л. играет идея существования двух типов субъектов: индивидуального и разных форм коллективного, отношения между к-рыми могут меняться. Л. известен также как специалист по философским вопросам психологии. Он критически рассмотрел нек-рые догматические стереотипы в области теории познания (понятия отражения, ощущения, восприятия, чувственного познания, сознания и самосознания, разделение субъектно-объектных и субъектно-субъектных отношений и др.). Он делает попытку пересмотреть ряд традиционных проблем и принципов классической эпистемологии (проблема "Я", "внутреннее" и "внешнее", субъективное переживание, сознание и деятельность, сознание и бессознательное и др.) в неклассическом ключе, используя коммуникационный подход. Вместе с тем он выявляет связь совр. проблем эпистемологии с рядом актуальных проблем социальной философии, философии культуры: гуманизмом, толерантностью, плюрализмом, критицизмом, судьбами рациональности в совр. культуре, верой и знанием, типами реальности и видами знания и др.

Соч.: Проблема субъекта и объекта в классической современной философии. М., 1965; Философия и научный метод // Философия в современном мире: Философия и наука. М., 1972; Философия, наука, философия науки // Вопросы философии. 1973. № 4; Материалистическая диалектика: Краткий очерк теории (в соавт.). М., 1979; Субъект, объект, познание. М., 1980; Человек как проблема научного исследования // Человек в системе наук. М., 1989; Научное и вне-научное мышление: скользящая граница // Разум и экзистенция. М., 1999; Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001; Знание и познание // Философия. М., 2005.

В. И. Кураев

ЛЕНИН (наст. фам. Ульянов) Владимир Ильич (10(22).04. 1870, Симбирск (ныне Ульяновск) – 21.01.1924, пос. Горки (ныне Горки Ленинские Московской обл.) – общественный и государственный деятель, политический мыслитель, философ-марксист. Род. в семье инспектора народных училищ Симбирской губ., окончил гимназию и юридический ф-т Петербургского ун-та (1891, экстерном). Познакомившись еще в юношеском возрасте с работами Чернышевского, Добролюбова и др., затем – с трудами К. Маркса и Ф. Энгельса, а также первого рус. теоретика-марксиста Плеханова, Л. становится убежденным сторонником марксизма, считая необходимой борьбу за его воплощение в России. Литературная деятельность Л. начинается в 1893 г. в Петербурге. В 1894 г. печатается нелегально его первая крупная работа "Что такое "друзья народа" и как они воюют против социал-демократов?". В 1895 г. он был арестован и сослан (1897) в Вост. Сибирь (с. Шушенское). По окончании ссылки в 1900 г. эмигрировал, продолжив революционную деятельность за границей (1900–1905,1907-1917). Завершая полемику с народничеством, Л. доказывал, что Россия уже встала на путь капитализма ("Развитие капитализма в России", 1899). В споре с т. наз. "экономистами" он обосновывал идею необходимости внесения научного социалистического сознания в рабочий класс ("Что делать?", 1902). Когда на II съезде (Лондон, 1903) Российской социал-демократической рабочей партии в ней произошел раскол на большевиков и меньшевиков, Л. встал во главе партии большевиков, к-рую он в конечном итоге привел к завоеванию власти в октябре 1917 г. В отличие от меньшевиков, считавших несвоевременным вопрос о пролетарской революции в отставшей от западноевропейских стран России, Л. уже во время революционных событий 1905 г. выдвинул идею о перерастании буржуазно-демократической революции в пролетарскую социалистическую революцию ("Две тактики социал-демократии в демократической революции". 1905). Такое перерастание фактически осуществилось в феврале-октябре 1917 г. После Октябрьской революции Л. - первый председатель правительства Советской России. Отношение Л. к марксистской теории, и в частности к философии, претерпело эволюцию. В своих первых трудах 1894–1895 гг. он, подобно ряду социал-демократов (К. Каутский и др.), придерживался т. зр., что марксизм – это наука об об-ве, социология, подчиняющаяся общенаучным критериям и не нуждающаяся в философии (материал философии распадается между отдельными науками, утверждал он в работе "Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве", 1895). Дальнейший ход событий – выступление Э. Бернштейна с ревизией ряда положений марксизма, полемика, в т. ч. философская, вокруг ревизионизма, начавшееся размежевание революционного и реформистского крыла среди марксистов II Интернационала – побудил Л. изменить свое отношение к философии. Он становится последовательным

защитником идеи о философском своеобразии марксизма и органической целостности его трех составных частей – философии, политэкономии и учения о социализме. Именно в этот второй период (1905–1917) Л. наряду с политическими и экономическими работами ("Крах II Интернационала", 1915, "Империализм, как высшая стадия капитализма", 1916 и др.) создает собственно философские труды –"Материализм и эмпириокритицизм" (1909) и "Философские тетради" (рукопись 1914–1916). Осн. проблема третьего периода (1917–1924) – вопросы социального развития и общественно-государственного устройства после завоевания большевиками власти. В этот период делается попытка теоретически обосновать начальный этап социалистического строительства ("Государство и революция", 1917; "Очередные задачи Советской власти", 1918; "Великий почин", 1919; "О значении воинствующего материализма", 1922; последние статьи: "О кооперации", "О нашей революции", "Лучше меньше, да лучше"). Философские взгляды Л. выражены, т. обр., не только в трудах "Материализм и эмпириокритицизм", "Философские тетради" и обобщающих статьях, таких, как "Три источника и три составных части марксизма" (1913) и "Карл Маркс" (1914), но и во мн. работах социально-политического и экономического характера. Подспудно они проходят и в произв. первого периода, где Л. стремился доказать, что выводы марксизма вытекают не из общефилософских схем, а из конкретно-научного исследования об-ва. Субъективизму народников (исходить из желаемого, из идеала) он противопоставил подход к об-ву как целостности, развивающейся по своим объективным закономерностям. Соответственно и диалектический метод он определял как "научный метод в социологии, состоящий в том, что общество рассматривается как живой, находящийся в постоянном развитии организм…" (Поли. собр. соч. Т. 1.С. 165). Однако сразу же вслед за этим, выступая с критикой "буржуазного объективизма" "легальных марксистов", Л. требует не ограничиваться констатацией объективных фактов и процессов (в частности, развития капитализма в России), что может привести к апологетике этих фактов, а встать и на критическую т. зр., позволяющую увидеть скрытые еще противоречия и перспективы развития. Так, философская в своей основе идея соотношения субъективного и объективного и нахождения верной линии между двумя симметричными крайностями становится одной из важнейших для Л. как мыслителя и как практического деятеля. Мн. исследователи усматривают оригинальный вклад Л. именно в разработку вопроса о роли субъективного фактора в истории: интересов и настроений различных социальных групп, перехода от стихийности к сознательности и организованности, идеологической борьбы, стратегии и тактики политических действий и т. д. Исследование сочетания этих факторов с объективными условиями данной страны Л. называл "конкретным анализом конкретной ситуации". При этом он упрекал Плеханова и меньшевиков в том, что они пытались делать конкретные выводы не из такого анализа, а чисто логически. В свою очередь меньшевики обвиняли Л. и большевиков в отходе от важных положений марксистской теории, в замене материалистического монизма дуалистическим пониманием соотношения объективных и субъективных моментов. Суть теоретического расхождения заключалась, собственно, в том, как понимать соотношение объективных и субъективных моментов в развитии конкретного об-ва. Для Л. субъективные моменты были более самостоятельны и более весомы, чем для Плеханова. Если Плеханов сводил все дело к проявлению в них или вопреки им объективных экономических законов, то, по Л., развитые субъективные моменты могли в определенной мере компенсировать слабость экономического развития или, напротив, из-за собственной слабости – не дать довести объективный процесс до логического конца. Свое понимание развития об-ва Л. противопоставлял эволюционистской концепции склонявшихся к реформизму деятелей II Интернационала ("хитрая и революционная" диалектика против "простой и спокойной" эволюции). Тесно связаны с социально-исторической проблематикой исследования Л. по теории познания. Здесь выделяются 2 этапа: 1-й характеризуется акцентом на материализм и объективность познания как отражения действительности ("Ма-| териализм и эмпириокритицизм"), 2-й – на диалектику и ее методологическую роль в познании ("Философские тетради"). Выступая против увлечения нек-рых марксистов (Богданова, Базарова, Валентинова, Юшкевича и др.) философией Э. Маха и Р. Авенариуса – эмпириокрити-I цизмом и их попыток соединить марксистское учение об i об-ве с эмпириокритицистской теорией познания, Л. настаивал на том, что марксизм имеет собственную философию и собственную, диалектико-материалистическую теорию познания. Она несовместима с эмпириокритицизмом прежде всего постольку, поскольку материализм несовместим с идеализмом. Материализм в познании – это теория отражения, рассматривающая наши восприятия и представления как образы существующих независимо от сознания и мышления явлений. Подчеркивая объективность содержания формирующихся в результате процесса отражения образов, Л. вместе с тем считал их идеальными, а не

материальными по своему характеру. Осмысливая нек-рые результаты научной революции в физике в кон. XIX – нач. XX в., Л. критиковал попытки их идеалистической интерпретации эмпириокритицизмом ("материя исчезла") и проводил принципиально важное разграничение между философской категорией материи ("объективная реальность, данная нам в ощущении") и изменчивыми конкретно-научными представлениями о ней. То же относится к категориям пространства, времени, причинности, необходимости. Материалистическая философия, по Л., ограничивается признанием объективного существования обозначаемых ими реальностей, предоставляя их конкретное исследование частным наукам. Также и сам процесс познания Л. характеризовал лишь в самых общих чертах: это процесс бесконечный, сложный, противоречивый, связанный с практикой как основой познания и критерием истины. В "Материализме и эмпириокритицизме" Л., по существу, интересовал не процесс познания, а его результаты, к-рые, по его представлению, объективны и общезначимы, лишь поскольку правильно отражают действительность. Иное дело – "Философские тетради", содержащие комментарии в ходе изучения ряда трудов Гегеля и нек-рых др. философов. В них делаются попытки (хотя и в виде отдельных высказываний, фрагментов) материалистически истолковать нек-рые положения гегелевской диалектики, относящиеся к процессу познания, на основе чего Л. высказывает идею о тождестве диалектики, логики и теории познания. В ст. "Три источника и три составных части марксизма" Л. давал такое определение диалектики: это "учение о развитии в его наиболее полном, глубоком и свободном от односторонности виде" (Там же. Т. 23. С. 43–44). Данное определение было дополнено в ст. "Карл Маркс" раскрытием "некоторых черт диалектики": развитие скачкообразное, с перерывами постепенности и превращением количества в качество, внутренние импульсы к развитию, даваемые противоречием, столкновением различных сил и тенденций, взаимозависимость и теснейшая связь всех сторон каждого явления, связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения (см. там же. Т. 26. С. 55). Поставив в "Философских тетрадях" проблему диалектики в плоскость теории познания, Л. определяет ориентиры, указывающие на диалектический характер познания: развертывание всей совокупности моментов действительности, взаимозависимость и взаимопереход всех понятий, доходящие до тождества противоположностей между понятиями, изучение противоречия в самой сущности предметов, наконец раздвоение единого и познание противоречивых частей его. В результате Л. перечисляет 16 элементов диалектики (объективность, всесторонность, учет внутренних противоречивых тенденций,

соединение анализа и синтеза и т. д. (см. там же. Т. 29. С. 202–203), хотя этот поиск нельзя считать законченным ("Философские тетради" – рабочие заметки для себя). Во фрагменте "К вопросу о диалектике" он дает обобщающее определение диалектики: это "живое, многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности…" (Там же. С. 321). Считая такую установку основой гибкого подхода к действительности, Л. использует ее в своих спорах с оппонентами (см., напр., "Крах II Интернационала") и в своих разработках проблем империализма, национального вопроса (две тенденции в межнациональных отношениях – к объединению и к разъединению), культуры (прогрессивные и реакционные стороны во всякой национальной культуре) и др. В послеоктябрьский период Л. предложил разграничивать антагонистические и неантагонистические противоречия, отмечая, что последние останутся и при социализме. Он выдвинул идею сознательного соединения противоположностей, причем такого, чтобы получилась "симфония, а не какофония". Таким соединением был, в частности, для Л. принцип "демократического централизма": в борьбе централистской тенденции (победившей позже при Сталине) и тенденции демократической, самоуправленческой (представленной, в частности, "рабочей оппозицией") Л. стремился найти и удержать некую среднюю, синтетическую позицию – централизация при контроле снизу (ст. "Как нам реорганизовать Рабкрин", "Лучше меньше, да лучше" и др.). В ст. "О значении воинствующего материализма" (1922) Л. набросал программу деятельности философов-марксистов (союз с некоммунистами, с учеными-естествоиспытателями, материалистическая переработка диалектики Гегеля). Отношение Л. к рус. философии во многом было подчинено интересам политической борьбы и отражало позиции радикальной интеллигенции, восходящие к 60-70-м гг. XIX в. Симпатии Л. в этой области обозначились прежде всего подчеркиванием первостепенной важности идей, оппозиционных самодержавию (декабристы, Герцен, Белинский, Чернышевский, Добролюбов, Писарев, петрашевцы и др. социалисты) (см. работы "Памяти Герцена", "Из прошлого рабочей печати в России", "Роль сословий и классов в освободительном движении" и др.). Главным рус. философским авторитетом для

Л. был Чернышевский, к-рому он в юности, восхищенный романом "Что делать'.'", отправил письмо, оставшееся без ответа. Темы философского творчества Чернышевского использовались Л. в его осн. философских соч. Напр., критика Канта "слева" в "Материализме и эмпириокритицизме", анализ "антропологизма" в "Философских тетрадях". Чернышевский наряду с Плехановым был для Л. наиболее зримым воплощением "солидной материалистической традиции" в России ("О значении воинствующего материализма"). Л., так же как и мн. представители народнической и социал-демократической интеллигенции, отдавал предпочтение Толстому как мыслителю по сравнению с Достоевским. Однако и Толстого Л. воспринимал гл. обр. политически, как (.зеркало русской революции", не рассматривая его религиозно-философские взгляды по существу. Аналогичная, но уже резко критическая оценка выражена у Л. по отношению к Бердяеву, Булгакову, П. Б. Струве и др. религиозным мыслителям, отошедшим от марксизма. Своего апогея она достигает в одном из самых острых образцов его публицистики, посвященном критике "контрреволюционного либерализма" Бердяева, Булгакова, Изгоева, Аи-стяковского, Гершензона, Струве, Франка, — "О "Вехах". В целом же внимание Л. было обращено к рус. литературе по марксизму; он был нацелен гл. обр. на борьбу со своими российскими противниками (народниками, "легальными марксистами", "экономистами", меньшевиками, октябристами, кадетами, эсерами и др.). Причем его философско-критическая активность была направлена прежде всего на левый фланг, а также центр идейно-политического спектра борьбы в России, о чем свидетельствует его анализ эмпириокритицизма, богостроительства, "веховства" (см. "Вехи"). Рус. философскую мысль консервативного направления (К. Н. Леонтьев, Розанов, Победоносцев и др.) Л. нигде специально не анализировал. Труды Л., многократно переиздававшиеся, оказали большое влияние на мировое коммунистическое движение, на левые, социалистические круги во мн. странах.

С о ч.: Поли. собр. соч.: В 55 т. М., 1958–1965.

Л и т.: Деборин А. М. Ленин как мыслитель. М., 1924; Сталин И. В. Вопросы ленинизма. 11-е изд. М., 1952; Адоратский В. В. О теории и практике ленинизма (революционного марксизма). М.; Л.; 1924; Быстрянский В. А. Ленин как материалист-диалектик. Л., 1925; Тимирязев А. К. Ленин и современное естествознание. Л., 1924; Варьяш А. Диалектика у Ленина. М.; Л., 192 %,Луппол И. К. Ленин и философия. М., 1927;Познер В. М. Очерк диалектического материализма (по книге В. И. Ленина "Материализм и эмпириокритицизм"), М., 1936; Омельяшш-ский М. Э. В. И. Ленин и философские вопросы современной физики. М., 1968; О "Философских тетрадях" В. И. Ленина. М., 1959; Кедров Б. М. Книга В. И. Ленина "Материализм и эмпириокритицизм" и современное естествознание. М., 1959; Он же. Из лаборатории ленинской мысли (Очерки о "Философских тетрадях" В. И. Ленина). М., 1972; Чагин Б. А. В. И. Ленин о роли субъективного фактора в истории. Л., 1967; Розенталь М. М. Ленин и диалектика. М., 1963; Ленин как философ. М., 1969; Копнин П. В. Философские идеи В. И. Ленина и логика. М., 1969; История марксистской диалектики. Ленинский этап. М., 1973; Ильенков Э. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М., 1980; Ленин. Философия. Современность. М., 1985; Главные философские труды В. И. Ленина. М., 1987; Ленин. Взгляд с Запада. М., 1990; "Материализм и эмпириокритицизм" в России и за рубежом: Новые материалы. М., 1990; Кувакин В. А. Мировоззрение Ленина: формирование и основные черты. М., 1990;Логинов В. Т. Владимир Ленин: Выбор пути. Биография. М., 2005; Hopper J. (Pannekoek A.). Lenin als Philosoph. Amsterdam, 1938; Meyer A. Leninism. Cambridge (Mass.), 1957; Seve L. La difference. Introduction au leninisme. P., 1960; Lenin. The Man. The Theorist. The Leader. A Rcapprisel. L., 1987; Garaudy R. Lenine. P., 1968; AlthusserL. Lenine et la philosophic. P., 1969; Ulam A. Lenin and the Bolsheviks. L., 1969; Gruppi L. II pcnsiero di Lenin. Roma, 1970; Lecourt D. Une crise et son enjeu (essai sur la position de Lenine en philosophie). P., 1973; Lenine et la pratique scientifique. P., 1974; Liebman M. Leninism under Lenin. L., 1975; Polan A.J. Lenin and the End of Politics. L., 1984.

М. Н. Грецкий, М. А. Маслин, В. Ф. Титов

ЛЕОНТЬЕВ Алексей Николаевич (5(18).02.1903, Москва -2 LO1.1979, Москва) — психолог, философ и педагог. Окончил ф-т общественных наук Московского ун-та (1924), работал в Психологическом ин-те и др. московских научных учреждениях (1924–1930), зав. сектором Всеукраинской психоневрологической академии и зав. кафедрой Харьковского педагогического ин-та (1930–1935). В 1936–1940 гг. одновременно работает в Москве, в Психологическом ин-те, и в

Ленинградском государственном педагогическом ин-те им. Н. К. Крупской. Доктор психологических наук (1940). С 1943 г. – зав. лабораторией, затем отделом детской психологии Ин-та психологии, проф., а с 1949 г. – зав. кафедрой психологии Московского ун-та. Действительный член АПН РСФСР (1950), АПН СССР (1968), в 50-е гг. был академиком-секретарем и вице-президентом АПН РСФСР. С 1966 г. – декан ф-та психологии Московского ун-та и зав. кафедрой общей психологии. Почетный доктор ряда зарубежных ун-тов, в т. ч. Сорбонны. Лейтмотивом научного творчества Л. была разработка философско-методологических оснований психологической науки. Становление Л. как ученого произошло в 20-е гг. под влиянием его учителя Выготского, буквально взорвавшего традиционную психологию своими методологическими, теоретическими и экспериментальными работами, заложившими основы новой психологии, к-рую он связывал с марксизмом. Исследованиями кон. 20-х гг. Л. также внес вклад в разработку созданного Выготским культурно-исторического подхода к становлению человеческой психики. Однако уже в нач. 30-х гт. Л., не порывая с культурно-историческим подходом, начинает дискутировать с Выготским о путях его дальнейшего развития. Если для Выготского осн. предметом изучения было сознание, то Л. более важным представлялся анализ формирующей сознание человеческой практики, жизнедеятельности. Он стремился утвердить идею о приоритетной роли практики в формировании психики и понять закономерности этого формирования в историческом и индивидуальном развитии. Господствовавшей в старой психологии картезианской оппозиции "внешнее – внутреннее" Л. противопоставляет тезис о единстве строения внешних и внутренних процессов, вводя категориальную пару "процесс – образ". Он разрабатывает категорию деятельности как действительного (в гегелевском смысле) отношения человека к миру, к-рое не является в строгом смысле индивидуальным, а опосредовано отношениями с др. людьми и социокультурно выработанными формами практики. Идея о том, что формирование психических процессов и функций происходит в деятельности и посредством деятельности, послужила основой многочисленных экспериментальных исследований развития и формирования психических функций (30-60-е гг.). Они заложили основу для ряда психолого-педагогических концепций развивающего обучения и воспитания, к-рые в последнее десятилетие получили широкое распространение в педагогической практике. К кон. 30 – нач. 40-х гг. относится разработка представлений Л. о структуре деятельности, согласно к-рым в деятельности различаются три психологических уровня: собственно деятельности (акт деятельности), выделяемой по критерию ее мотива; действий, вычленяемых по критерию направленности на достижение осознанных целей; операций, соотносящихся с условиями осуществления деятельности. Для анализа сознания принципиально важной оказалась введенная Л. дихотомия "значение – личностный смысл", первый полюс к-рой характеризует "безличное", всеобщее, социокультурно усвоенное содержание сознания, а второй – его пристрастность, субъективность, обусловленную неповторимым индивидуальным опытом и структурой мотивации. Во 2-й пол. 50 – 60-е гг. Л. формулирует тезисы о системном строении психики, а также о единстве практической и "внутренней", психической деятельности. По сути, речь идет о единой деятельности, к-рая может переходить из внешней, развернутой формы во внутреннюю, свернутую (интериоризация), и наоборот (экстериоризация), может одновременно включать в себя собственно психические и внешние (экстрацеребральные) компоненты. В 1959 г. вышло 1-е изд. кн. Л. "Проблемы развития психики", обобщавшей результаты этих исследований. В 60-70-х гт. Л. продолжает разрабатывать т. наз. деятельностный подход или "общепсихологическую теорию деятельности". Аппарат деятельностной теории он применяет для анализа восприятия, мышления, психического отражения в широком смысле слова. В кон. 60-х гг. Л. обращается к проблеме личности, рассматривая ее в рамках системы, объединяющей деятельность и сознание. В 1975 г. выходит кн. Л. "Деятельность. Сознание. Личность", в к-рой он стремится "осмыслить категории, наиболее важные для построения целостной системы психологии как конкретной науки о порождении, функционировании и строении психического отражения реальности, которое опосредствует жизнь индивидов" (с. 12). Категория деятельности рассматривается как путь преодоления "постулата непосредственности" воздействия внешних раздражителей на индивидуальную психику, к-рый нашел наиболее завершенное выражение в бихевиористской формуле "стимул – реакция". Ключевым признаком деятельности выступает ее предметность, в понимании к-рой Л. опирается на идеи Гегеля и раннего Маркса. Сознание есть то, что опосредует и регулирует деятельность субъекта. Оно многомерно. В его структуре выделяются 3 осн. составляющих: чувственная ткань, служащая материалом для построения субъективного образа мира, значение, связывающее индивидуальное сознание с общественным опытом или социальной памятью, и личностный смысл, выражающий связь сознания с

реальной жизнью субъекта. Исходной для анализа личности также выступает деятельность, вернее, система деятельностей, осуществляющих разнообразные отношения субъекта с миром. Их иерархия, а точнее, иерархия мотивов или смыслов и задает структуру личности человека. В 70-е гг. Л. вновь обратился к проблемам восприятия и психического отражения, используя в качестве ключевого понятие образа мира, за к-рым прежде всего стоит идея непрерывности воспринимаемой картины действительности. Невозможно воспринять отдельный объект, не воспринимая его в целостном контексте образа мира. Этот контекст в конечном счете и направляет процесс восприятия и опознания. Л. создал свою школу в психологии, его работы оказали заметное влияние на философов, педагогов, культурологов и представителей др. гуманитарных наук. В 1986 г. было создано Международное об-во исследований по теории деятельности.

С о ч.: Развитие памяти. М., 1931; Восстановление движения. М., 1945 (в соавт); Проблемы развития психики. М., 1959, 1965,1972,1981; Деятельность. Сознание. Личность. М.; 1975, 1977; Избр. психологические произв.: В 2 т. М., 1983; Философия психологии. М., 1994; Лекции по общей психологии. М., 2000; Становление психологии деятельности: Ранние работы. М., 2003.

Л и т.: А. Н. Леонтьев и современная психология. М., 1983.

Д. А. Леонтьев, А. А. Леонтьев

ЛЕОНТЬЕВ Константин Николаевич (13(25).01 1831, с. Ку-диново Калужской губ. – 12(24). 11.1891, Сергиев Посад) – философ, писатель, публицист. В 1850–1854 гг. обучался на медицинском ф-те Московского ун-та, с 1854 по 1856 г. был военным лекарем, участвуя в Крымской войне. В 1863 г. Л. - к этому времени автор нескольких повестей и романов ("Подлипки" и "В своем краю") – назначается секретарем консульства на о. Крит и на протяжении почти десятилетия находится на дипломатической службе. В этот период оформляются его социально-философские взгляды и политические симпатии, склонность к консерватизму и эстетическому восприятию мира. В 1871 г., пережив глубокий духовный кризис, Л. оставляет дипломатическую карьеру и принимает решение постричься в монахи, с этой целью подолгу бывает на Афоне, в Оптинай пустыни, в Николо-Угрешском монастыре, однако ему "не советуют" отречься от мира, ибо он "не готов" еще оставить без сожаления литературу и публицистику. Монахом он стал только перед самой смертью, в 1891 г. Л. заявил о себе как об оригинальном мыслителе в написанных им в этот период работах "Византизм и славянство", "Племенная политика как орудие всемирной революции", "Отшельничество, монастырь и мир. Их сущность и взаимная связь (Четыре письма с Афона)", "Отец Климент Зедергольм" и др., мн. из к-рых были позже изданы в 2-томнике "Восток, Россия и славянство" (1885–1886) и свидетельствуют о стремлении их автора соединить строгую религиозность со своеобразной философской концепцией, где проблемы жизни и смерти, восхищение красотой мира переплетаются с надеждами на создание Россией новой цивилизации. Свою доктрину он называл "методом действительной жизни" и полагал, что философские идеи должны соответствовать религиозным представлениям о мире, обыденному здравому смыслу, требованиям непредвзятой науки, а также художественному видению мира. Центральная идея философии Л. - стремление обосновать целесообразность переориентации человеческого сознания с оптимистически-эвдемонистской установки на пессимистическое мироощущение. Первое и главное, с чем мы сталкиваемся, размышляя о "вечных" проблемах, к-рые традиционно относят к компетенции философии и религии, – это всесилие небытия, смерти и хрупкость жизни, моменты восхождения и торжества к-рой неизбежно сменяются разрушением и забвением. Человек должен помнить, что Земля – лишь временное его пристанище, но и в земной своей жизни он не имеет права надеяться на лучшее, ибо этика со своими идеалами бесконечного совершенствования далека от истин бытия. Единственной посюсторонней ценностью является жизнь как таковая и высшие ее проявления – напряженность, интенсивность, яркость, индивидуализированость. Они достигают своего максимума в период расцвета формы – носительницы жизненной идеи любого уровня сложности (от неорганического до социального) и ослабевают после того, как этот пик пройден и форма с роковой неизбежностью начинает распадаться. Момент ее наивысшей выразительности воспринимается человеком как совершенство в своем роде, как прекрасное. Поэтому красота должна быть признана всеобщим критерием оценки явлений окружающего мира. Больше залогов жизненности и силы – ближе к красоте и истине бытия. Др. ипостась прекрасного – разнообразие форм. И поэтому в социокультурной сфере необходимо признать приоритетной ценностью многообразие национальных

культур, их несхожесть, к-рая достигается во время их наивысшего расцвета. Тем самым к теории культурно-исторических типов Данилевского Л. делает существенное дополнение, носящее эсхатологическую окраску: человечество живо до тех пор, пока способны к развитию самобытные национальные культуры; унификация человеческого бытия, появление сходных черт в социально-политической, эстетической, нравственной, бытовой и др. сферах есть признак не только ослабления внутренних жизненных сил различных народов, движения их к стадии разложения, но и приближения всего человечества к гибели. Ни один народ, считает Л., не является историческим эталоном и не может заявлять о своем превосходстве. Но ни одна нация не может создать уникальную цивилизацию дважды: народы, прошедшие период культурно-исторического цветения, навсегда исчерпывают потенции своего развития и закрывают для др. возможность движения в этом направлении. Л. формулирует закон "триединого процесса развития", с помощью к-рого надеется определить, на какой исторической ступени находится та или иная нация, т. к. признаки, сопровождающие переход от первоначального периода "простоты" к последующему – "цветущей сложности" и конечному – "вторичного смесительного упрощения", – однотипны. Вначале некое национальное образование аморфно; власть, религия, искусство, социальная иерархия существуют лишь в зачаточной форме. На этой стадии все племена почти неотличимы друг от друга. Характерные черты второй стадии – наибольшая дифференци-рованность сословий и провинций и власть сильной монархии и церкви, складывание традиций и преданий, появление науки и искусства. Это и есть вершина и цель исторического бытия, к-рая может быть достигнута тем или иным народом. Она так же не избавляет от страданий и ощущения творящейся несправедливости, но по крайней мере это стадия "культурной производительности" и "государственной стабильности". Третья, последняя, стадия характеризуется признаками, сопровождающими регрессивный процесс, – "смешением и большим равенством сословий", "сходством воспитания", сменой монархического режима конституционно-демократическими порядками, падением влияния религии и т. п. Через призму закона "триединого процесса развития" Европа видится Л. безнадежно устаревшим, разлагающимся организмом. В дальнейшем ее ждет упадок во всех сферах жизни, общественные неустройства, косность жалких мещанских благ и добродетелей. Первоначально Л. разделял надежды Данилевского на создание нового восточнославянского культурно-исторического типа с Россией во главе. Россия, рассуждал он, стала государственной целостностью позже, чем сложились европейские государства, и своего расцвета она достигла лишь в период царствования Екатерины II, когда небывало возрос авторитет и сила абсолютизма, дворянство окончательно сложилось как сословие и начался расцвет искусств. Укрепление ее исторических "византийских" устоев: самодержавия, православия, нравственного идеала разочарования во всем земном, изоляция от гибельных европейских процессов разложения – таковы средства задержать ее по возможности на более долгое время на стадии культурно-исторического созидания. Со временем Л. все больше разочаровывается в идее создания Россией новой цивилизации в союзе со славянским миром. Славянство представляется ему проводником европейского влияния, носителем принципов конституционализма, равенства, демократии. Вообще XIX в. становится для него периодом, не имеющим аналога в истории, поскольку влияние народов друг на друга приобретает глобальный характер, традиционный процесс смены культурно-исторических типов готов прерваться, что чревато "концом света", бедствиями, неизвестными доселе людям. Гибнущая Европа вовлекает в процесс своего "вторичного смесительного упрощения" все новые нации и народности, что свидетельствует о появлении всеобщих смертоносных тенденций. Люди отуманены "прогрессом", внешне манящим техническими усовершенствованиями и материальными благами, по сути стремящимися еще быстрее уравнять, смешать, слить всех в образе безбожного и безличного "среднего буржуа", "идеала и орудия всеобщего разрушения". Россия может на одно-два столетия продлить свое существование в качестве самобытного государства, если займет позицию "изоляционизма", т. е. отдаления от Европы и славянства, сближения с Востоком, сохранения традиционных социально-политических ин-тов и общины, поддержания религиозно-мистической настроенности граждан (пусть даже не единоверных). Если же в России возобладают всеобщие тенденции разложения, то она будет способна даже ускорить гибель всего человечества и свою историческую миссию создания новой культуры превратит в апокалипсис всеобщего социалистического заблуждения и краха. Будущее человечество предстанет тогда в виде раздробленного существования однообразных отдельных политических образований, основанных на механическом подавлении и объединении людей, неспособных уже породить ни искусства, ни ярких личностей, ни религий. При всей своей склонности к укреплению "устоев" Л. не был ортодоксальным религиозным мыслителем. Православие как религия

"страха и спасения" не было в его представлении единственной силой, способной спасать и сохранять. "Культурородной" и социально-организующей была для него любая государственная религия – мусульманство, католицизм и даже ереси, возвращающие членам об-ва мистический настрой. Незадолго до смерти Л. писал Розанову, что и всемирная проповедь Евангелия, по его мнению, может иметь последствия, аналогичные результатам совр. "прогресса": стирание культурно-исторических особенностей народов и унификацию личностей. В философии Л. обнаруживаются два равновеликих центра притяжения: культура, произрастающая в недрах государственно оформленной социально-исторической общности, и человек, с "бесконечными правами личного духа", способный ниспровергать установления, обычаи и противоборствующий историческому року. В зависимости от того, какая идея превалировала, мысль его приобретала черты идеологии тоталитарного типа либо превращалась в предтечу философии экзистенциализма, с принципами абсолютной свободы человеческого духа и неподвластности его стихиям мира. В философии Л. противоборствовали и иные идеи: религиозного забвения посюстороннего мира и превознесения эстетических ценностей – творений человеческого духа. При всей личной притягательности и оригинальности своей концепции он не имел последователей в непосредственном смысле слова. Однако влияние отдельных идей Л. на развитие философии в России значительно. В. С. Соловьев, Бердяев, Булгаков, Флоренский и др. находили в его учении идеи, предшествовавшие их собственным построениям.

С о ч.: Собр. соч.: В 9 т. М., 1912–1913; Цветущая сложность: Избр. статьи. М., 1992; Избранное. М., 1993; Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М., 1996.

Лит.: Розанов В. В. Эстетическое понимание истории // Русский вестник, 1892. № 1; Он же. Теория исторического прогресса и упадка // Там же. № 2, 3; Бердяев И. А. Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной мысли. Париж, 1926; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 2. С. 246–265; Иваск Ю. Константин Леонтьев (1831–1891). Жизнь и творчество. Берн; Франкфурт-на-Майне, 1974; К. Н. Леонтьев: pro et contra: В 2 т. Спб., 2002; Косик В. И. Константин Леонтьев: Размышления на славянскую тему. М., \ 997; Корольков А. А… Пророчества Константина Леонтьева. Спб., 1991; Gasparini E. Le previsioni di Constantino Leont'ev. Venezia, 1957; Thaden E. C. Conservative Nationalism in Nineteenth-Century: Russia. Seattle, 1964.

77. Р. Авдеева

ЛЕСЕВИЧ Владимир Викторович (15(27).01.1837, с. Де-нисовка Лубенского у. Полтавской губ. – 13(26). 11.1905, Киев) – философ-позитивист, социолог, публицист. После окончания киевской гимназии и Петербургского инженерного (военного) училища служил на Кавказе. По окончании Академии генерального штаба вышел в отставку (1861). Поселившись в своем имении в Полтавской губернии, основал там школу для крестьян, что стало причиной конфликта с местной администрацией. С конца 1860-х начинает сотрудничать с журн. "Отечественные записки", "Вестник Европы" и др. За связь с движением революционного народничества отбывал ссылку в Сибири (1879–1888). По возвращении в Петербург сближается с Михайловским, становится одним из осн. сотрудников народнического журн. "Русское богатство". Творчество Л. оказало определенное влияние на представителей рус. философской и социологической мысли кон. XIX – нач. XX в. (Михайловского, Грота, Оболенского, Богданова, Струве, Сорокина, Гурвича и др.). В идейной эволюции Л. выделяются два этапа. На первом (примерно до кон. 1870-х гг.) – предметом его философской деятельности, проходившей под заметным влиянием соч. Л. Фейербаха, Лаврова и прежде всего О. Конта, становятся пропаганда концепции "первого" позитивизма, рассмотрение соотношения науки и философии, классификация наук, анализ феномена опытного знания ("Очерки развития идеи прогресса", 1868; "Позитивизм после Конта", 1869; "Новейшая литература позитивизма", 1870; "Опыт критического исследования основоначал позитивной философии", 1877 и др.). Оценивая теистические, идеалистические и материалистические учения как результат заблуждения предшествующих эпох (стадии теологии и метафизики в развитии человечества), Л. усматривает в позитивной философии способность преодолеть искажающие науку идеологические, политические и др. наслоения культуры, прийти к чистому знанию. Данная посылка в полной мере раскрывается на втором этапе его творчества ("Письма о научной философии", 1878; "Этюды и очерки", 1886; "Что такое научная философия", 1891; "От Конта к Авенариусу", 1904; "Эмпириокритицизм как единственная научная точка

зрения", 1909), для к-рого характерно стремление дополнить позитивизм Конта "критическим началом". Под последним подразумевалась актуализация идей кантовского критицизма, субъективного идеализма Дж. Беркли и Д. Юма, разработка теории познания на базе эмпириокритицизма. Согласно воззрениям Л., после накопления определенного числа представлений (результат непосредственного восприятия действительности; психологический аспект познания) начинается процесс образования понятий (исходный момент отвлеченного мышления; гносеологический аспект познания). Поскольку представления несут на себе отпечаток эмоционально-чувственной природы человека и вследствие этого искажают реальность, научный метод призван отобрать в них элементы "чистого" факта. Сохраняя связь с действительностью и между собой, понятия могут далее дифференцироваться до предельных обобщений, границы к-рых обусловлены исчерпанием представлений об исследуемом объекте и верностью научному методу. Л. включает частные понятия в содержание наук, а наиболее общее — в содержание философии, что ведет, по его мнению, к объединению науки и философии в одно целое знание (научную философию) — совокупность понятий разной степени обобщенности и отвлеченности. Т. обр., новейшая позитивная философия, по Л., пробуждая творческие силы сознания от мертвящего влияния теологии и метафизики, дает теорию "чистого опыта", т. е. опыта, свободного от чувственного и мыслительного (априорные формы сознания) антропоморфизма, от "всякой лишенной содержания кажимости". Предметом социологии, как полагает Л., является изучение общественных явлений с т. зр. их подчиненности естественным законам, а методом выступают наблюдение, опыт, сравнение. Если социальная статика (одна из двух частей социологии) рассматривает условия существования или организации обва, то социальная динамика изучает законы деятельности этой организации. Общественный прогресс, по Л., основан на развитии научного знания (критерий прогресса). Ход человеческой истории как эволюции мыслительной деятельности есть чередование двух состояний совокупности индивидов — колебания (незнание действительности) и устойчивости (ее познание), а движущим фактором смены их друг другом является инстинктивное стремление к познанию (мотив понимания).

Соч.: Этюды и очерки. Спб., 1886; Эмпириокритицизм как единственная научная точка зрения. Спб., 1909; Собр. соч.: В 3 т. М., 1915-1917.

Л и т.: Кареев Н. Памяти В. В. Лесевича // Современность. 1906. № 1; Ганейзер Е. В. В. Лесевич в письмах и воспоминаниях//Голос минувшего, 1914, Ns %; ШкуриновП. С. Позитивизм в России XIX века. М., 1980.

В. Н. Жуков

ЛИБЕРАЛИЗМ (от лат. liberalis — свободный) — ценностная и социокультурная основа Л. - индивидуализм, проявившийся в экономике (право частной собственности), политике (право личного участия в осуществлении государственной власти посредством прямой и представительной демократии), религии (свобода совести), идеологии (плюрализм мнений), праве (равенство и правовая защищенность граждан). В России Л. имел существенные особенности, ограничивающие его влияние в об-ве. В период, когда на Западе зарождался и утверждался Л., все сословия в России (включая дворянство) находились в полной зависимости от абсолютистского государства. Аристократия не отличалась свободомыслием. Православная церковь была прочной опорой рус. консерватизма. Даже окрепшая в кон. XIX — нач. XX в. национальная буржуазия, будучи тесно связанной с монархией, не проявляла самостоятельной политической инициативы. Отсюда — важнейшая черта либеральной идеологии в России — ее отстаивали представители небуржуазных слоев об-ва: образованные дворяне, государственные чиновники, университетская профессура, журналисты, литераторы, разночинная интеллигенция. В кон. XIX в. либеральные идеи развивали народники, отказавшиеся от революционных методов борьбы. Своеобразные либеральные идеи обосновывали В. С. Соловьев и его последователи. Зап. либеральные идеи воспринимались сквозь призму сознания зачастую субъективно далеких от интересов буржуазии социальных групп, приобретая искаженные формы. Для рус. Л. характерны эклектизм и синкретизм. Организационная и идейная слабость, неустойчивость и маргинальность, склонность к компромиссам подталкивали либеральное движение к союзу с монархией. Зачатки либеральных идей в России можно встретить еще во 2-й пол. XVIII в. у Екатерины //, просветителей (Десницкий. Козельский, Новиков), в 1-й пол. XIX в. — у Александра I, в более последовательной форме — у чиновников-реформаторов Н. С. Мордвинова и Сперанского, декабристов, славянофилов. Но Л. как теория и как общественное движение

зарождается в 40-50-е гг. XIX в. в среде западников и проходит в своем развитии 3 этапа: 1) дворянский (сер. 50-х – сер. 70-х гг.), 2) земский (сер. 70-х гг. – 1905 г.), 3) буржуазный (I905-I9I7 гг.). Такое деление, конечно, весьма условно, поскольку мн. либералы эволюционировали в своих взглядах и были активными участниками либерального движения на разных его стадиях. Этап дворянского Л. начинается примерно после смерти Николая I (1855). Окончание эпохи николаевского деспотизма вызвало в рус. об-ве ожидание реформ. Обсуждавшиеся в кружках западников идеи либерализации страны постепенно становятся достоянием широких дворянских слоев, а само дворянское сословие стремится играть самостоятельную политическую роль. На данном этапе дворянство было осн. носителем либеральной идеологии. Главными формами деятельности либерального дворянства были официальные послания ("адреса") царю от губернских дворянских собраний с просьбами о проведении преобразований и выступления в печати. К видным идеологам дворянского Л. следует в первую очередь отнести Грановского, Боткина, Анненкова, Кавелина, раннего Чичерина. Мн. представители этого течения позитивно оценивали развитие капитализации в Европе, видели в буржуазии новый прогрессивный класс, связывали с ним защиту прав личности и собственности, установление правового порядка. Либералы желали скорейшей европеизации России, ликвидации крепостного права, развития промышленности и торговли, ограничения сословных привилегий дворянства, выступали за введение представительных органов власти (без ограничения самодержавия), установление законодательных начал в деятельности государства, равный для всех суд и ответственность должностных лиц. Вместе с тем дворянскому Л. было свойственно отсутствие четких требований свободы промышленности и торговли. Вместо этого предлагался принцип отеческой опеки над национальной промышленностью. Дворянский Л. еще ясно не формулировал идею "все-сословности" (уравнение сословий в правах). Боясь революции, он выступал за постепенное приобщение народа к демократическим процедурам, ограничение участия масс в управлении общественными делами. Либеральное дворянство отличалось готовностью идти на уступки абсолютизму. Следующий этап развития Л. в России связан с деятельностью земств – органов местного самоуправления. Дворянство продолжало оставаться осн. силой либерального движения, но, в отличие от дворянского этапа, земский Л. включал в себя значительное число представителей разночинной интеллигенции. Внутри его не было идейного единства. В нем условно можно вычленить 3 направления: 1) умеренно-либеральное, группировавшееся вокруг журн. "Вестник Европы" во главе с К. К. Арсеньевым, 2) консервативно-славянофильское (Д. Н. Шипов; осн. положение – сохранение монархии), 3) конституционалистское (В. А. Гольцев, С. А. Муромцев), наиболее последовательное в своем требовании конституции. В земском движении преобладали умеренно-либеральные и консервативные умонастроения, мн. земства были политически индифферентны. Земские либералы говорили о необходимости единения царя с народом на основе развитого местного самоуправления, выступали за представительство земств в Государственном совете, боролись за расширение прав земских органов, усматривая в них ростки будущего российского парламентаризма. Новый этап в развитии Л. связан с созданием после Манифеста 17 октября 1905 г. 2 крупных либеральных партий: конституционных демократов (П. Д. Долгоруков, Муромцев, Д. И. Шаховской, Милюков) и октябристов (Н. И. Гучков, М. В. Родзянко, Шипов). По своим программам данные политические объединения были во многом типично буржуазными, но лишь с течением времени у них установилась непосредственная связь с "третьим сословием" России. Рус. Л. нач. XX в. (если сравнивать его с предшествующими этапами) был более последовательным, объективно отражавшим интересы буржуазии и отстаивавшим капиталистический путь развития страны. И кадеты, и октябристы провозглашали полный набор прав и свобод человека в духе зап. Л., четко заявляя о необходимости установления конституционной монархии. Правда, кадеты вне своей официальной программы ставили вопрос о возможности ликвидации монархии и созыва Учредительного собрания, к-рое должно было бы определить будущую судьбу российской государственности. Октябристы в своих требованиях не шли дальше положений царского Манифеста. Вместе с тем либеральная идеология периода т. наз. думской монархии – это не классический Л. эпохи свободной конкуренции, а Л., сложившийся в условиях господства монополий, острой классовой борьбы между буржуазией и рабочим классом, империалистической борьбы за передел мира. Буржуазный Л. в России включал в себя элемент этатизма; рус. либералы заявляли о необходимости поддержки со стороны государства национальной промышленности и сельского хозяйства, о борьбе с монополиями. Он отличался заметным демократизмом. Идея всесословности (равенства граждан перед законом) приняла ясный и отчетливый вид. Кадеты выступали в защиту прав национальных меньшинств, за снятие ограничений в правах поляков и евреев, за отмену паспортной системы. Либералы требовали всеобщего, прямого и

равного избирательного права при тайном голосовании, отстаивали идею правового государства. Но при этом они обосновывали положения о "непросвещенности" рус. народа, его неподготовленности к реальному участию в управлении об-вом, опасались социальных последствий революции. Буржуазный Л. вместе с тем отличался нек-рой социальной ориентированностью (наделение крестьян землей, право рабочих на объединения и стачки, социальное страхование и 8-часовой рабочий день и т. д.). Либералы выступали за признание права всех членов об-ва на "достойное человеческое существование", имея в виду материальную защищенность личности, "равенство исходных шансов" (минимальный гарантированный набор материальных благ). Русско-японская и Первая мировая войны придали буржуазному Л. национальную окраску. Возникший на почве войны патриотический подъем повернул мн. либералов к национальным ценностям. Рус. либералы нач. XX в. пытались соединить либеральные идеи с национальными политико-правовыми традициями. Правые буржуазные либералы (их идеологом был П. Б. Струве) призывали помещиков и крестьян, капиталистов и рабочих, власть и интеллигенцию пойти на взаимный компромисс и сплотиться во имя национального единства и сохранения исторической государственности (т. е. монархии). Они утверждали, что правовая государственность России может быть создана только в рамках национальной идеи, на основе национальных ценностей.

С 0 ч.: Боткин В. П. Письма об Испании. Л., 1976; Кавелин К. Д. Наш умственный строй. М., 1989; Бердяев Н. А. Философия неравенства. М., 1990; Булгаков С. Н. Христианский социализм: Споры о судьбах России. Новосибирск, 1991; Вышеславцев Б. П. Соч. М., 1995; Новгородцев П. И. Соч. М, 1995; Струве П. Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. М, 1997; Гессен С. И. Избр. соч. М., 1998; Кистяковс-кий Б. А. Философия и социология права. Спб., 1998; Чичерин Б. Н. Философия права. Спб., 1998.

Лит.: Алафаев А. А. Русский либерализм на рубеже 70-80-х гг. XIX в. М., \99\; Валицкий А. Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX – начала XX в. // Вопросы философии. 1991. № 8; Ерыгин А. Н. Восток. Запад. Россия. Ростов-на-Дону, 1993; Леонтович В. В. История либерализма в России, 1762 – 1914. М., 1995; Приленский В. И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. М, 1995; Либерализм в России. М., 1996; Опыт русского либерализма: Антология. М., 1997; Русский либерализм: исторические судьбы и перспективы: Материалы международной научной конференции. М., 1999; Жуков В. Н. Русская философия права: естественно-правовая школа первой половины XX века; М., 2001; Пустарнаков В. Ф. Либерализм в России. Казань, 2002; Pipes R. Struve: Liberal on the left. 1870–1905. Cambridge, Mass., 1970; Pipes R. Struve: Liberal on the Right. 1905–1944. Cambridge, Mass. - L., 1980; Of ford D. Portraits of early Russian Liberals: a Study of the Thought of T.N. Granovsky, V.P. Botkin, P.V. Annenkov, A. V. Druzhinin and K.D. Kavelin. Cambridge, 1985; WalickiA. Legal Philosophies of Russian Liberalism. Notre Dame, 1992.

В. Н. Жуков

ЛИХУДЫ, братья Иоанникий (1663, Кефалония, Греция -1717, Москва) и Софроний (1652, Кефалония, Греция -1730, Москва) – деятели рус. просвещения, основатели и учителя московского Эллино-греческого училища (в 1775 г. переименовано в Славяно-греко-латинскую академию). Лидеры греч. партии в рус. богословии кон. XVII – нач. XVIII в. Философское и богословское образование братья Л. получили в Венеции у Герасима Влаха, будущего митрополита Филадельфийского, и в Падуанском ун-те. В нач. 80-х гг. XVII в. было решено создать в России первую высшую школу, к-рая должна была соединить в себе западноевропейский ун-т с православной духовной академией. Л. впервые в истории России предприняли попытку организовать философское образование по программе, типичной для европейских ун-тов. Эта программа была реализована лишь частично. В 1694 г. Л. были отстранены от преподавания из-за политических интриг (по навету иерусалимского патриарха Досифея), не имевших отношения к их профессиональному авторитету. Курсы, прочитанные Л. в Москве, в т. ч. риторика, логика и часть физики, а также невостребованные метафизика и психология, были составлены в Италии. В соответствии с падуанской университетской традицией философия изложена здесь в форме разбора аристотелевского учения на основе комментариев Аверроэса (Ибн Рушда), Фомы Аквинского, Авиценны (Ибн Сины) и Аль-Фараби. Авторы заявляют о своей безусловной приверженности рационалистической методологии, к-рая имеет дело с миром как порядком, в любой своей точке проницаемом разумом. Действительность представлена как иерархия рациональностей, выстроенная в процессе творения, к-рое в свою очередь

понимается как раскрытие форм, заложенных в первоматерии. Иерархии рациональностей мира соответствует иерархия форм знания, высшую ступень к-рой занимает метафизика, соединяющая в себе достоинства теоретических наук, к к-рым относится философия и целью к-рых является истина, и практических наук, таких, как богословие, целью к-рых является благо. В курсе физики Софроний Л. утверждал вслед за Аль-Фараби, что в метафизике реализуется высшее предназначение познания – соединение с "активным умом", т. е. с Богом. Отождествляя рационализм с гуманизмом, он в курсах риторики и логики рассматривал разум как то, что делает человека человеком. Карьера Л. в России началась в то время, когда полемика между московскими грекофилами (сторонниками традиционного византийского православия) и западно-рус, богословами (своего рода "модернистами", считавшими возможным ориентироваться на зап. культуру) переросла в противостояние греч. и лат. партий. В круг идей, по к-рым велась борьба, были втянуты и философские взгляды сторонников этих партий. В силу своего образования и профессионального уровня Л. оказались в числе лидеров греч. партии. В своих богословско-полемических соч. они сформулировали осн. идеи православной философской схоластики. Первая из них характеризует философию как предпосылку христианства, имеющую, следовательно, отрицательные определения (дохристианство и нехристианство). Вместе с тем достоинство философии заключается в том, что христианство явилось ответом на те вопросы, к-рые были ею поставлены. Вторая идея раскрывает соотношение философии и богословия в православном мировоззрении. Это соотношение Л. характеризует в терминах теории "двух истин". Богословие и философия взаимозависимы так, как взаимозависимы наука практическая и наука теоретическая. Торжество одной из них подтверждает правоту другой. Если философия является теоретической предпосылкой богословия, то богословие – это философия, нашедшая наилучшее практическое применение, в к-ром она, осуществляя себя, превышает свои принципы. В полемике с западнорус. богословами Л. настаивали на необходимости для православия разграничивать философию и богословие по предмету и методу. Отсутствие подобного разграничения создает предпосылки для развития такой христианской культуры, к-рая не связана с наращиванием мистического опыта и может осуществляться вне церкви. Предметом богословия может быть только Бог в Себе. Все остальное тварное бытие должно быть предметом философии. Разграничение предметов богословия и философии обусловливает и различие их методов. Если основой философского метода является объяснение и понимание, то методы богословия должны базироваться на особом даре благодати – созерцании и духовном видении. Наконец, Л. сформулировали принципиальную для православной схоластики идею о возможности использования в православии западнохристианских философских и богословских учений, в том случае, если они не вступают в противоречие с православными догматами. Деятельность Л. как философов завершила длившийся в рус. философии весь XVII в. мировоззренческий переворот, в результате к-рого она утратила свою роль как образ жизни, как осуществление истины. Ее место заняла философия, понимаемая как теоретическая познавательная деятельность, совершающаяся по строго определенным общезначимым правилам.

Соч.: Мечец духовный. Казань, 1866; Ответ Сафрония Лихуда// Историко-философский ежегодник 1993. М., 1994.

Лит.: Пекарский П. П. Наука и литература в России при Петре Великом. Спб., 1862. Т. 1–2; Остен. Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань, 1865; Смирнов С. К. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855; Сменцовский М. Н. Братья Лихуды. Спб., 1899.

В. В. Аржанухин

ЛИЧНОСТЬ – динамичная, относительно устойчивая целостная система интеллектуальных, социально-культурных и морально-волевых качеств человека, выраженных в индивидуальных особенностях его сознания и деятельности. Л. - это действительность (проявление) индивида как социального феномена и субъекта, сознание и воля к-рого сопряжены с осознанием мотивов своего поведения и реализующего себя в различных видах социального общения и действия. История представлений философов России XVIII–XX вв. о понятии Л. тесно связана с особенностями развития философской мысли в стране. Во-1-х, в противоположность зап. мировоззрению, исходившему из индивидуалистически трактуемого "я" как последнего основания всего прочего и независимой сущности, рус. мировоззрение, как отмечал Франк, глубоко проникнуто общинным чувством, философией "мы", из к-рого только и вырастает "я". Во-2-х, в противоположность раздробленности, отвлеченной рассудочности и

рационалистической атомизации жизнедеятельности на Западе, рус. мыслители выступали за синтетический, целостный подход в анализе теоретической и практической сфер жизни человека. Отсюда – разработка идеала "целостности" как единства теории и практики, мысли и действия, а задачи духовного самоусовершенствования тесно увязывались с размышлениями о смысле истории, цельности духа, соборности; поэтому уже в философии славянофилов (А. С. Хомяков, Киреевский) разрабатывалась идея "целостной личности". Исходя из православного учения о трех элементах Л. (тело, душа и дух), они подчеркивали важность согласования рассудка {Рассудок и разум) и чувств с др. требованиями духа, их подчинения "внутреннему корню разумения" в душе, слиянию в "одно живое и цельное зрение ума". С. Н. Трубецкой утверждал, что сознание Л. может быть понято лишь при допущении идеи соборности, общественного целого, коллективного сознания. "Сознание не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично, будучи соборным" (Соч. М., 1994. С. 498). Важной особенностью рус. философии, равно как и всей рус. культуры, является обращение мн. философов и писателей к своеобразному понятию "сердце" (см. Сердца метафизика) как некоему "средоточию", "ядру" Л. (Киреевский, Хомяков, Юркевич, Вышеславцев, Франк, Флоренский, И. А. Ильин, Розанов

и др.). Метафизика сердца – это "предельный таинственный центр Л., где лежит вся ее ценность и вся ее вечность" (Вышеславцев). Осуждая пороки зап. цивилизации, связанные с засильем технократического рационализма, понижением духовного уровня жизни, Киреевский противопоставил холодно-рассудочной "метафизике разума" на Западе живительный источник "метафизики сердца" на Востоке. Из этого источника проистекают истинная вера, совесть и любовь. В отличие от учения фр. философа Б. Паскаля об антиномичности сердца, порождаемой противоречивой природой человека (его величие и ничтожество), Флоренский делал акцент на метафизике "чистого сердца" как "очага нашей духовной жизни", от к-рого зависит исправление и "возрастание Л.". Свет души праведника – высший тип Л. Определяя роль метафизики сердца, Юркевич выделяет в ней как религиозные, так и мирские истоки; сердце есть средоточие всей духовной и телесной жизни человека, "седалище" воли и ее хотений, чувств и страстей. Каждое биение телесного сердца имеет духовное значение. Согласно Вышеславцеву, богопо-добие человека, его величие носят субстанциональный, сущностный характер, они не могут быть истреблены никаким грехом. Дальнейшее развитие метафизика сердца получила в работах И. А. Ильина. Он ввел в употребление понятие "сердечное созерцание", от степени развития к-рого зависит уровень духовности Л., всей культуры. Влияние "философии сердца" испытали Достоевский, Толстой и мн. др. деятели культуры. Оригинальную философию "симфонической личности" развивал один из лидеров евразийства – Карсавин. Он считал, что возможность превращения Л. из потенциальной в актуальную осуществляется через познавательный акт. Применительно к человеку "личность – конкретно-духовное или… телесно-духовное существо, определенное, неповторимо-своеобразное и многовидное" (О личности // Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. 19). В качестве духовного существа Л. есть свобода. Мир – это симфоническая (коллективная) всеединая Л., т. е. иерархическое единство множества симфонических Л. - индивидуальных и социальных. Наивысшей стадией симфонического мира является социальная Л. (народ, семья, государство, человечество, вселенская церковь). Сходные идеи по этим вопросам развивал Н. О. Лосский. Он считал, что Л. - центральный онтологический элемент мира, в к-ром осн. бытие есть субстанциальный деятель, т. е. или потенция Л., или действительная Л. Каждый из субстанциальных деятелей есть индивидуум. И атомы, и молекулы суть потенциальное личное бытие. Исходя из учения Лейбница, Лосский писал: "Философская система, утверждающая основное и центральное положение личного бытия в составе мира, может быть названа персонализмом. Признание иерархических ступеней между субстанциальными деятелями, возникающих в процессе развития их, может быть обозначено термином "иерархический персонализм" (Бог и мировое зло. М, 1999. С. 284). Содержательные мысли высказывает Франк в своей философской антропологии: о двуединой природе человека (природное и сверхприродное, духовное существо), о диалектике взаимосвязи между Богом и человеком, внутренней антиномичности человека и т. д. Подчеркивая, что человеческая жизнь имеет форму общественной жизни, он отмечал, что двигателем ее является именно Л. Но Л. не есть некая замкнутая в себе, самодовлеющая реальность. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция. Эрн в противоположность новоевропейскому рационализму развивал концепцию "логизма" как антично-христианского учения о божественном Логосе (Слове), раскрывающего динамику духовного возрастания Л., обнаружения ею в себе божественного начала, подвижничества и святости. Логос проявляется не только в сознании,

но и в поступках и переживаниях человека. Не через рассудочную категорию "рацио", приводящего к опредмечиванию сущего, а через Логос как посредствующее личное начало, через "субъектное" познание, через раскрытие личностного бытия (человека, церкви, Вселенной, Бога) постигается существование Бога и мира, истина как "бытие-в-истине". Важные аспекты теории Л. развивал И. А. Ильин. Особое внимание он уделял проблеме борьбы со злом — наиболее трудной как для христианской этики, так и для др. этических доктрин. Подвергнув критике концепцию непротивления злу Толстого, Ильин, хотя и не оправдывал применение насилия, все же считал его допустимым в определенных условиях, когда в интересах человека или об-ва необходимо прибегнуть к принуждению. При этом он считал необходимым проводить различие между неправедностью и грехом. Проблему преодоления зла Ильин увязывал с проблемой формирования и воспитания духовно и морально здоровой Л., а эту последнюю — с пониманием смысла жизни человека. В отличие от мн. др., он подчеркивал, что попытка видеть смысл жизни в самой жизни несостоятельна, ибо существуют ценности, стоящие выше самой жизни, — духовные, и прежде всего религиозные ценности. Наибольшую разработку категория Л. получила в творчестве Бердяева, причем на принципиально новой — экзистенциальной основе. Он считал, что понятие Л. следует отличать от понятия индивида. Индивид — категория натуралистическая, это — часть рода, об-ва, космоса, т. е. в этой ипостаси он связан с материальным миром. Л. же означает независимость от природы и об-ва, к-рые предоставляют лишь материю для образования активной формы Л. Ее нельзя отождествлять с душой, это не биологическая или психологическая категория, а этическая и духовная. Л. не есть часть об-ва или универсума. Напротив, об-во есть часть Л., ее социальная сторона (качество), равно как и космос есть часть Л., ее космическая сторона. Этим объясняется, что в каждой Л. есть и нечто общее, принадлежащее всему человеческому роду, тому или иному профессиональному типу людей и т. д., но не в этом ее суть. Иными словами, Л. - это микрокосм, универсум в индивидуально неповторимой форме, соединение универсального и индивидуального. Тайна существования Л. - в ее абсолютной незаменимости, в ее однократности и несравнимости. Парадокс ее существования: она должна себя реализовывать на протяжении всей своей жизни и в то же время она должна для этого уже изначально быть. Иными словами, Л. - это неизменное в изменении. В отличие от "иерархического персонализма" Н. О. Лосского, рассматривавшего человеческую Л. как духовную единицу в ряду др. объектов, Бердяев считал, что Л. не есть лишь один из объектов в ряду других. Она может быть познана только как субъект. Обсуждая проблемы обновления рус. религиозного сознания нач. XX в., он, в чем-то соглашаясь с Мережковским, вместе с тем упрекал его в недооценке идеи Л., к-рой должно принадлежать центральное место в новом религиозном сознании. Будучи экзистенциально мыслящим философом, Бердяев вместе с тем не употреблял характерных для экзистенциализма понятий "экзистенция", "бытие-в-мире" и др. "экзистенциалов", а выдвигал в качестве важнейшей именно категорию Л., к-рую основоположники экзистенциализма в Зап. Европе, напротив, употребляли крайне редко, т. к. считали непригодной из-за ее социально-опредмеченной заземленное™. Подчеркивая персоналистический характер своей философии, Бердяев отмечал, что она "есть философия личная, связанная с моим личным опытом". Эрн считал, что вообще одной из особенностей истории рус. философии является персонализм, к-рый выступает не только в онтологическом плане, но и как манифестация особенностей самой Л. мыслителей, значительности и глубины авторских переживаний. История представлений рус. мыслителей о Л. демонстрирует многообразие подходов и мировоззренческих установок: от религиозно ориентированных до позитивистских, натуралистических и материалистических, связанных с влиянием результатов естественнонаучных исследований и распространением идей социализма. Наряду с религиозно окрашенными появляются концепции Л., ориентированные на научный эксперимент, данные биологии, психологии, физиологии. Революционные демократы, народники и марксисты выступали с идеями, призывающими к социальному активизму, преобразованию общественных отношений. Социальная направленность в решении проблем Л. проявилась в соч. Белинского, Герцена, Чернышевского, Лаврова, Михайловского и др. Переосмысливая идеи Гегеля, Фейербаха и др. зал. мыслителей, они, в отличие от отечественных творцов христианской антропологии, развивали идеи антропологического материализма, активной роли критической мысли, субъективного фактора в историческом процессе. Гегелевский панлогизм, сведение им человеческой Л. к духу, лишенному индивидуальности и живых соков, вызвали поворот к проблемам "живого", конкретного человеческого существования не только в европейской философии 30-40-х гг. XIX в., но и в определенной части философской мысли России. Бердяев, касаясь темы "личность и история" в рус. философии, считал, что "первое место тут принадлежит бунту Белинского", к-рый, выражая

свои мысли в форме "восстания против Гегеля" во имя возвышения Л., "переходит от пантеизма к антропологизму". При этом "у Белинского бунт личности приводит его к культу социальности" (Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 108–109). В центре его размышлений – Л. как субъект деятельности и исторического творчества. Согласно Михайловскому, развитие Л. - это высший критерий социального прогресса, в ходе к-рого человек как частичная Л. (придаток общественного механизма в условиях экономического разделения труда) призван постепенно приближаться к идеалу цельной Л. Его выступления против "поглощения человека исторически данной формой общества" продолжали

кантовскую традицию приоритета Л. над об-вом. В рус. марксизме {Плеханов, Ленин и др.) проблемы Л. рассматривались с акцентом на ее социально-исторические аспекты: роль Л. в истории, диалектика объективного и субъективного факторов, социальная сущность, соотношение Л. и об-ва и т. п. С 60-х гг. XX в. в отечественной науке начался определенный поворот к проблемам Л., исследуемой в различных дисциплинах: в психологии (С. Л. Рубинштейн, Б. Г. Ананьев, А. Н. Леонтьев, К. А. Абульханова-Славская, А. Г. Ас-молов и др.), социальной психологии (А. В. Петровский и др.), социологии (И. С. Кон, Н. Ф. Наумова и др.), социальной философии (Л. П. Буева, М. В. Демин, И. И. Резвицкий и др.) и т. д. В отличие от прежнего фактического отождествления в советской науке понятий "человек", "личность", "индивид", "индивидуальность" были выработаны определения, отражающие их различия и специфику, подвергнуты критике механистические попытки растворить индивида в об-ве и тем самым снять саму проблему человека как Л. и неповторимой индивидуальности. Хотя природную основу Л. образуют ее биологические особенности, все же определяющими факторами развития (ее сущностным основанием) являются не ее природные качества (напр., тот или иной тип высшей нервной деятельности), а качества социально значимые – взгляды, способности, потребности, интересы, моральные убеждения и т. д. Определяющее воздействие социальных и природных факторов на формирование и развитие Л. происходит через ее субъективность. Внутреннее содержание Л., ее субъективный мир – это не результат механического внедрения в ее сознание многообразных внешних воздействий, а итог внутренней работы самой Л., в процессе к-рой внешнее, пройдя через субъективность Л., перерабатывается, осваивается и применяется ею в практической деятельности. Т. обр., индивидуальное преломление социальных регуляторов превращает их в регуляторы внутриличностные. Сложившаяся система воспитанных и самостоятельно выработанных индивидом социальных качеств проявляется в субъективной форме (идеи, ценности, интересы, направленность и т. д.), отражающей взаимодействие Л. с окружающим объективным миром. Характер мировоззрения Л., формируемого социальным окружением, воспитанием и самовоспитанием, является одним из важнейших ее качеств, ее "стержнем". Мировоззрение Л. в значительной мере предопределяет направленность и особенности всех социально значимых ее решений и поступков. В условиях антагонистического разделения труда происходит отчуждение труда и подчинение Л. "вещным" отношениям. Задача заключается в создании необходимых условий для всестороннего развития Л.

Лит.: Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2001; Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994 (Гл. VI. § 6. Метафизика сердца С. 374–401).

А. Г. Мысливченко, П. П. Апрышко

ЛОБАЧЕВСКИЙ Николай Иванович (20.11(1.12).1792, Нижний Новгород – 12(24).02.1856, Казань) – математик,

I дан из создателей неевклидовой геометрии. В 1811 г. окончил Казанский ун-т. С 1812 г. преподавал в Казанском ун-те

! арифметику, алгебру, геометрию, тригонометрию, дифференциальные и интегральные исчисления, физику, астрономию. В 1816 г. получил звание экстраординарного, а в 1822 г. ординарного проф. чистой математики. С 1820 г. 6 раз избирался деканом отделения математических и физических наук; в 1827–1846 гг. был ректором ун-та, в 1846–1855 гг. – помощником попечителя Казанского учебного округа. В 1826 г. он изложил свою "воображаемую геометрию" в работе "Сжатое изложение начал геометрии со строгим доказательством теоремы о параллельных", которая была позднее включена в

его труд "О началах геометрии", опубликованный в 1829–1830 гг. в "Казанском вестнике". Нем. математик К. Ф. Гауе, к-рый тоже и даже раньше Л. пришел к идее о возможности неевклидовой геометрии, настоял на избрании Л. в 1842 г. в члены-корр. Королевского Геттингенского ученого об-ва. Слава пришла к Л. уже после его смерти, а столетний юбилей ученого, к-рый был отмечен в 1893 г., способствовал широкому распространению идей Л. и осознанию того влияния, к-рое его идеи оказали на рус. философскую мысль. А-р И. Введенский отметил, что "работы Л. имеют значение не для одной лишь математики, но еще больше для наиважнейшего отдела философии – для теории познания". Л. не случайно называли "Коперником" и "Колумбом" в геометрии, ибо его построения открывали совершенно новый взгляд на пространство и его свойства. Вытекающая из открытия Л. идея о многообразии пространственных свойств материального мира дала импульс дальнейшим исследованиям, к-рые убедительно подтверждали идею Л. о зависимости геометрических свойств пространства от его физической природы. Для трудов Л. характерна ориентация на эмпирические исследования. Он подчеркивал, что истинность геометрических понятий могут подтверждать только опыты и астрономические наблюдения: "В природе мы познаем собственно только движение, без к-рого чувственные впечатления невозможны… Все прочие понятия, напр. геометрические, произведены нашим умом искусственно, будучи взяты в свойствах движения; а поэтому пространство само собой, отдельно – для нас не существует".

С о ч.: Поли. собр. соч.: В 5 т. М.; Л., 1946–1951.

Л и т.: Биографический словарь профессоров и преподавателей Имп. Казанского университета за сто лет (1804–1904). Казань, 1904. Ч. \:,ВасильевА. В. Николай Иванович Лобачевский. Казань, 1894 (Спб., 1914; М., 1992); Загоскин П. П. История Имп. Казанского ун-та за первые сто лет его существования. 1804–1904. Казань, 1902. Т. \.;КаганВ. Ф. Лобачевский. М.; Л., 1948; История русской философии. М., 2007. С. 361–363.

А. Т. Павлов

ЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ. Л. м. в России стала интенсивно развиваться несколько позже, чем на Западе, дав тем не менее образцы новаторства во мн. сферах логики. С X в., когда на Руси появились соч., содержащие логические знания (перевод 1-й ч. "Источника знания" Иоанна Дамаскина, называемой "Диалектика" и излагающей нек-рые идеи Аристотеля, следуя комментариям Порфирия), и до 2-й пол. XIX в. логика в России была преимущественно учебным предметом в системе др. философских дисциплин. О ее развитии можно говорить гл. обр. в смысле поиска более удачных дидактических приемов. Жидовствующие (так называли группу еретиков, поселившихся в Новгороде в 1470 г.) принесли с собой знания осн. понятий логики в изложении М. Маймонида (1135–1204) и в переводах аль-Газали и аль-Фараби. Курбский рассматривал "внешнюю философию", включавшую начала логики, как необходимый элемент христианского образования. Им было переведено соч. Иоганна Спенгенберга "О силлогизме", где излагались начала логического учения. С созданием Еллинско-греч. (позднее Славяно-греко-латинской) академии в 1685–1687 гг. логическое образование стало приобретать регулярный характер. Со-фроний Лихуд, один из основателей академии, преподавал учение Аристотеля и его логику на основании комментариев аль-Фараби. В 1690-е гг. логика читается Стефаном Яворским в Киево-Могилянской академии. В ун-те при Петербургской академии наук (1725) была открыта кафедра логики и метафизики, к-рую занимал Г.-Б. Бильфингер. Л. Эйлер затрагивал вопросы учения о суждении и силлогизме в "Письмах к германской принцессе о различных предметах физики и философии". Сами "Письма", были написаны им еще в период пребывания в Берлине (1761), но труд вышел в свет, когда он вновь был в российской столице (рус. перевод осуществлен в 1796 г.). Первым проф. Московского ун-та по кафедре логики, метафизики и практической философии был И.-Г. Форманн; после него в 1765 г. кафедру занял Д. С. Аничков, издавший в 1770 г. труд "Слово о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих смертного от разных заблуждений". Ломоносов касался логических вопросов в "Кратком руководстве к риторике" (1744) и в "Кратком руководстве к красноречию" (1748). Во 2-й пол. XVIII в. в России все активнее стали издаваться учебники по логике (Мака-рий П. Логика феоретическая, собранная из разных авторов и удобным порядком расположенная. М., 1759; Козельский Я. П. Философские предложения. Спб., 1768; Болотов А. Т. Детская логика, сочиненная для употребления российского юношества. М., 1787; Мочульский И. Логика и риторика для дворян. Словеснословие и песнопение, то есть грамматика, риторика и поэзия в

кратких правилах и примерах. М., 1789; Никольский Н. А. Логика и риторика, кратким и для детского возраста удобопонятным образом расположенные. Спб., 1790; Рижский И. С. Умословие или умственная философия, написанная в Санкт-Петербургском горном училище в пользу обучающегося в нем юношества. Спб., 1790, и др.). Особенно важное значение для становления логики в России имело рус. издание книг Х. Баумейстера (1760) "Логика" и Х. Вольфа "Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды, любителям оной" (1765). Полагая, что наука прежде всего отличается силой логических умозаключений, Вольф привнес в философию тенденцию к строгому упорядочению материала. Фактически все рус. соч. по логике находились под влиянием подхода к науке Вольфа. Впрочем, в России широко использовались и оригинальные нем. издания. С 1806 по 1820 г. едва ли не каждый год выходили книги по логике (Богданов П. Краткая логика. М., 1806; Лубкин А. С. Логика. М., 1807; Мочульский Ф. Логика, риторика и поэзия. Харьков, 1811; Ивашковский И. Начала логики. Спб., 1814; Лодий П. Д. Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного. Спб., 1815; Любочинский Л. Логика или умоучение. Харьков, 1817; Талызин М. Начальные основания риторики и поэзии с предварительным объяснением логических правил. Спб., 1818, и др.). Когда в 1850 г. вышло высочайшее повеление об ограничении преподавания философии в ун-тах и Ришельевском лицее логикой и психологией, то "чтение оных" было возложено на проф. богословия. Программа логики была составлена в Московской духовной академии, одобрена комитетом при Св. Синоде и разослана во все ун-ты. Ее содержание фактически совпадало с содержанием программ, к-рые использовались до "ограничения" в светских ун-тах, хотя о философии в ней говорилось как о "возводящей все сущее к Верховному началу и последней цели бытия". Т. обр., преподавание логики продолжалось в российских ун-тах и в самые тяжелые для философии времена. Введение в действие в 1863 г. нового Устава ун-тов и возобновление преподавания в них философии послужило поводом "оттока" ученых из духовных академий (где философские предметы были представлены достаточно основательно) в ун-ты, что в целом способствовало укреплению философских кафедр, равно как и расширению спектра философских курсов. Православные журн. ("Вера и разум", "Православный собеседник" и др.) постоянно помещали статьи по логической проблематике. Создание Московского психологического общества (1885) и Петербургского философского общества (1898), открытие журн. "Вопросы философии и психологии" (1889) содействовало росту активности философского (и логического) сообщества. К кон. XIX в. в России были представлены едва ли не все направления мировой логической мысли, причем соответствующие ее уровню. Переводились и издавались труды ведущих зап. логиков. Каринский предложил оригинальную классификацию логических выводов (1880). Грот ставил вопрос о реформе логики (1882), к-рую он трактовал как учение об умственных процессах; предпринимались попытки логического осмысления научных понятий. Вышли в свет работы по истории логики Влади-славлева (1872), Троицкого (1886) и др. Появились высококлассные работы в области математической логики (Порецкий, В. В. Бобынин, И. В. Слешинский, Е. Л. Бу-ницкий), претендовавшей на полную независимость от философии и тем более психологии. В Л. м. России XIX-нач. XX в. доминировали психологизм и антропологизм, согласно к-рым логика должна была заниматься анализом "реального" мышления, а не изучением последствий нормативного характера логических законов и соответствующих им принудительных конструкций. Иными словами, психологизм предполагал, что логика есть выражение активности человеческого мышления, а логические законы определяются способом опытного познания объектов, в к-рый неизбежно включен и субъект. В принципе такого рода установки тормозили развитие логики в ее математической форме, но в эвристическом плане иногда оказывались весьма плодотворными. Так, в нач. XX в., когда можно говорить о расцвете логических исследований дореволюционного периода, Н. А. Васильев в своей "воображаемой" логике (1910–1914), предвосхитившей открытие в высшей степени неклассических типов логик (многозначной, паранепротиворечивой, многомерной), исходил из явно выраженных "психологических" мотивов: он рассуждал о воображаемых мирах с различной онтологической организацией, где сенсорные ("ощущательные") способности субъектов определяются последней и задают различные типы логик – без законов (не) противоречия и исключенного третьего. Для логики в России нач. XX в. было характерно не только наличие высокопрофессионального научного сообщества, члены к-рого постоянно общались с зап. коллегами и высказывали весьма оригинальные идеи (напр., А-р И. Введенский и Лапшин сомневались в универсальности закона (не)противоречия), но и работали по всему фронту логических исследований; Поварнин развивал логику отношений и логику спора, Н. О. Лосский – интуитивисте – кий подход к познанию, нашедший отражение и в его логических воззрениях, Жаков – эволюционный подход к логике, Флоренский настаивал на

"антиномичности" познания, так же как и Н. А. Васильев, предвосхитивший (в достаточно неопределенном, впрочем, виде) идеи паранепротиворечивости. После Октябрьской революции 1917 г. и последующей затем реорганизации образования и преподавания в ун-тах не стало историко-филологических ф-тов, что неблагоприятно сказалось на состоянии Л. м. К тому же мн. представители марксистско-ленинской философии, следуя в значительной степени гегелевской традиции, связывали, а порой и отождествляли формальную логику с метафизикой. Поэтому логика в 20-40-х гг. преимущественно развивалась в рамках математики. Математическая логика этого периода включает фундаментальные результаты, принадлежащие А. Н. Колмогорову, В. И. Гливенко, И. И. Жегалки-ну, М. И. Шейнфинкелю, В. И. Шестакову, Д. А. Бочвару, А. А. Маркову и П. С. Новикову. Тем не менее настойчивые попытки всюду, в любой науке отыскать диалектику все-таки в одном уникальном случае имели положительный, хотя и побочный, результат. Поиск особой диалектической логики естествознания привел И. Е. Орлова к идее релевантной логики, построенной не на экстенсиональном, а интенсиональном основании, к-рая им изложена в единственной его логической статье, опубликованной в журн. "Математический сборник" (1928). С. А. Яновская, к-рая в 30-х гг. вместе с Э. Кольманом активно разоблачала идеализм в математике, в 40-х гг. предприняла большие усилия для возрождения логических исследований в СССР. При ее непосредственном участии были созданы кафедры логики на философском ф-те и математической логики на механико-математическом ф-те МГУ (1947). Была также открыта кафедра логики в ЛГУ и образован сектор логики в Институте философии АН СССР (1947). Яновская немало сделала для подготовки высококвалифицированных логиков. Асмус, Попов в МГУ и вновь приглашенный в ЛГУ Поварнин (уволенный все-таки через 2 г.) начали чтение логических курсов и/или подготовку аспирантов. Был переиздан учебник по логике Челпанова, написан ряд новых учебников (М. С. Строговичем, Асмусом, С. Н. Виноградовым и др.). Логика нелегко утверждалась в советских ун-тах и педагогических ин-тах. Последствия негативного отношения ортодоксальных диалектиков по отношению к формальной логике еще долгое время (вплоть до сер. 70-х гг.) проявлялись в виде то разгорающейся, то утихающей дискуссии о соотношении диалектической и формальной логики, после очередного раунда к-рой атмосфера вокруг логики становилась напряженной. Б. В. Бирюков, Е. К. Войшвилло, Д. П. Горский, Зиновьев, Н. И. Кондаков, В. А. Смирнов, Н. И. Стяжкин, Н. П. Попов, А. М. Плотников, И. Н. Бродский, О. Ф. Серебрянников и др. логики, становление к-рых приходится на послевоенные годы воспитали многочисленных учеников, к-рые ныне работают во всех областях логики. См. также: Философия в советской и постсоветской России.

Л и т.: Бажанов В. А. Николай Александрович Васильев (1880–1940). М., 1988; Он же. Прерванный полет. История университетской философии и логики в России. М., 1995; Он же. История логики в России и СССР: (Концептуальный контекст университетской философии. М., 2007; Бирюков Б. В. О судьбах психологии и логики в России времен "войн и революций" // Вестник Международного славянского университета. 1998.№ 4; Бочаров В. А., Войшвилло Е. К., ДрагалинА. Г., Смирнов В. А. Некоторые проблемы развития логики // Вопросы философии. 1979. № 6; Васильев Н. А. Воображаемая логика. М., 1989; Избранные труды русских логиков XIX в. М., 1956; Карпенко А. С. Логика в России. 2-я пол. XX в. // Вопросы философии. 1999. № 9; Кобзарь В. И. Кафедра логики Санкт-Петербургского университета и история преподавания логики в России // Вече. 1996. Вып. 7; Кондаков Н. И. Из истории формальной логики в России в 50-80-х гг. XIX в. // Вопросы теории познания и логики. М., 1960;Москаленко Ф. Я. Учение об индуктивных выводах в истории русской логики. Киев, 1955; Очерки по истории логики в России. М., 1962; Поваров Г. Н., Петров А. Е. Русские логические машины // Кибернетика и логика. М., 1978; Примаковский А. П. Библиография по логике: Хронологический указатель произв. по вопросам логики, изданных на рус. языке в СССР в XVIII–XX вв. М., 1955; Силаков А. В., Стяжкин Н. И. Краткий очерк истории общей и математической логики в России. М., 1962; Стяжкин Н. И. Формирование математической логики. М., 1967; Яновская С. А. Математическая логика и основания математики // Математика в СССР за 40 лет. М., 1959; Anellis I. Theology Against Logic: The Origins of Logic in Old Russia // History and Philosophy of Logic, 1992. Vol. 13. N 1;Alias. Sof'ya Aleksandrovna Yanovskaja's contribution to logic and history of logic // Modern Logic. 1996. Vol. 6. N 1; Bazhanov V. A. The Imaginary Geometry of N. I. Lobachevsky and the Imaginary Logic of N. A. Vasiliev // Modern Logic, 1994. Vol. 4. N 2;Alais. Toward the Reconstruction of the Early History of Paraconsistent Logic: the Prerequisites of N. A. Vasiliev's Imaginary Logic // Logique et Analyse, 1998. Vol. 161–163; Alias. The Origins and Emergence of Non-Classical Logic in Russia (Nineteenth Century until the Turn of the

Twentieth Century) // Zwischen traditioneller und moderner Logik. Nichtklassiche Ansatze. Mentis-Verlag, Paderborn, 2001; Biryukov B. V. Die Antizipation nichtklassicher Ideen durch Russiche Logiker Ende des 19 und Anfang des 20 Jahrhunderts // Ibid; Cavaliere F. La Logica formale in Unione Sovietica. Firenze, 1990; Trakhtenbrot B. A. In Memory of S. A. Yanovskaya on the Centenary of her Birth // Modern Logic, 1997. Vol. 7. N 2.

В. А. Бажанов

"ЛОГОС"-философский журн., выходивший в 1910–1913 гг. при изд-ве "Мусагет" (Москва) ив 1914 г. приизд-веТоварищества М. О. Вольфа (Петербург). С самого начала его редакторами были Гессен, Степун, Метнер, в 1911 г. к работе редакции был привлечен Яковенко, в 1913 г. – Сезе-ман. "Л." был рус. вариантом "Международного издания по вопросам культуры", выходившем также в нем. (с 1910) и итал. (с 1914) вариантах. Инициатива его выпуска принадлежала кружку рус. (Гессен, Степун, Н. Бубнов) и нем. (Р. Кронер, Г. Мелис) студентов, учившихся в Гей-дельберге. Деятельное участие в организации журнала приняли Г. Риккерт и нем. издатель П. Зибек. Истоки этого начинания коренились в остро переживаемом кризисе европейской культуры и надежде на приход "нового первосвященника" вечных ценностей, способного осуществить синтез распадавшегося человеческого бытия. Задачи рус. издания, первый номер к-рого вышел в июне 1910 г., были определены статьей "От редакции", написанной Гессеном и Степуном. Философия рассматривалась ими как рациональное знание – "нежнейший цветок научного духа" и "самостоятельный фактор культуры", определяемый в своем развитии лишь ей присущими законами, принципиально свободный от внефилософских влияний. Настаивая на автономности философии, они вместе с тем не изолировали ее от "общего культурного фона", а призывали опираться на содержательные мотивы науки, общественности, искусства и религии, выросших на национальной почве, чем может быть достигнута главная задача – преодоление культурного распада и искомый синтез, "полнота школьных, культурных и национальных мотивов". Философия будет тогда, считали они, и вполне национальной, и приобретет также сверхнациональное значение, подобно тому как в истории философские системы мирового значения оставались вместе с тем глубоко национальными. Поэтому "Л." не ставил задачей развитие именно национальной философии и его позиция по отношению к прошлому и настоящему состоянию рус. философии была остро критической. Авторы вступительной статьи полагали, что ее религиозное направление (славянофилы, В. С. Соловьев) и позитивистское (Михайловский) обнаруживают "отсутствие сознания бескорыстности научного духа" и сильную зависимость от внефилософских мотивов жизни и культуры (политики, религии и т. д.). Уверенные в богатых философских возможностях рус. культуры, они утверждали, что после "творческой выучки" у европейских учителей отечественную философию ожидает большое будущее. Приобщение рус. читателя к европейской философии и, с др. стороны, расширение культурного кругозора Запада за счет знакомства с рус. культурой будет плодотворным для философии, как таковой. Такая постановка задачи определила содержание материалов рус. издания "Л.". В 8 его выпусках (из них 3 – сдвоенные) было помещено 62 статьи, из к-рых 28 принадлежали зарубежным, преимущественно нем., авторам. Были опубликованы по пять статей Г. Риккерта и Г. Зиммеля, по одной – Э. Гуссерля, В. Виндельбанда, Б. Кроче, Н. Гартмана, П. Наторпа и др. Рус. авторами были Яковенко (8 статей), Степун, Г. Э. Ланц, Н. О. Лосский (по 3 статьи), Гессен (2 статьи). По одной статье дали Сеземан, П. Б. Струве, Франк, И. А. Ильин и др. В журнале был хорошо поставлен критико-библиографический отдел (ок. 120 рецензий как на классические философские работы, так и на совр. рус. и европейскую философскую литературу). Исходной позицией для положительных построений ведущих авторов "Л." был критицизм, воспринятый в форме неокантианства и обогащаемый феноменологическим методом Гуссерля. Важно отметить, что для "Л." неокантианство было способом не отрицания национальных религиозных ценностей, а строгого определения последних в системе культуры и орудием формирования и очищения философского сознания. Авторы журнала не чуждались мировоззренческой и метафизической проблематики, желая только ее научного разрешения, не выходя за рамки познавательного опыта. Поэтому их главными темами стали выяснение границ между различными сферами культурной деятельности и борьба с психологизмом в гносеологии (Яковенко), выявление сферы иррационального и возможности включения его в рациональные построения (Степун, Гессен), определение природы непредметного познания, в к-ром нет разрыва между субъектом и объектом, т. е. определение места и роли интуиции в процессе познания

метафизической реальности. Утверждая автономию философии, авторы "Л." по-разному понимали ее содержание. Яковенко и Степун предложили собственные концепции; первый – систему плюрализма, опирающуюся на метод критико-трансцендентального интуитивизма, а второй – один из вариантов философии жизни, главной темой к-рого стала природа творческого акта. Гессен и Сеземан на время существования журнала были, скорее, популяризаторами кантианства и авторами конкретных разработок его отдельных проблем. Появление "Л." вызвало резкую реакцию со стороны одного из ведущих представителей рус. религиозной философии, Эрна (Нечто о Логосе, русской философии и научности // Московский еженедельник. 1910. № 29–32). Европейскому рационализму "Л.", оцененному Эрном крайне негативно как теории "среднего арифметического между разумами всех людей", он противопоставил философию как учение о живом разуме Бога и обвинил инициаторов журнала в незаконном использовании названия христианско-платоновского Логоса. Его выступление вызвало реакцию со стороны Франка, обвинившего Эрна в "философском национализме". Франк настаивал на рациональной природе философского знания вообще, что исключает противопоставление европейской и рус. философии. Он отметил также, что приписываемый Эрном только рус. мысли онтологизм наличествует и в западноевропейской философии в рамках рационализма. Материалы "Л." сами явились примером взаимопроникновения спиритуализма, гегельянства, критицизма и интуитивизма. В 1925 г. издание журнала было возобновлено в Праге под ред. Гессена, Степуна и Яковенко, но в свет вышел только один номер. В редакционной статье признавалось, что старому изданию были присущи "черты школьничества и ученичества", что "гегемония теоретического знания суживала плоскость философского спора проблемой познания одной только непосредственно данной действительности", между тем как формы знания являются "только отрезком, только изначальной частью той идеальной области… которая объемлет и нравственные и эстетические ценности, сущности правовые и хозяйственные, религиозный опыт, – словом, всю ту "ризу Божества", которая составляет также и подлинное сверхиндивидуальное, и образующие индивидуальность содержания души человека". Теперь философия воспринималась как "своеобразный духовный опыт" проникновения в сущность бытия, находящегося за границами познания. Говоря о значении "Л.", следует отметить его просветительскую образовательную деятельность по ознакомлению рус. об-ва с новейшими результатами западноевропейской мысли и созданию благожелательной и заинтересованной атмосферы их освоения и использования в собственных философских построениях. При этих обстоятельствах стало возможным применение феноменологического метода у Вышеславцева, И. А. Ильина, Степуна и даже формирование феноменологического направления рус. мысли (Шпет, Яковенко). Вместе с тем "Л." участвовал в общем движении рус. мысли к синтезу различных философских направлений с целью достижения "философского конкретизма, выраженного в стремлении философски понять и изобразить живой опыт" и "философской метафизичности, выраженной в усилиях приблизиться к абсолютному Сущему" (Яковенко Б. В. Тридцать лет русской философии, 1900–1929 // Философские науки, 1991. № 10. С. 90).

Лит.: Франк С. Л. О национализме в философии // Русская мысль. 1910. № 9; Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности. По поводу журнала "Логос" // Московский еженедельник. 1910. № 29–32; Яковенко Б. В. Эд. Гуссерль и русская философия // Ступени. Филос. журн. 1991. № 3; Безродный М. В. Из истории русского неокантианства (журнал "Логос" и его редакторы) // Лица: Биографический альманах. М.;Спб., 1992. № \\Ермичев А. А. О самоопределении философии в русском духовном ренессансе // Вестник С.-Петербургского ун-та. Сер. 6. 1993. Вып. 3.

А. А. Ермичев

ЛОМОНОСОВ Михаил Васильевич (8(19). 11.1711, д. Денисовка Архангельской губ. – 4(15).04.1765, Петербург) – ученый-энциклопедист, основоположник светского философского образования в России, реформатор рус. языка и литературы. Учился в московской Славяно-греко-латинской академии и в Марбургском ун-те в Германии, где слушал лекции Х. Вольфа. Творчество Л. исключительно разносторонне, особенно велики его заслуги в развитии физики и химии. Он внес также вклад в рус. филологию, историю и поэзию. От Л. идет традиция рус. научно-философского реализма. В работе "О слоях земных" (1763) Л. выдвинул догадку об эволюции растительного и животного мира, указывая на необходимость изучения причин изменения природы. В письме к Л. Эйлеру в 1748 г. он сформулировал закон сохранения вещества и движения. Л. положил в основу объяснения явлений природы изменение материи, состоящей из мельчайших частиц – "элементов" (атомов), объединенных в "корпускулы"

(молекулы). Распространив атомистические идеи на область химических явлений, Л. заложил тем самым основы химической атомистики. Осн. свойствами материи, по Л., являются: протяженность, сила инерции, форма, непроницаемость и механическое движение. Он считал, что "первичное движение" существует вечно ("О тяжести тел и об извечности первичного движения" 1748). Рациональное обоснование атомистических представлений, по его мнению, не противоречит религиозной вере, ибо "метод философствования, опирающийся на атомы" не отвергает "Бога-творца", "всемогущего двигателя". Нет никаких др. начал, "которые могли бы яснее и полнее объяснить сущность материи и всеобщего движения" (Избр. филос. произв. М., 1950. С. 93). Отводя в познании большое место опыту, Л. в то же время полагал, что лишь соединение эмпирических методов с теоретическими обобщениями может привести к истине. Л. был основоположником новой для своего времени науки – физической химии; он первый установил, что планета Венера окружена атмосферой, ввел в химию способ количественного анализа в качестве метода исследования и т. д. Велики заслуги Л. в развитии геологического и географического изучения России, в постановке горно-металлургического и фарфорового дела. Являясь вместе с графом И. И. Шуваловым основателем Московского ун-та (1755), Л. подготовил плеяду ученых, способствовавших развитию естествознания и философии в России. Л. предлагал вести преподавание в ун-те на 3 ф-тах: юридическом, медицинском и философском. На последнем в число преподававшихся дисциплин он включал: философию (логику, метафизику и нравоучение), физику, ораторию (красноречие), поэзию и историю (Письмо Шувалову, 1754). В трудах и образовательных проектах Л. представлена светская, нерелигиозная трактовка философии, построенной по научной модели и отличающейся от религии своей предметной областью и методологией: "Правда и вера суть две сестры родные… никогда между собою в распрю притти не могут" (Избр. филос. произв. С. 356). Однако "вольное философствование" проникнуто скептицизмом, тогда как "христианская вера стоит непреложна". В "республике науки" властвует критическая мысль, несовместимая с догматизмом. Здесь позволено каждому "учить по своему мнению и вымыслу". Утверждая величие Платона, Аристотеля и Сократа, Л. одновременно признает право "прочих философов в правде спорить", подчеркивает авторитет ученых и философов Нового времени в лице Р. Декарта, Г. В. Лейбница и Дж. Локка. Улучшить жизнь об-ва, по Л., можно лишь посредством просвещения, совершенствования нравов и установившихся общественных форм, для России – самодержавия. Именно благодаря самодержавию, считал он, Россия "усилилась… умножилась, укрепилась, прославилась". Л. понимал историю как процесс органический, где всякая предшествующая фаза связана с последующей. История – не "вымышленное повествование", а достоверное, основанное на конкретных источниках изучение опыта "праотцев наших", включающее исследование летописей, историко-географические сведения, статистику, демографию и т. п. Исторические и философские понятия отражают, по Л., изменения, происходящие в мире, отсюда необходим их периодический пересмотр. История познания, т. обр., в определенной степени и есть история формирования понятий. Они сложились первоначально в мифологии, затем в религии, в философии и науке. Так, зороастризм приписывал понятиям "некоторую потаенную силу, от звезд происходящую и действующую в земных существах". Средневековый спор между номиналистами ("именниками") и реалистами ("вещественниками") учит, утверждал Л., что формировать понятия нужно не просто путем познания отдельных имен, названий вещей и их качеств, но путем "собирания" имен, происходящих как от "подлинных вещей и действий", так и от "идей, их изображающих". Сложность здесь "не состоит в разности языка, но в разности времен", т. е. успешность и точность употребления понятий определяется общим уровнем культуры, науки и философии. В "Российской грамматике" (1755) Л. доказывал, что рус. язык, сочетающий "великолепие испанского, живость французского, крепость немецкого, нежность итальянского, сверх того богатство и сильную в изображениях краткость греческого и латинского языка", не менее др. языков приспособлен к тому, чтобы отражать "тончайшие философские воображения и рассуждения". Философия языка Л. тесно связана с его теорией познания. Понятия или идеи, считал он, суть простые и сложные. Так, понятие "ночь" – простое. Но, напр., представление о том, что люди ночью "после трудов покоятся", – сложное, т. к. включает идеи ночи, людей, труда и покоя. Идеи, далее, подразделяются на "первичные, вторичные и третичные". Искусство оперировать понятиями состоит в том, что можно миновать отдельные ступени (напр., "вторичную") и перейти прямо к "третичной". Т. обр., можно миновать "материальные свойства" и перейти на более высокий уровень абстрагирования. Суть познания и состоит в том, чтобы учитывать разнокачественность идей, не перескакивать "без разбору" от одного понятия к другому. В этом также заключается механизм соотнесения

опыта и гипотез. Научное познание, по Л., есть нек-рый идеал деятельности, полезной, возвышающей человека и красивой. Рационалистический оптимизм Л. с особой силой выражен в работе "О пользе химии" (1751). Своеобразный гимн науке и "художеству" (тоже разновидность познания) перерастает у него в гимн торговле, мореплаванию, металлургии и т. п. Влияние Л. на развитие научного и философского знания в России общепризнано — от Пушкина, назвавшего его первым рус. ун-том, и Белинского, сравнивавшего его с Петром Великим, — до Шпета ("первый русский ученый в европейском смысле") и Зеньковского ("Ломоносов был гениальным ученым, различные учения и открытия которого далеко опередили его время").

С о ч.: Поли. собр. соч. в 11 т. hi; Л., 1950–1983; Избр. филос. произв. М., 1950; Избр. произв. Л., 1986.

Л и т.: История философской мысли в Московском университете. М., 1982; Уткина Н. Ф. Естественнонаучный материализм в России XVIII в. М., 1971; Шкуринов П. С. Философия России XVIII века. М., 1992; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 75–80. WalickiA. A History of Russian Thought from Enlightenment to Marxism. Stanford, 1979; Marker G. Publishing, Printing and the Origins of Intellectual Life in Russia 1700–1800. Princeton, 1985.

М. А. Маслин

ЛОПАТИН Лев Михайлович (1 (13).06.1855, Москва -21.03.1920, Москва) — философ, общественный деятель. В 1875 г. поступил на историко-филологический ф-т Московского ун-та, с к-рым связана вся его последующая деятельность; в 1885 г. становится приват-доцентом, а в 1892 г. — экстраординарным проф. ун-та. Параллельно преподавать историю философии в гимназиях и на высших женских курсах. С 1894 г. — соредактор журн. "Вопросы философии и психологии". С 1899 г. — председатель Московского психологического общества. Первые ст. Л. "Опытное знание и философия" и "Вера и знание" были опубликованы в 1882–1883 гг. в журн. "Русская мысль" и вошли затем в 1-ю ч. работы "Положительные задачи философии" (1886), ставшей его магистерской диссертацией, 2-я ч. указанной работы (1891) была защищена им в качестве докторской диссертации. Кроме того, Л. опубликовано большое число статей и такие работы, как "Вопрос о свободе воли" (1889), "Вопрос о реальном единстве сознания" (1889), "Критика эмпирических начал нравственности" (1890), "Научное мировоззрение и философия" (1903), "Настоящее и будущее философии" (1910), "Спиритуализм как монистическая система философии" (1912) и др. Л. по праву считается одним из основоположников персонализма в рус. философии. Толчком к построению оригинальной философской концепции послужило осмысление им совр. состояния философии как кризисного. По мнению Л., философия с кон. XIX в. стала догматичной, нерассуждающей, утратила способность постановки и решения глобальных онтологических проблем, передав эти функции науке и возведя последнюю в ранг абсолютно достоверного знания. Это привело к распространению естественно-научных закономерностей на все сферы бытия, к неверному представлению о человеке и мире. Ситуация эта порождена во многом "чрезмерностью требований от метафизики, введенных в общее сознание немецкой философией" (Положительные задачи философии. Ч. 1.С. 3.), безапелляционным вторжением абстрактного мышления в области бытия, не подлежащие его ведению, попыткой подчинить их формально-логическому диктату. От односторонности построений Шеллинга и Гегеля, считал Л., пострадал престиж метафизики в целом, и она подверглась остракизму. Последующие философские теории стали преимущественно гносеологическими, предмет метафизики и умозрительный метод были преданы забвению. Этому в немалой степени способствовала и деятельность О. Конта и его единомышленников. Свое предназначение Л. видел в восстановлении традиций философии онтологизма, к-рая исследует "наиболее общие и основные понятия и принципы нашего миропонимания" (Аксиомы философии // Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 80. С. 352). Собственную философскую теорию он называл "системой конкретного спиритуализма" или "монистическим спиритуализмом", понимая под принципом монизма признание внутренней однородности мира и единства его происхождения, т. е. единства "коренной основы или силы, которая связывает живое многообразие сущего" (Монизм и плюрализм // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 116. С. 76). Человек, рассуждал Л., способен мыслить окружающую его реальность, используя лишь одно из трех понятий предельного уровня обобщения — дух, вещество и непостижимую сущность. Считая несостоятельным агностицизм и

отвергая материализм как учение, допускающее дуалистическое толкование действительности, Л. полагает, что адекватно описывающим реальность является лишь "признание истинно сущего за дух" (Спиритуализм как монистическая система философии // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 115. С. 437). Т. обр., только спиритуализм отвечает требованию монизма и способен адекватно воспринять и описать ту первичную непроизводную данность, к-рой является для человека его дух, его сознающее "я". Именно эта способность видеть неповторимость душевных состояний индивида и решать вопрос об их "трансцендентных основах" должна быть, по мнению Л., критерием оценки любых метафизических теорий. Однако с такой же необходимостью, с какой мы делаем заключения о реальности нашего "я", мы должны признать и существование "чужого сознания". Избегая опасности солипсизма, спиритуализм распространяет "трансцендентное предположение"' о внутренней духовности внешних нам существ на весь мир. Следовательно, природа также обладает имманентной субъективной жизнью, ведь "в действительно едином мире основное для нас должно быть основным и во всех других формах творения" (Там же. С. 459). Однако вывода об абсолютной прозрачности мира для человека, к-рый постигает его по аналогии с собственными душевными движениями, Л. не делает, утверждая, что, поскольку всякая духовная жизнь "насквозь качественна", мы можем вполне понять лишь те психические, явления, к-рые были испытаны нами. "Субъективная жизнь" др. людей, а также животных, растений, кристаллов, молекул и духовных существ, стоящих выше нас, т. е. "до-органического и сверх-органического духовного бытия", существует, но для нас она загадочна и непостижима, ясно лишь, что "дух, и только он есть общая субстанция всякой реальности в любых формах" (Теоретические основы сознательной нравственной жизни. М, 1890. С. 65). Неотъемлемыми свойствами всякого духовного бытия являются его единство, телеологизм и самоопределяющаяся творческая активность: "…в действо-вании вообще мы имеем предельное понятие, которым характеризуется для нас всякая реальность" (Монизм и плюрализм // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 116. С. 85). Идея универсальной внутренней духовности всего сущего имеет, по Л., помимо теоретического, и моральное значение. Вся иерархия духовных субстанций содержит в себе имманентную устремленность к идеалу, к-рый стоит над миром как "внутреннее оправдание его бытия" и является по отношению к нему абсолютной нормой творения, гарантом нравственного миропорядка и одновременно свободным нравственным идеалом каждого человека. Бессмертные индивидуальные духовные субстанции, находящиеся в процессе постоянного совершенствования, устремлены к этому центру и тем самым подтверждают его существование. Вопросы разумного миропорядка и бессмертия души для Л. неразрывно связаны с проблемой причинности, рассмотрению к-рой посвящена 2-я ч. кн. "Положительные задачи философии", названная "Закон причинной связи как основа умозрительного знания о действительности". Л. выступил здесь с критикой механистического понимания каузальности, доказывая, что детерминизм, к-рый утверждает наличие причины для каждого действия, предопределенность любого явления бесконечным рядом предшествующих явлений, ведет к отрицанию свободы воли, а значит, к провозглашению моральной невменяемости индивида. Впрочем, на идее безответственности основан и абсолютный произвол, не имеющий ничего общего с осмысленностью и последовательностью поступков. По убеждению Л., психическая деятельность должна быть понята иначе, ведь даже бессознательным психическим процессам присущ творческий характер, не говоря уже об осмысленных проявлениях душевной жизни. Этому вопросу он посвящает ряд статей: "Явление и сущность в жизни сознания", "Понятие о душе по данным внутреннего опыта", "Метод самонаблюдения в психологии" и др. Духовная сущность мироздания открыта человеку, бытие же материального мира дано ему лишь в предположении и вере как "аберрация нерефлектированного сознания". Проблема познания приобретает, т. обр., специфическую окраску: постижение окружающего оказывается тождественным творчеству и, будучи соотнесенным лишь с верховной субстанцией, заставляющей индивидов жить "в мире одинаковых грез", не предполагает выхода за пределы субъективного мистического опыта. Л. стремится преодолеть дуализм предшествующей философии посредством ликвидации деления познания на внутреннее и внешнее, обусловленной отказом от разграничения субъекта и объекта познания. Сознанию индивида в концепции персонализма не противостоит ничто внешнее, кроме не тождественных с ним духовных субстанций. Поэтому естественные науки оказываются ориентированными фактически на изучение "квази-внешних" вещей, а естествоиспытатель имеет дело лишь со своим объективированным, оторванным от непосредственных актов умственной деятельности сознанием. "Научное миросозерцание, – считает Л., - оказывается зданием довольно шатким в самых коренных устоях" (Научное мировоззрение и философия // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 70. С. 475). Человек, по сути, стремится познать не

вещи и явления окружающего мира, а др. духовные субстанции, к-рыми полон мир, и свою связь с ними. Однако из-за своей необычайной сложности эта связь непостижима, и индивид может лишь стремиться к истине, приближаться к ней, что в моральном плане означает самосовершенствование. Абсолютная истина сливается с целью, благом и превращается в понятие религиозное, человек же, вдохновленный идеей познания, приближается к Богу, становится "членом вечного царства света, разума, любви" (Неотложные задачи современной мысли. М., 1917. С. 4).

Соч.: Положительные задачи философии. М., 1886–1891. Ч. 1–2; Спиритуализм как психологическая гипотеза // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 38; Научное мировоззрение и философия // Там же. 1903. Кн. 69–70; 1904. Кн. 71; Спиритуализм как монистическая система философии // Там же. 1912. Кн. 115; Философские характеристики и речи. М., 1911; Аксиомы философии: Избр. статьи. М., 1996.

Л и т.: Огнев А. И. Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1922: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 1. С. 192–205.

Л. Р. Авдеева

ЛОПУХИН Иван Владимирович (24.02(6.03). 1756, с. Воскресенское (Ретяжи), близ Кром Белгородской губ. -22.06(4.07). 1816, там же) – видный представитель масонства. Род. в родовитой дворянской семье. С 1782 г. жил преимущественно в Москве, был советником, а затем и председателем Московской уголовной палаты. В это же время сближается с масонами Новиковым, Шварцем, И. П. Тургеневым, быстро становится мастером стула ложи "Латона", а в 1784 г. – главой ложи "Блистающая звезда". Л. участвовал в издании переводных масонских трудов. Наиболее известные из его собственных соч.: "Нравоучительный катехизис истинных Франкмасонов" (написано под влиянием споров с митрополитом Московским Платоном), "Некоторые черты о внутренней церкви" (выдержало два издания в России и напечатано на фр. языке в Париже), "Искатель премудрости, или Духовный рыцарь" (посвящено изложению герметической науки) и др. Л. - один из первых рус. мыслителей, получивших признание в странах Запада. О его соч., в частности, с восторгом отзывался известный нем. мистик К. Эккартсгаузен. В 1785 г. Л. вынужден уйти в отставку из-за связи с масонами, деятельность к-рых стала вызывать недовольство в придворных кругах, в 1792 г. подвергнут допросу по делу Новикова. После смерти Екатерины II Л. становится тайным советником и сенатором Московского департамента, решительно выступая против чрезмерно суровых приговоров по уголовным делам, напр., в отношении раскольников и духоборов. После Отечественной войны 1812 г. отошел от активной деятельности. По своим социально-политическим взглядам Л. - монархист, апологет крепостного права, сторонник принципа "естественного неравенства" и сословного деления об-ва как земной проекции духовно-божественной иерархии. Резко выступил против идейных принципов и политической практики Французской революции 1789 г., решительно осуждая деятельность тех политизированных течений европейского масонства, к-рые ее подготавливали. Своеобразие религиозно-философских взглядов Л. состояло в том, что его приверженность масонству не мешала подчеркнутой ориентации на православное христианство. Из православия рус. розенкрейцер заимствовал нек-рые "разумные и живые" элементы церковной обрядности, привнося их в масонские ритуалы. Претензия "вольных каменщиков" на обладание подлинной эзотерической традицией и посвятительской практикой не должна, по мнению Л., означать отказ от культурно-национальной самобытности России, и прежде всего от ее веры. Однако и православие оставалось для Л. всего лишь "внешней церковью", равно как и историческое христианство в целом. "Какая обязанность истинного франкмасона в рассуждении внешнего богослужения? – Почитая его установления и обряды, должен он прилежно ими пользоваться как средством для внутреннего" (Записки сенатора И. В. Лопухина. С. 33). Опираясь как на святоотечественную традицию, так и на идеи неортодоксальных мистиков: Я. Бёме, Л. К. Сен-Мартена и др., Л. обосновывал необходимость эзотерического (мистического) углубления христианства. "Плотяной" (плотский) человек не должен ограничиваться частичным привнесением в свою жизнь христианских добродетелей, полагал Л. В "доследовании Христу" он может радикально изменить свою "натуру", телесно и духовно переродиться в "обновленном Эдеме"; этот нравственный подвиг истинного христианина означает преодоление фундаментального дуализма падшего человека, безграничное расширение его познавательных возможностей и сил в творении добра. С помощью масонского искусства духовное самостроительство в конечном

счете приводит человека к мистическому слиянию с Богом, он оказывается способен "центрально слиться с высшим солнцем чистого света". В отличие от христианской ортодоксии Л. видит свою заслугу в более конкретном знании этапов данного процесса.

Соч.: Масонские труды Лопухина. М., 1790; Рассуждение о злоупотреблении разума… М., 1780; Излияние сердца… М., 1794; Нечто для размышления о молитве и сущности христианства. Орел, 1814; Записки сенатора И. В. Лопухина. М., 1990.

Л и т.: Болдырев А. И. Проблема человека в русской философии XVIII в. М., 1986; ПиксановН. К. И. В. Лопухин // Масонство в его прошлом и настоящем. М., 1991. Т. 1.С. 227–255; Аржанухин С. В. Философские взгляды русского масонства. Екатеринбург, 1995.

А. И. Болдырев

ЛОСЕВ Алексей Федорович (10 (22).09. 1893, Новочеркасск – 24.05. 1988, Москва) – философ, переводчик и комментатор античной литературы (в т. ч. Платона), ареопа-гитского корпуса, трактатов Николая Кузанского, педагог. Окончил Новочеркасскую классическую гимназию (1911), музыкальную школу итал. скрипача Ф. Стаджи, Московский ун-т (1915) по отделениям философии и классической филологии. Избран проф. Нижегородского ун-та (1919), утвержден в звании в Москве (1923); в 1920-е гг. – проф. Московской консерватории и действительный член ГАХН, участник кружка московских "имяславцев". Вместе с супругой В. М. Лосевой (1898–1954) принял тайный монашеский постриг (1929). В кон. 20-х гг. издал серию трудов: "Античный космос и современная наука" (1927), "Музыка как предмет логики" (1927), "Философия имени" (1927), "Диалектика художественной формы" (1927), "Диалектика числа у Плотина" (1928), "Критика платонизма у Аристотеля" (1929), "Очерки античного символизма и мифологии" (т. 1, 1930), "Диалектика мифа" (1930). Это первое "восьмикнижие" Л. было подвергнуто резкой критике в советской печати. Под предлогом незаконных вставок в "Диалектику мифа" 18 апреля 1930 г. арестован, через полтора года, как и Лосева, осужден по делу т. наз. контрреволюционной организации "Истинно-православная церковь". Заключение отбывал в Свирьлаге, досрочно освобожден (1933) по инвалидности и восстановлен в гражданских правах как ударник строительства Беломорканала, однако получил возможность публикаций только после 1953 г. Преподавал античную литературу в ряде вузов страны, с 1942 по 1944 г. – проф. философского ф-та МГУ Звание д-ра филологических наук (1943) присвоено honoris causa. С 1944 г. до кончины работал в МГПИ им. Ленина. С 1963 по 1994 г. вышло второе "восьмикнижие" Л. - 8-томная "История античной эстетики" (Государственная премия СССР, 1986). Следуя философской традиции всеединства и персоналистским принципам паламитского богословия, Л. построил системное мировоззрение, к-рое характеризуется как энергийный символизм и православно понятый неоплатонизм. Мир в его системе рассматривается как иерархийное и генологически (от греч. hen – "первоединое") заряженное целое, явленное в непрерывном саморазвитии единого живого телесного духа. Нераздельными мыслятся здесь и формы постижения мира – философская, мифолого-символическая и эстетическая. Ставя перед собой фронтальное задание логико-диалектического переосмысления и упорядочения знания, Л. построил типологии различных фактических форм искусства, уточнил на единых подходах как научные "первые принципы" символизации, моделирования, структуризации, так и фундаментальные представления о Первопринципе (проблемы апофатизма и троичности, софийное и ономатическое начала). Универсализм системы Л. доказывал на материалах античной и христианской культур, филологии, лингвистики, музыковедения, логики, математики.

С о ч.: Собр. соч. М., 1993–1998; Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957; Гомер. М., 1960; Введение в общую теорию языковых моделей. М., 1968; Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976; Эстетика Возрождения. М., 1978; Знак. Символ. Миф. М., 1982; Вл. Соловьев и его время. М., 1990; Жизнь. Повести. Рассказы. Письма. Спб., 1993; Имя. Спб., 1997; Античная философия истории. Спб., 2001; Высший синтез. Неизвестный Лосев. М., 2005.

Л и т.: Зенъковский В. В. История русской философии. М., 1991. Т. 2; Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991; Хоружий С. С. Арьергардный бой // Он же. После перерыва: Пути русской философии. Спб.,

1994; Тахо-Годи А. А. Лосев. М., 1997; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 527–534.

В. П. Троицкий

ЛОСЕВА ДОМ – Библиотека истории русской философии и культуры "Дом А. Ф. Лосева"; открыта в 2004 г. в Москве по адресу: Арбат, 33; рядом с библиотекой в 2006 г. открыт памятник Лосеву. В этом здании Лосев прожил ок. 50 лет. Библиотека Л. Д. - единственная в России публичная специализированная философская библиотека. Основу ее фонда составили более 10 тыс. книг из личной библиотеки философа. Библиотека ведет большую работу по изучению наследия Лосева и др. рус. мыслителей XIX–XX вв. Организовывает международные научные конференции и "Лосевские чтения", презентации и выставки книг, встречи с учеными и деятелями культуры и т. п. В 2005 г. в Л. Д. в рамках IV Российского философского конгресса состоялось заседание "круглого стола" "Творческое наследие А. Ф. Лосева в контексте русской и мировой философии". В Л. Д. работает постоянно действующий научный семинар "Русская философия (традиция и современность)", клуб "Зеленая лампа Арбата", лекторий "История мировой культуры". Библиотека издает собственный бюллетень, размещает информацию о своей деятельности на Интернет-сайте: www.losev-library.ru

Лит.: Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры. М., 2005. Вып. 1; Бюллетень Библиотеки "Дом А. Ф. Лосева". М., 2005. Вып. 2; Тахо-Годи Е. А. О "Доме А. Ф. Лосева" // Вопросы философии. 2005. № 3; Ростовцев Ю. А. О силе Лосева // Студенческий меридиан. 2005. № 3; До встречи у | "Зеленой лампы" // Арбатские вести. 2005. № 9 (122).

В. П. Троицкий

ЛОССКИЙ Владимир Николаевич (25.05(7.06). 1903, Петербург – 7.02.1958, Париж) – богослов, историк церкви, сын Н. О. Лосского. С 1920 по 1922 г. – студент Петроградского ун-та, с ноября 1922 г. – эмиграция (Прага, Париж, учеба в Сорбонне). Во время оккупации Франции Л. -активный участник Сопротивления. Один из организаторов Фр. Православного ин-та имени св. Дионисия, где им прочитаны курсы догматического богословия и церковной истории. С 1945 г. – член редакционной коллегии журн. "Живой Бог", с 1947 г. – участник ежегодной конференции англ. – рус. содружества им. св. Албания и преп. Сергия в Абингдоне. С 1953 г. – преподаватель догматического и сравнительного богословия на Пастырских курсах при Рус. Западноевропейском патриаршем экзархате. Участник Августиновского конгресса в Париже в 1954 г., II Оксфордской конференции по патрологии в 1955 г. В 1956 г. Л. посетил Россию. Большинство работ Л. написано и опубликовано на фр. языке. В своей научной деятельности он сочетал исследование патристики, зап. религиозной мысли и византийского богословия, а главной целью считал сохранение единства рус. православной церкви и защиту интересов православия на Западе. В учении о богопознании Л. исходил из традиционного разделения его на апофатическое (отрицательное) и катафати-ческое (утвердительное). Первое строится на системе отрицаний, возводящих сознание к идее Бога. Бог здесь не чувственно постигаемое, не умопостигаемое, не ценностное, не форма, не материя, не интенция, не бытие, а то, что сообщает бытие всем этим реалиям. Критикуя неоплатоническую концепцию восхождения в познании Единого, Л. утверждал, что у Плотина "философия сама себя умерщвляет и философ превращается в мистика, что вне христианства путь отрицания приводит лишь к обезличиванию Бога и ищущего его человека" (Догматическое богословие // Богословские труды. Сб. 8. М., 1972. С. 134). Путь отрицания должен быть дополнен путем утверждения, катафатическим: Бог, пребывающий за пределами всего того, что его открывает, есть вместе с тем Бог, к-рый открывает себя как мудрость, целесообразность, разум, любовь, благость. Здесь разум познает Бога как некую субстанцию качеств, явленных человеку в бытии. Условием богопознания является Откровение, понимаемое как явление Бога взыскующему его человеку. Откровение, по Л., есть "теокосмическое" отношение Бога и человека, а в своей полноте – это историческая реальность от сотворения мира до второго пришествия. Условием богопознания является реальная связь человека и Бога, данная в Боговоплощении и постоянно свидетельствуемая благодатью Святого Духа. Познание Бога принимает, по Л., характер экзистенциального общения, посредством преодоления тварной самозамкнутости личности в восхождении путем святости к Богу. Развивая учение византийского богослова Григория Паламы о Божественной сущности и

Божественных энергиях, Л. утверждал, что Бог, в силу своей премирности, непознаваем в своей сущности, но познаваем в своей явленностн миру, в исходящих от него энергиях, к-рые выступают онтологическим условием реальности мистического опыта. Говоря о богопознании, Л. противопоставлял "бога философов" и "Бога Авраама, Исаака и Иакова", утверждая, что "философия никогда не эсхатологична, ее проблемы никогда не достигают последних пределов; она неизбежно переносит в онтологию истины порядка метаонтологического" (Господство и царство // Там же. С. 213). Субъектом богопознания является человек, преодолевающий с помощью Божественной благодати свою субъектность. Ссылаясь на Максима Исповедника, Л. описывал осн. последствия грехопадения Адама: разделение и противопоставление твар-ного и нетварного; разделение тварной природы на небесное и земное, умозрительное и чувственное; разделение человека на два пола: мужской и женский. "Адам должен был превзойти эти разделения сознательным делением, соединить в себе всю совокупность твар-ного космоса и вместе с ним достигнуть обождения" (Догматическое богословие // Там же. С. 157). Поскольку доисторический Адам не выполнил своего призвания, эта миссия возлагается на исторического человека. Поврежденная грехопадением человеческая природа не способна к преображению космоса. Подвиг Иисуса Христа возвращает человеку "возможность совершить свое дело" и указывает путь этого свершения. Апокатастасис (восстановление) космоса возможен лишь в церкви и личностью, достигшей искупления и обожения. Искупление освобождает человека от первородного греха, "нисходящий путь Божественной личности Христа делает возможным для человеческих личностей восходящий путь" (Искупление и обожение // Журнал Московской патриархии. 1967. № 9. С. 65). Обожение – благодатное восстановление человеческих личностей, когда люди станут тем, что есть Бог по природе. Исходя из догматического определения церкви, Л. представляет ее как единство христологического и пневматологического: "Церковь есть одновременно Тело Христа и полнота Духа Святого" (Мистическое богословие Восточной Церкви // Богословские труды. Сб. 8. М., 1972. С. 91). Церковь есть образ Троицы, и это раскрывается в таких ее свойствах, как "кафоличность" ("вселенс-кость") и соборность. Кафоличность церкви – не пространственная ее характеристика, не сумма ее частей, поскольку каждая ее часть обладает такой же полнотой, что и целое. Без соборности церкви, по Л., невозможно ни единство, ни святость, ни осмысленная вера. Используя духовное наследие Григория Паламы, Л. развивает т. наз. "богословие света". "Божественный свет" – не физическая тварная реальность, не аллегория, не умопостигаемое, не психическое; это – реальность, данная в мистическом опыте; свет, виденный апостолами на Фаворе, есть видимый аспект Божественных энергий богоявления, а следовательно, благодать обожения. Л. - строго канонический религиозный мыслитель, что проявилось в его позиции по вопросу об обновлении церкви и во взглядах на софиологию; он пользуется большим авторитетом среди представителей совр. православной мысли.

С о ч.: Спор о Софии. Париж, 1936; Соблазны церковного сознания // Вестник Русского Западноевропейского патриаршего экзархата. 1950. № 1; Богословское понятие человеческой личности // Там же. 1955. № 24; Искупление и обожение // Журнал Московской патриархии. 1967. № 9; "Мрак" и "свет" в познании Бога // Там же. 1968. № 9; Кафолическое сознание // Там же. 1969. № 10; Предание и предания // Там же. 1970. № 4; Господство и царство // Богословские труды. Сб. 8. М., 1972;

Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991; Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996; Der Sinn der Ikonen (совместно с Л. Успенским). Bern und Olten, 1952; Theologie negative et connaissance de Dieu chez Maitre Eckhart. P., 1960; Vision de Dieu. Neuchatel, 1962; A l'image eta la ressemblance de Dieu. P., 1967.

Лит.: Ведерников А. В. Владимир Лосский и его богословие// Богословские труды. Сб. 8. М., 1972; Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. 1991. № 12. С. 119–124.

А. Ф. Управителей

ЛОССКИЙ Николай Онуфриевич (24.11(6.12). 1870, Крес-лавка Двинского у. Витебской губ. – 24.01.1965, Париж) – философ, основатель интуитивизма и представитель персонализма в России. Получил образование в Петербургском ун-те (1891–1898), окончив физико-математический и историко-филологический ф-ты. С 1900 г. – приват-доцент, ас 1916 г. – проф. Петербургского ун-та. В

1922 г. подвергся аресту и высылке из страны. В эмиграции профессиональная деятельность Л. проходила гл. обр. в Чехословакии, где он преподавал в ун-тах Праги, Брно и Братиславы (с перерывами с 1922 по 1945). В 1946 г. Л. переехал в США, в 1947 г. стал проф. Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке. Уйдя в отставку в 1950 г., вплоть до 1961 г. он продолжал вести активную научно-философскую деятельность. Л. разрабатывал мировоззрение, необычное для рус. мысли своим высоким уровнем систематичности и логической обоснованности, и вместе с тем после длительной 30-летней духовной эволюции, подобно большинству рус. идеалистов, пришел к твердому убеждению в истинности христианского учения, стремясь подкрепить и дополнить его философскими аргументами. Осн. разделы философской системы Л.: учение о предмете, методе и структуре философии; гносеология интуитивизма; идеал-реалистическая, персоналистская онтология и метафизика; философская психология и антропология; логика; теория свободы воли; христианская теономная этика; эстетика; история философии. Учение Л. представляет собой широкий синтез всех, существовавших до сих пор осн. философских традиций: религиозно-философской (христианской), классической (лейбницианство) и неклассической (интуитивизм) традиций. Философия, в определении Л., - это особая "наука о мире как целом". Ее главная задача – "установить цельную, непротиворечивую общую картину мира как основу для всех частных утверждений о нем". Л. выдвинул широкую программу возрождения наивного реализма – "естественного миропонимания", присущего всякому человеческому сознанию, инстинктивно считающему "содержание чувственного восприятия не субъективными переживаниями, а самою действительностью (реальностью)". Он выступил против того, что было названо им "гносеологическим индивидуализмом", свойственным мн. философским течениям, к-рые он классифицировал на трансцендентные, приводившие к подчинению субъекта объекту, и имманентные, подчинявшие объект субъекту. Первые если и признают независимое от сознания человека существование окружающей реальности, то изображают процесс познания в виде механических "толчков" и "давлений" физической среды на пассивно воспринимающие ткани органов чувств. В итоге знание об объекте они строят целиком из вторично-субъективных отпечатков, деформаций и реакций сознания. Вторые в целях устранения перегородок, разделяющих мир на две замкнутые сферы – субъективную и объективную, полностью растворяют предметы и явления в душе человека, рассматривая весь мир как внутреннюю данность и содержание сознания, что также делает невозможным постижение объективной истины. Свою интуитивистскую концепцию Л. считал попыткой примирения, преодоления противоположностей указанных теорий знания. Осн. гносеологическая формула ее такова: "…В процессе познания внешнего мира объект трансцендентен в отношении к познающему я, но, несмотря на это, он остается имманентным самому процессу знания… (Обоснование интуитивизма // Избранное. М, 1994. С. 85). Согласно интуитивизму, в качестве предмета, источника и материала познания выступает сама мировая действительность, а не ее чувственно-мысленные отражения в виде ощущений, представлений, идей, копий, образов. Объекты внешнего мира свободно "входят в кругозор" нашего сознания, непосредственно "присутствуют" в нем; оно как бы вытягивается, проникает в окружающее с помощью интуитивных актов знания, нисколько не нарушая целостной структуры бытия и не вмешиваясь в естественный ход вещей. Интуиция – это созерцание предмета "в его неприкосновенной подлинности". Имеется ряд черт сходства и различия между интуитивизмом Л. и А. Бергсона. С одной стороны, Л. положительно воспринял и включил в свою гносеологию "покончившее" с каузальной теорией опыта антипсихологическое учение последнего, "согласно которому раздражения органов чувств и физиологические процессы в мозгу имеют лишь второстепенное значение, не являясь причиной или содержанием восприятия предмета, а выполняют внешнюю, сигнальную функцию повода (стимула), побуждающего наше "я обратить внимание… на сам предмет внешнего мира, задевший наше тело". С др. стороны, Л. усматривал серьезную ошибку бергсонианства в чрезмерном иррационализме и антиинтеллектуализме, выразившемся в недооценке и отрицании объективного значения понятий рассудка, дуалистическом противопоставлении интуиции и дискурсивного мышления. В идеал-реалистической (см. Идеал-реализм) онтологии, именуемой также иерархическим персонализмом, Л. развивает концепцию онтологического плюрализма, берущую начало от монадологии Лейбница. В этом отношении философия Л. знаменует собой кульминацию лейбницианского направления в рус. философии, идущего от Козлова. Однако, препятствующее взаимопроникновению монад и органическому миропониманию учение Лейбница о том, что субстанции "не имеют окон и дверей", т. е. не находятся в непосредственном общении друг с другом, должно быть, по мнению Л., "отвергнуто самым решительным образом" наряду со всякой атомистикой, "вроде демокритовской", разбивающей мир на множество совершенно обособленных индивидуумов. Метафизика Л.

целиком построена на истинах Откровения и включает такие важнейшие принципы теистической парадигмы, как теоцентризм, креационизм, провиденциализм. Диалектически сочетая отрицательное (апо-фатическое) и положительное (катафатическое) богословие, Л. утверждал, что "Бог есть существо Сверхлично-лич-ное". "Сотворив мир, Бог не покидает свои создания: он вездесущ; всегда и везде Он с нами". Особое значение философ придавал догмату Троичности, первое, эпизодическое упоминание о котором в кн. "Мир как органическое целое" (1915), послужило решающим предлогом для отстранения его от преподавания и удаления из Петербургского ун-та в ходе чистки высшей школы, устроенной советскими органами в 1921 г. Л. подчеркивал, что "учение о Боге как Св. Троице есть фундамент и купол христианского миропонимания, столь существенно содействующий в разработке онтологии и аксиологии… что философия имеет право опираться на него, хотя оно и не может быть доказано" человеческим разумом. В отношении к миру Божественное Абсолютное выступает творцом "множества субстанций" – духовных существ, сверхпространственных и сверхвременных "конкретно-идеальных начал" (субстанциальных деятелей), образующих высшую сферу мира – Царство Духа, члены к-рого, "будучи свободными в своей деятельности… добровольно, по собственному почину" остались жить "в Боге и для Бога" и "обретать все большую и большую полноту бытия". Царство Духа – это "подлинно Царство Божие"; его обитатели имеют бессмертное "духоносное тело" и совершенное "космическое сознание"; в нем "нет эгоистического обособления" и "борьбы за существование, нет деления на мое и твое"; "все живут как одно существо", каждый "внутренне объединен с целым". Низшую сферу мира образует царство вражды, к-рое населено отпадшими от Царства Духа особями, страдающими комплексом "абсолютной полноты жизни для себя". Поскольку они отрицают священные установления и "эгоистически" стремятся отдалиться от сверхэмпирического Царства Божия, то их "борьба" и "акты притяжения и отталкивания" приводят к возникновению явления материальности и созданию т. наз. психоматериального царства. Л. был сторонником учения о перевоплощении и считал смерть простым распадом износившегося, временного союза деятелей, после к-рого они приступают к строительству прежнего или выработке нового типа жизни. В своих этических работах Л. выступал против релятивизма и развивал то, что он называл "онтологической теорией ценностей", согласно к-рой абсолютные ценности воплощены в "полноте бытия", в Боге (воспринимаемом через мистический религиозный опыт) – едином для всех существ во Вселенной нравственном идеале Красоты, Добра, Любви, Истины, Вечной жизни и Всемогущества. Высший нравственный категорический императив теономной (заповеданной Богом) этики любви Л. гласил: "Люби Бога больше, чем себя; люби ближнего, как себя; достигай абсолютной полноты жизни для себя и всех других существ". Л. отказывался рассматривать зло как неотъемлемый атрибут мирового порядка, без к-рого добро будто бы не может проявиться. "Зло могло бы оставаться никогда и никем не осуществленной возможностью", если бы никто не злоупотреблял своей свободой. Главные причины низкого нравственного уровня совр. цивилизации Л. видел в неразвитости сознания и эгоизме, а также объяснял сильным миграционным потоком деятелей из низших сфер бытия, вследствие чего очень мн. люди и даже представители целых народов "впервые вступают в ряды человечества, поднявшись из животной жизни" и продолжая находиться во власти ее инстинктов. "Путь эгоизма", или самоутверждения, является источником всякого зла, в т. ч. природного. Л. связывал болезни, смерть, землетрясения с аморальным выбором (возможно, таких деятелей, как молекулы, клетки и тектонические плиты). Все это необходимым образом коренится в отчуждении деятелей друг от друга и от Бога. Зло во всех его видах будет устранено только тогда, когда сам материальный мир прекратит свое существование, а это случится, когда все деятели вступят на путь святой праведности и войдут в Царство Божие. Человечество, полагал Л., должно отказаться как от одностороннего "анархического капитализма", так и от радикального социализма и выработать "синтез ценных положительных сторон того и другого строя". Идеалом Л. было ориентированное на широкие слои народа "общество социальной справедливости", функционирующее на основе "двух систем хозяйства, государственно-общественной и частной". Высшая цель государства – "обеспечить каждому члену общества духовные и материальные условия нормального развития, ведущего к порогу Царства Божия". Признавая только эволюционный путь развития об-ва, Л. резко осуждал авантюризм и нигилизм во внутренней политике: "Попытки иных социальных реформаторов одним судорожным прыжком сразу поднять общество на гораздо более высокую ступень развития обыкновенно только разрушают достигнутое раньше скромное добро и вовсе не осуществляют новых высших форм совершенства" (Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 225).

Соч.: Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. Спб., 1903; Обоснование интуитивизма. Спб., 1906; Введение в философию. Спб., 1911; Интуитивная философия Бергсона. М., 1914; Мир как органическое целое. М., 1917; Основные вопросы гносеологии. Пг., 1919; Свобода воли. Париж, 1927; Диалектический материализм в СССР. Париж, 1934; Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938; М., 1995; Бог и мировое зло. Прага (Берлин), 1941; Условия абсолютного добра. Париж, 1949; History of russian philosophy. N. Y, 1951; Достоевский него христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953; Характер русского народа. Франкфурт-на-Майне, 1957; Воспоминания: Жизнь и философский путь. Мюнхен, 1968; Мир как осуществление красоты. М., 1998.

Лит.: Зеньковский В. В. Неолейбницианство в русской философии (Лосский) // Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 205–222; Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 289–308;Левицк1ш С. А. Н. О. Лосский // Очерки по истории русской философии. М., 19 %. С. 293–327; Он же. Патриарх русской философии: (К 70-летию Н. О. Л ос кого) // Грани. 1960. № 48; Воспоминания о Лоском // Там же. 1977. № 126; Чуева И. П. Критика идей интуитивизма в России. М.; Л., 1963; Старченко Н. Н. Мир, интуиция и человек в философии Н. О. Лосского. М., 1991; Гайденко П. П. Иерархический персонализм Н. О. Лосского // Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 349–370; Она же. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.

Н. Н. Старченко

ЛОТМАН Юрий Михайлович (28.02.1922, Петроград -28.10.1993, Тарту) – специалист в области теории литературы и эстетики, истории рус. литературы и культуры, семиотики и культурологии. Д-р филологических наук, проф., член-корр. Британской Академии, академик Норвежской, Шведской, Эстонской академий. Был вице-президентом Всемирной ассоциации семиотики, лауреат Пушкинской премии Российской Академии наук. В 1939 г. поступил на филологический ф-т Ленинградского ун-та, окончив его в 1950 г. (Всю Великую Отечественную войну был на фронте.) С 1954 г. работал в Тартуском ун-те, где в 1960–1977 гт. заведовал кафедрой рус. литературы. Историко-научные труды Л. посвящены истории рус. литературы XVIII – сер. XIX в. В поле внимания Л. – Радищев, Карамзин, А. Ф. Мерзляков, декабристы, Пушкин, Гоголь, М. Ю. Лермонтов и др. деятели рус. культуры. Творчество писателей исследуется Л. в контексте общественной жизни и развития социально-философской мысли. С нач. 60-х гг. Л. разрабатывает структурально-семиотический подход к изучению художественных произв., организует серийное издание "Труды по знаковым системам: (Семиотика)" в Ученых записках Тартуского ун-та, возглавляет "летние школы", конференции, семинары по семиотическому исследованию различных областей культуры. В результате сложилась получившая международную известность "тартуско-московская школа семиотики". В 1 – м вып. "Трудов по знаковым системам" (1964) напечатаны лотмановские "Лекции по структурной поэтике". Работы Л. и его единомышленников и последователей в области семиотического анализа различных текстов культуры, особенно художественных текстов, объединены идеей "вторичных моделирующих систем", т. е. текст интерпретируется как единство модели объективной и субъективной действительности, а также в качестве знаковой системы, вторичной по отношению к знакам естественных языков – "первичной моделирующей системы". Возглавляемая Л. "тартуская школа" семиотики продолжает традиции рус. "формальной школы", особенно Ю. Н. Тынянова, учитывая опыт развития семиотического структурализма в различных странах, но не ограничивается изучением формальной структуры художественных произв., уделяя первостепенное внимание семантике знаковых структур ("Структура художественного текста", 1970; "Анализ поэтического текста", 1972). Л. приходит к пониманию того, что семиотический предмет можно адекватно осмыслить не просто как отдельный знак, а как текст, существующий в культуре и представляющий собой "сложное устройство, хранящее многообразные коды, способное трансформировать получаемые сообщения и порождать новые, как информационный генератор, обладающий чертами интеллектуальной личности" (Избр. статьи. Т. 1.С. 132). Исходя из этого, Л. рассматривает и саму культуру в семиотическом ее аспекте, в многообразии ее коммуникативных связей (Статьи по типологии культуры. I, II. Тарту, 1970, 1973). По аналогии с понятиями В. И. Вернадского "биосфера" и "ноосфера" Л. вводит понятие "семиосфера" (1984), характеризующееся границами семиотического

пространства, его структурной неоднородностью и внутренним разнообразием, образующим структурную иерархию, составляющие к-рой находятся в диалогическом отношении. Теоретические воззрения Л. учитывают развитие совр. научного знания, особенно теорию информации, кибернетику, теорию систем и структур, учение о функциональной асимметрии мозга, идеи синергетики ("Культура и взрыв", 1992), и в то же время они опираются на богатейший материал мировой культуры, в первую очередь рус, к-рый предстает в своем типологическом значении. Л. не декларировал свои философские воззрения. В досемиотический период своей деятельности философия интересовала его только как предмет исторического изучения. Он обладал большой философской эрудицией, изучал воззрения, мастерски выявлял философский эквивалент творчества писателей. Его собственные философско-методологические взгляды прошли определенную эволюцию. В 60-е гг. сторонники "тартуской школы" стояли на позитивистских позициях, полагая, что семиотика и есть их философия. В дальнейшем у Л. начались поиски философии, к-рая бы соответствовала его семиотической культурологии. Он обращается к монадологии Лейбница, считая, что семиосфера состоит из множества "семиотических монад" как интеллектуальных единиц, носительниц Разума. По его словам, "человек не только мыслит, но и находится среди мыслящего пространства, так же как носитель речи всегда погружен в некое языковое пространство" (Избр. статьи. Т. 3. С. 372). Признается существование внешнего мира, но и он "активный участник семиотического обмена". Бог для Лотмана – явление культуры. Уважительно относясь к религии, сам он был теологическим агностиком. Л. чутко воспринимал идеи различных мыслителей Лейбница, Руссо, Канта, Гегеля, Маркса, Фрейда. Он впервые опубликовал в 1967 и 1971 гг. в "Семиотике" нек-рые труды Флоренского. Л. сочувственно отнесся к концепции диалога М. М. Бахтина. Однако собственные философские воззрения Л. нельзя свести к к.-л. одной известной системе, будь то платонизм или кантианство, гегельянство или марксизм. Они могут быть определены как вид "системного плюрализма", предполагающего сочетание в определенной системе разнородных идейных компонентов. Он воспринял ту сторону марксизма, к-рая была усвоена им от диалектики Гегеля, принцип историзма и учет социального фактора в развитии культуры. Именем Л. назван Ин-т русской и советской культуры в Германии (Lotrnan-Institut ffir russische und sowjetische Kultur. Ruhr-Universitat Bochum).

Соч.: Радищев и Мабли // XVIII век. М.;Л., 1958. Сб. 1; Руссо и русская культура XVIII – начала XIX века // Руссо Ж. Ж. Трактаты. М., 1969; Структура художественного текста. М., 1970; Анализ поэтического текста. Л., 1972; Сотворив Карамзина. М., 1987; Культура и взрыв. М., 1992; Избр.; статьи: В 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992; Т. 2: Статьи по истории русской литературы |XVIII – первой половины XIX века. Таллин, 1992; Т. 3: Статьи In истории русской литературы. Теория и семиотика других искусств. Механизмы культуры. Заметки. Список трудов |Ю.М. Лотмана. Таллин, 1993; Внутри мыслящих миров: Чело-вк- Текст – Семиосфера – История. М., 1996.

Лит.: Ю. М. Лотман и Тартуско-Московскаясемиотическая вола. М., 1994.

Л. Н. Столович

ЛУБКИН Александр Степанович (1771 – 30.08(11.09). 1815, Казань) – философ, проф. кафедры умозрительной и практической философии Казанского ун-та. Один из первых привлек внимание к философии Канта (его "Письма о критической философии" были опубликованы в журн. "Северный Вестник" в 1895 г.). Выходец из духовного сословия, Л. окончил Костромскую семинарию; с 1792 г. – преподаватель семинарии в Костроме, а с 1801 г. – ректор армейской семинарии. В 1806 г. уволился из духовного ведомства, работал в учебных заведениях Петербурга и Оренбурга, ас 1811 г. – в Казани. Необходимость преподавать философию "с нуля" духовенству (особенно армейскому) обусловила знакомство Л. со всеми осн. европейскими философскими течениями, начиная от сенсуализма и заканчивая рационализмом. Ему свойственно признание онтологизма как ведущей платформы с акцентом на приверженность нравственно-религиозным идеям. Л. критиковал Канта за субъективизм и противоречие его идей здравому смыслу, особенно в истолковании категорий пространства и времени, к-рые считал необходимыми принадлежностями бытия вещей; признавал также неаприорность др. осн. понятий, и в первую очередь бесконечности; отвергал антиномии Канта, исходя не только из положений здравого смысла, но и по моральным соображениям, поскольку они препятствуют

всецелому и окрашенному высшими чувствами познанию Бога и души. По его убеждению, процесс познания, начинающийся с чувств и ведущий через разум к убежденности в бытии Бога (Л. в своем творчестве эволюционировал от деистических воззрений к теистическим), определяется "самолюбием в пространном значении взятом" (не тождественным с эгоизмом), поскольку человек, исходя из нравственных позиций, открывает в себе его образ и подобие. Л. подчеркивал значение "хорошей методы" в познании внутренней природы вещей, признавая наиболее продуктивным сочетание (но не слияние) методов различных наук. Лишь с опорой на такое сочетание возможно постижение исторической истины, т. е. и подлинного знания, и пути его становления, – в отличие, с одной стороны, от знания поверхностного, а с другой – знания о "вышечувственных существах": Боге, душе и т. д. Особо значимы для него способы "разделения идей" (анализ), а затем "соображения идей" (синтез); только при их сочетании позволительно осуществлять "опыты или идеальные удостоверения". Л. представил в своем творчестве связную систему гносеологических и этических идей, сочетая их с набором естественно-научных знаний. А-р И. Введенский считал его предшественником отечественного кантианства, не только излагающего и интерпретирующего, но и критикующего взгляды ведущего представителя нем. классической философии (так, он отрицал формалистическую этику долга). Последняя подготовленная им работа "Начертания метафизики" не была напечатана, поскольку духовная цензура увидела в ней следы вольнодумства, и 3 ее части появились после смерти Л. (Ч. 1–3. Казань, 1818–1819). Во взглядах на об-во придерживался умеренных позиций, признавая высокое предназначение просвещения народа.

С о ч.: Начертания логики. Спб., 1807. Рассуждение о том, возможно ли нравоучению дать твердое основание, независимо от религии… Казань, 1815.

Лит.: Биографический словарь профессоров и преподавателей Казанского университета. 1886; Булич Н. Из первых лет Казанского университета (1805–1819). Спб., 1905.

И. Е. Задорожнюк

ЛУКЬЯНОВ Аркадий Викторович (19.10.1959, Уфа) – специалист в области истории нем. и рус. философии; д-р философских наук, проф. Окончил физический ф-т Башкирского ун-та (1982) и аспирантуру по кафедре философии того же ун-та (1987). В 1995–1996 гг. – в Оренбургском пед. ин-те (проф., зав. кафедрой культурологии). С 1996 г. – проф. кафедры философии и методологии науки этого ун-та. Докторская диссертация Л. – "Идея духовного в философии И. Г. Фихте в России". Инициатор создания культурно-просветительного и философского общества им. И. Г. Фихте (1991), к-рое с 1992 г. существует как "Уфимское об-во им. И. Г. Фихте" (в кон. 1993 г. вошло в состав интернационального Фихтевского об-ва). Значительное место в научной деятельности Л. занимают переводы нем. философов на рус. яз. Им переведены нек-рые неизвестные рус. читателю соч. Фихте, Шеллинга, а также работы совр. нем. и итал. авторов: Р. Лаута, В. Шрадера, Г. Гирндта, М. Ивальдо, Х. Трауба.

Соч.: Идея трансцендентальной субъективности в немецкой классической и русской философии // Мысль и жизнь: К 100-летию со дня рождения А. Ф. Лосева. Уфа, 1993; Особенности развития трансцендентальной философии в России // Философия Фихте в России. Оренбург, 1996; Философия Иоганна Гот-либа Фихте (1762–1814). Оренбург, 1997; Der Sinn der transzendentalen Naturlehre Fichtes // Fichte-Studien. Bd. 11. Amsterdam-Atlana, GA. 1997; Fichte in Russland // Der russische Gedanke (на нем. яз.). 1997. № 1–2; Декабризм как разглашенная тайна мистерий: надежда на лучшие времена // Движение декабристов в историческом самосознании. Уфа, 1998; Русская философия в свете двух тенденций развития метафизики Абсолюта (в соавт.) // Культура философствования: проблемы и перспективы. Уфа, 1998; Философия в Республике Башкортостан. Уфа, 1999 (в соавт.); Идея метакритики "чистой" любви: (Философское введение в проблему соотношения диалектики и метафизики). Уфа, 2001.М. А. Маслин

ЛУНАЧАРСКИЙ Анатолий Васильевич (11(23). 11.1875, Полтава-26.12.1933, Ментона, Франция) – политический деятель, философ, культуролог. По окончании Киевской гимназии (1895) в течение года изучал философию в Цюрихском ун-те. С 1896 г. – профессиональный революционер, был членом РСДРП (большевиков); 8 раз сидел в тюрьмах, подвергался ссылкам. В 1917–1929 гг. – нарком просвещения; в 1922–1930 гг. – член ЦИК; в 1933 г. –

посол в Испании. Еще в гимназии Л. проштудировал 1-й том "Капитала" Маркса, а к концу гимназического курса "пытался создать эмульсию из Спенсера и Маркса". Интерес к эмпириокритицизму побудил его уехать в Цюрих, где он слушал лекции Р. Авенариуса, а также изучал физиологию, психологию, политическую экономию.

Большое значение для идейного развития Л. имели беседы с Плехановым; несомненное влияние на него оказали труды Чернышевского, Л. Фейербаха и особенно Ф. Ницше. В 1899 г. Л. перевел на рус. язык 1-й т. соч. Ницше. Влияние Ницше можно заметить в ряде ранних работ Л., в т. ч. в "Основах позитивной эстетики" (1904). Однако Л. никогда не был слепым поклонником Ницше. Так, в рецензии на книгу Г Файгингера "Ницше как философ" (1903) Л., в частности, указывал на несостоятельность "страшно поверхностной у Ницше" критики демократии и социализма. Соглашаясь с социологической теорией Маркса, отстаивая материалистические позиции в онтологическом споре с идеалистами, в гносеологии подобно Богданову, С. Суворову и др. махистам, он пытался соединить материализм с эмпириокритицизмом, полагая, что теория Маха и Авенариуса, к-рые "уничтожили пропасть между духом и матернею", вполне вписывается в философию марксизма. Исследуя методологию эмпириокритицизма, Л. приходит к выводу: "Познание есть процесс гармонизации опыта, уяснение его элементов и их отношений" ("Этюды", 1922). Примирение двух принципов познания Л. осуществляет, опираясь на учение о двух независимых рядах – психическом и физическом: "С точки зрения психической, познание есть организация данности, процесс превращения ее из смутного хаоса в закономерное и роскошное многообразие… С точки зрения физической, познание есть процесс приспособления организма к среде, превращение однообразных и жалких реакций в богатую, бесконечно целесообразную систему борьбы организма не только за существование, но и за господство над стихиями, за счастье наиболее полной жизни". Впоследствии в работе "Формализм и наука об искусстве" (1924) он признал, что теория познания "скептического критицизма" (т. е. эмпириокритицизма) "открывает лазейки" для идеалистического миросозерцания. Полемизируя с В. С. Соловьевым, Розановым, Бердяевым, Л. усматривал сущность идеализма в преувеличенном внимании к отвлеченным ценностям, что логически завершается мистицизмом в философии. Много внимания уделял Л. проблеме соотношения биологических, социальных и исторических аспектов в человеке и его деятельности. Стремясь объяснить происхождение психологических представлений, нравственных чувств и оценок, Л. обратился к биологической психологии Авенариуса. На основе ее и идей Ницше он попытался сформулировать теорию жизнестроения (сб. "Очерки реалистического мировоззрения", 1904). Стремление Л. к синтезу материалистической эстетики с биологическими субъективными схемами эмпириокритицизма было проникнуто идеей создания нового, жизнеутверждающего искусства, связанного с революционной борьбой пролетариата за победу "грандиозных, прекрасных и человечных форм жизни". В основу теории жизнестроения был положен принцип "ненасытимости" воли, жажды жизни, ибо "эта вечная жажда есть сущность жизни". Вместе с тем в своих поисках Л. стремился реализовать мысль Маркса о том, что человек является одновременно и "субъектом природы", и "субъектом общества", в биосоциальной эволюции человека он отмечал огромную роль физической трудовой деятельности, по отношению к к-рои мыслительная деятельность является подчиненной. Исходя из этой концепции, он разрабатывал осн. принципы обучения и воспитания человека. Свой материализм Л. назвал "реалистическим" и одновременно "религиозным": религия "психологически разрешает контраст между законами жизни и законами природы". В своем двухтомном труде "Религия и социализм" (1908; 1911), анализируя брахманизм, иудаизм, христианство и др. религии в их многочисленных разновидностях, а также религиозные и философские школы древн. греков и всю последующую историю философии вплоть до марксизма, Л. делит все религии на два типа: метафизические, объявляющие единственным благом сверхчувственный мир, и исторические, призывающие к облагорожению человека и природы и провозглашающие своей целью будущее нации, развитие человеческого вида, пересоздание мира на началах разума. Л. считает марксизм "новой, последней, глубоко критической, очистительной и вместе синтетической религиозной системой", находя в ней стремление и к развитию человека, и к совершенствованию об-ва. Проповедь Фейербахом любви и веры в человека Л. довел до обожествления человека будущего, объясняя это тем, что "только человек… со своим чудным мозгом и ловкими руками, может завоевать царство человечности на земле". Свои бого-строительные идеи Л. назвал символом "беспредельного роста мыслящей и чувствующей жизни" (Бердяев квалифицировал их как "форму воинствующего атеизма"). И "биологизм" Л., и обожествление им человека будущего, по существу, имели своей основой примат

общечеловеческого над классовым и индивидуальным. Именно этот критерий в его самой широкой интерпретации как стремление к совершенству человеческого вида является ведущим ориентиром творческой деятельности Л."…Кто понял смысл существования вида не только головою, но всем существом своим, жизнь того переполнена светом, значительностью, упоением творчества, безмерно выходящего за рамки беглого личного бытия, кто не понял и протестует, того история оставляет в стороне с его бесплодным нытьем" ("Самоубийство и философия", 1907). Непрерывно развивающийся человек – это и есть "жизнеспособный, могучий вид", высшее проявление биологической эволюции. Но критерий биологический, по Л., должен совпадать с критерием социальным, и Л. связывает самосознание вида с всесторонним развитием ' личности и интенсивностью жизни в коллективе. Причем коллектив представляет собой "не конгломерат особей", а многообразное сотрудничество гармонически развитых людей. Идею развития человека Л. положил в основание эстетики, к-рую он трактовал как аксиологическую дисциплину (см. Аксиология), как "науку об оценках" ("К вопросу об оценке", 1905). Кроме искусства, в сферу действия эстетических оценок он включил природу, технику, быт. взаимоотношения между людьми, всю область социальных явлений. Сравнивая различные типы оценок, он называет наивысшим эстетический тип, для к-рого "весь мир прекрасного есть как бы часть его большого "я". Эстетические проблемы Л. объединял с этическими, включив их в понятие "эстетическая совесть", согласно

к-рому совершить безнравственный поступок человеку не позволит чувство собственного достоинства и "красота своего внутреннего единства". Оценку всего сущего с т. зр. добра, истины и красоты Л. считал основной целью эстетики, поэтому он подчиняет ей этику и теорию познания. Истина, по Л., должна вести общество к идеалу, продиктованному жаждой "полноты жизни и красоты", причем идеал истины неизбежно "совпадает с идеалом справедливости". Т. обр., эстетика становится областью, охватывающей не только эстетические, но и общественные, моральные оценки различных сторон жизни. В своих эстетических исследованиях Л. стремился к синтезу психофизиологического и социально-исторического методов анализа, с тем чтобы полнее обосновать единство эстетических критериев. С его т. зр., "идеалы всеобъемлющего знания, справедливого строя человеческой жизни и торжества красоты слагаются в одном идеале maximum'а жизни".

Соч.: Собр. соч.: В 8 т. М" 1963–1967; От Спинозы до Маркса. Очерк по истории философии как миросозерцания. М., 1925; Об искусстве: В 2 т. М., 1982; Kultur und Kunst im neuen Russland // Die Neue Rundschau. 1926. В. 1 (пер. с нем. Севериковой Н. М. Вестник МГУ. 1982. № 1. С. 23–34). Идеализм и материализм. Культура буржуазная, переходная и социалистическая. М.; Л., 1924; Этюды. М; Пг., 1922; Религия и социализм. Спб., 1911; Неизданные материалы // Литературное наследство. М., 1970. Т. 82.

Лит.: Слово о Луначарском // Луначарский А. В. Мир обновляется. М., 1989; Северикова Н. М. Луначарский о воспитании. М., 1990; Она же. К оценке философского наследия А. В. Луначарского // Вестник МГУ. Серия Философия. 2000. № 2. С. 43–57; Angres D. Die Bezilehungen Lunatscharskijs zur deutschen literatur. В., 1976.

Н. М. Северикова

ЛУНИН Михаил Сергеевич (29.12.1787(9.01.1788), Петербург – 3(15). 12.1845. Акатуйский рудник, Нерчинский горный округ Иркутской губ.) – декабрист, социальный мыслитель, автор ряда исторических и философских работ. В Союз спасения Л. вступил в 1817 г. и занимал в декабристском движении самые радикальные позиции, вплоть до признания необходимости цареубийства. В работе "Взгляд на русское тайное общество с 1816 по 1826 год" Л. высказывал мысль, что, "действуя убийственною силою, оно успело направить мысли, чувства и даже страсти к цели коренного преобразования правительства". Во время следствия и суда проявил большую твердость. Крепость (1826–1828), каторга (1828–1835), ссылка (1836–1841) и тюрьма (1841–1845) укрепляли его антиабсолютистские настроения, о чем свидетельствуют "Письма из Сибири" (1836–1840). Обращаясь к истории России, он подчеркивал, что усиление рабства здесь происходило со 2-й пол. XVII в., т. е. когда др. страны от него избавлялись. В то же время он констатировал его наличие и в Северной Америке, хотя она и провозглашалась основанной на началах разума (косвенно Л. критиковал при этом протестантизм). Выход из отсталости страны Л. видел в освобождении крестьян от крепостной зависимости. При этом он отмечал, что нет законов, пригодных для всех народов и на все времена, поэтому

необходимы опора на здравый смысл и знание обычаев народа. Оценивая перспективы развития политического и социального строя в России, Л. проявлял критический и одновременно оптимистический настрой. "Опыт доказал, что размножать указы, учреждать новые министерства, изменять чины, плату и мундир чиновников то же значит, что подбеливать сметану. Русские превзошли англичан, отражая завоевателей от родной земли, и должны сравниться с ними в утверждении законов конституционных и народной свободы" (Письма из Сибири. М., 1987. С. 66). В своих философских взглядах Л. придерживался теистической позиции в рамках католицизма; высшими авторитетами были для него, как видно по "Записным книжкам", отцы церкви Августин Блаженный, Василий Великий, а из современников – фр. католические философы Ж. де Местр и Ф. Р. Ламенне – с этим связано его критическое отношение к нем. философии, к-рую он выводил из протестантской традиции, а также к Вольтеру и Руссо. Вместе с тем в 12 письмах С. Г., М. Н. и М. С. Волконским из Акатуйской тюрьмы, не отрекаясь от своих философских пристрастий, он подчеркивал настоятельность разумного воспитания и действенного просвещения. "Добродетели у нас достаточно, не хватает знаний", – писал он С. Г. Волконскому в 1843 г. (Там же. С. 255). Л. в основном писал по-французски и выступал как апологет католицизма. Для него характерна трезвость в оценке общественной жизни в России, возможностей ее развития. Опубликовав в Вольной рус. типографии важнейшие работы Л., Герцен назвал его одним из тончайших и деликатнейших умов. С о ч.: Соч. и письма. Пг., 1923.

Л и т.: Гессен С. Я., Коган М. С. Декабрист Лунин и его время. Л., 1926; Окунь С. Б. Декабрист М. С. Лунин. Л., 1962; 2-е изд. Л., 1985; Эйдельман Н. Я. Лунин. М., 1970; Barrat G. R. M. S. Lunin: Catholic Decembrist. The Hague, P., 1976.

И. Е. Задорожнюк

ЛУППОЛ Иван Капитонович (1(13).01.1896, Ростов-на-Дону – 26.05.1943) – специалист по диалектике, методологии истории философии, эстетике. Окончил юридический ф-т Московского ун-та (1919) и философское отделение Ин-та красной профессуры (1932). Проф. МГУ в 1925–1931 гг.; проф. философии Ин-та красной профессуры в 1925–1938 гг. В 1935–1940 гт. исполнял должность директора Ин-та мировой литературы им. М. Горького. Академик АН СССР (с 1939). По ложному обвинению Л. в 1941 г. был арестован и приговорен к смертной казни. В 1942 г. смертная казнь была заменена заключением в лагере на 20 лет. Умер в лагере. Реабилитирован и восстановлен в звании академика. Свободно владея несколькими иностранными языками, Л. в подлиннике изучал и исследовал философские взгляды ряда философов европейских стран. Работа Л. "Дени Дидро" заняла видное место в отечественной истории философии, выдержала три издания (1924,1936 и 1960 гг.). В 1936 г. эта работа была переведена на фр. язык и издана в Париже. Л. исследовал философские взгляды Ж. Б. Робинэ, У. Дакосты. Он был одним из первых, положивших начало научному исследованию истории рус. философии. В своих работах по истории философии считал необходимым конкретный подход, рассмотрение эволюции взглядов философов в связи с общественными условиями, развитием науки. В критическом анализе взглядов рус. философов – Бердяева, Н. О. Лосского, Франка и теоретиков зап. социал-демократии – М. Адлера, Р. Форлендера и др. Л. излагает осн. положения диалектического и исторического материализма. Ряд работ Л. был посвящен исследованию философских взглядов Ленина. Л. анализирует критику Лениным философских взглядов Маха и Авенариуса, народников, раскрывает содержание "Философских тетрадей" Ленина. Л. отмечал, что все работы Ленина насыщены философским содержанием и его философские взгляды – это прикладная диалектика. В 1925–1930 гг. в статьях Л. большое внимание уделяется философско-методологическим вопросам естественных наук. Будучи глубоким знатоком эстетики, Л. опубликовал ряд содержательных работ о Пушкине, Толстом, А. М. Горьком, В. В. Маяковском, Ш. Руставели, И. В. Гёте и др.

С о ч.: Ленин и борьба за диалектический материализм. М., 1924; Трагедия русского материализма XVIII в. (К 175-летию со дня рождения Радищева) // Под знаменем марксизма. 1924. № 6–7; Основные моменты социальной методологии Ленина// Воинствующий материалист. 1925. Кн. 2.; Несколько слов об иррациональном методе в истории философии // Там же. 1925. Кн. 3; Пути философской мысли в СССР // Вестник коммунистической академии. 1927. Кн. 24; На два фронта. М.; Л., 1930; Наука и реконструктивный период. М.; Л., 1931; Диалектический материализм и музейное строительство. М.; Л., 1931;

Историко-философские этюды. М., 1935; Мировоззрение Гёте // Под знаменем марксизма. 1932; Лев Толстой. История и современность // Там же. 1931. № 1; Философский путь В. Г. Белинского // Там же. 1938. № 10; Литературные этюды. М., 1940; Дени Дидро: Очерки жизни и мировоззрения. М., 1960.

А. Д. Косичев

ЛУРИЯ Александр Романович (16(29).07.1902, Казань-14.08.1977, Москва) — психолог, теоретик психологической науки. Окончил Казанский ун-т по ф-ту общественных наук(1922) и 1-й Московский медицинский ин-т (1937). Д-р педагогических наук (по психологии, 1937), д-р медицинских наук (1943), действительный член АПН РСФСР (1947), проф. Московского ун-та (с 1945). Ближайший соратник и последователь Выготского, работал вместе с ним и А. Н. Леонтьевым. Эта "тройка" ученых стала основой ведущей школы в отечественной психологии, известной в науке как школа Выготского — Леонтьева — Л. Вместе с Выготским Л. начал активно разрабатывать новую культурно-историческую теорию развития психики. В написанной совместно с Выготским кн. "Этюды по истории поведения" (1930) проанализировал 3 плана психологического развития, из к-рых складывается история поведения человека. Экспериментально разрабатывал проблему социальной обусловленности и опосредствованной структуры познавательных процессов человека (исследования выполнялись в 1930–1931 гг. на взрослых людях, проживающих в отдаленных районах Киргизии и Узбекистана, впервые опубликованы в 1974 г.). В дальнейшем изучались распад и восстановление высших психических функций и их мозговых механизмов. Главные теоретические и экспериментальные исследования Л. посвящены проблемам мозговой локализации высших психических функций и их нарушений при локальных поражениях мозга. Их итогом явилась разработка теоретических основ и методов нейропсихологии как самостоятельной отрасли психологической науки, а также нейролингвистики как области, изучающей мозговые механизмы речевой деятельности, пограничной для психологии, неврологии и лингвистики. Ранние исследования Л. были посвящены также изучению аффективных состояний: широкую известность получила его сопряженная моторная методика, впоследствии нашедшая применение в судебной практике. В русле культурно-исторической концепции разрабатывал важнейшие методологические и теоретические проблемы психологии, от правильного решения к-рых, как он считал, зависит успех исследователя в его работе над конкретными темами. Придавал важное значение философской позиции ученого, в частности в связи с размышлениями о книгах Н. Хомского. Обсуждал вопрос о месте психологии в системе социальных и биологических наук и о соотношении биологического и социального в психике человека. Рассматривая вопрос

О задачах и предмете психологии, Л. считал, что психология — это наука о развитии высших психических функций (произвольное внимание, логическая память, мышление), возникающих в условиях общественной жизни человека и формирующихся в процессе освоения достижений культуры, опосредствованного общением и собственной деятельностью ребенка. В решении проблемы опосредствования высших психических функций главенствующую роль отводил языку ("Язык и сознание" — последняя монография Л.). По собственному признанию Л., в своем изложении он исходил из представлений о языке и сознании, которые были заложены Выготским, присоединив к ним данные собственных исследований о развитии, протекании и распаде речевой деятельности. Л. развивал идеи о системной организации психических функций и сознания в целом, считал, что психические явления необходимо изучать как целостные образования (анализ по единицам, а не по элементам составляет качественную специфику изучения сложных форм психической деятельности), тем самым способствовал реализации и развитию системного подхода 1 в психологии. На основе этих представлений строилось его решение проблемы мозговых механизмов психики и 1 связанное с ним понимание соотношения психологии и физиологии. Было показано, что для осуществления

подобой психической деятельности необходимы 3 осн. функциональных блока (или 3 осн. аппарата) мозга — блок, обеспечивающий регуляцию тонуса или бодрствования, блок получения, переработки и хранения инфор-I нации, поступающей из внешнего мира, и блок программирования, регуляции и контроля психической деятельности. Теория системной динамической локализации Икихических функций Л. является крупным достижением отечественной психологической науки, вкладом в "яровую психологию.

С о ч.: Этюды по истории поведения. М., 1930,1993 (совм. с Л. С. Выготским); Высшие корковые функции человека и их нарушения при локальных

поражениях мозга. М.,1969; Об историческом развитии познавательных процессов. М., 1974; Основы нейропсихологии. М., 1973; Основные проблемы нейролингвистики. М., 1975; Язык и сознание. М., 1979; Этапы пройденного пути. Научная автобиография. М., 1982; Психологическое наследие: Избр. труды по общей психологии. М, 2003 (есть список научных работ Л. и работ о нем).

Л и т.: А. Р. Лурия и современная психология: (Сб. ст. памяти А. Р. Лурии). М., 1982; Хамская Е. Д. А. Р. Лурия. Научная биография. М., 1992; Лурия Е. А. Мой отец А. Р. Лурия. М., 1994. А. Н. Ждан

ЛЮБОМУДРЫ ("Общество любомудров") – философский кружок молодых московских интеллектуалов – "архивных юношей". Был образован кружок в 1823 г. и просуществовал 2 года, до декабря 1825 г., когда при организационной ликвидации были сожжены все его документы; по свидетельству его историографа Кошелева, "главными участниками" были князь Одоевский, Веневитинов (секретарь), И. В. Киреевский, Кошелев, Н. М. Рожалин, В. П. Титов, Шевырев, Н. А. Мельгунов, достаточно близки к кружку были Погодин, А. С. Хомяков,

В. К. Кюхельбекер. Ведущими теоретиками среди Л. были Одоевский и Веневитинов. Сам термин "любомудрие" был выбран сознательно для подчеркивания своего отличия от фр. просветительской философии. В ст. "Секта идеалистико-элеатическая" Одоевский писал: "До сих пор философа не могут себе представить иначе, как в образе французского говоруна XVIII века, – много ли таких, которые могли бы измерить, сколь велико расстояние между истинною, небесной философией и философией Вольтеров и Гельвециев" (Мнемозина. 1825. ч. 4.

С. 163). В среде Л. господствовала нем. философия (Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес). Влияние нем. философии можно считать одной из типологических характеристик миросозерцания Л. Второй характеристикой подобного рода можно считать рус. романтизм (Романтизм философский). Почти все Л. в философском плане были романтиками в их обращенности к осн. романтическим принципам – национализму, индивидуализму и универсализму. Мн. исследователи упрекают Одоевского и Веневитинова за незавершенность их соч., за незаконченность их философских учений, тогда как это было лишь следование одному из романтических принципов – "zum fragmentarische Welt und Leben", к-рое по форме выражалось в афористической фрагментарности. С одной стороны, в этом можно увидеть подражание соч. Л. Тика и Новалиса, с др. же стороны, это было выражением романтической сопряженности философского текста и дискретности индивидуализированного бытия. На миропонимание Л. значительное влияние оказала и эпоха александровского мистицизма с его повышенным интересом к нем. философской мистике. Самым крупным памятником литературы любомудрия и рус. романтизма можно считать философский роман Одоевского "Русские ночи", к-рый был насквозь пропитан любомудрием, "романтикой и метафизикой" (Котляревский Н. А. Старинные портреты. Спб., 1867. С. 152). "Чистым любомудром" можно считать только лишь одного Веневитинова, умершего очень молодым. Для Одоевского любомудрие было важным, но лишь одним из этапов длительной эволюции его философско-эстетического миросозерцания. Киреевский и Кошелев стали видными деятелями славянофильства: 1 – й - теоретиком, 2-й – издателем журн. "Русская беседа". Шевырев и Погодин стали проф. Московского ун-та, а Мельгунов – музыкальным критиком. Пристрастие к нем. философии и к нем. романтической литературе привело Л. к мысли о том, что "истинные поэты были всегда глубокими мыслителями, были философами". Если задача философии понималась ими как учение о познании, то пути философии трактовались в духе трансцендентализма. Л. настойчиво обсуждали мысль о необходимости построения самостоятельной рус. философии, "опираясь на твердые начала философии". "Россия найдет свое основание, свой залог самобытности и своей нравственной свободы в философии". В определенном смысле эти идеи нашли свое воплощение в философских изданиях Л. – "Мнемозине" и "Московском вестнике". Миросозерцание Л. развивалось в русле мирового и рус. романтизма и в этой связи не обрело черты строгой философской системы; это был своеобразный комментарий к культуре в форме весьма развитой философской эстетики.

Лит.: Кошелев А. И. Записки (1812–1883). М., 1991; Пят-ковскийА. П. Князь В. Ф. Одоевский и Д. В. Веневитинов. Спб., 1901; Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. М., 1913. Т. 1, ч. 1; Манн Ю. Из истории русского романтизма. М., 1988; Каменский З. А. Московский кружок

любомудров. М., 1980; Сахаров В. И. Из истории русского романтизма. М., 1988; Песков А. М. У истоков русского философствования: шеллингианские таинства любомудров // Вопросы философии. 1994. № 5,Аронсон М., Рейсер С. Литературные кружки и салоны. М., 2001.

А. И. Абрамов

М

МАГНИЦКИЙ Михаил Леонтьевич(23.04(4.05).1778, Москва – 21.1 0(2.11). 1844, Одесса) – общественный и государственный деятель консервативной ориентации, публицист. Внук Л. Ф. Магницкого, автора учебника "Арифметика". Образование получил в Благородном пансионе при Московском ун-те. После службы в Преображенском полку и Коллегии иностранных дел в 1810 г. занял должность статс-секретаря Департамента законов Государственного совета. Но падение Сперанского, с к-рым он сблизился, прерывает его карьеру. Обвиненный в "намерении ниспровергнуть существующий порядок", М. был отправлен в ссылку в Вологду. В 1816–1819 гг. М. - вице-губернатор в Воронеже, губернатор в Симбирске, член Главного правления училищ при Министерстве духовных дел и народного просвещения. В течение последующих 7 лет был попечителем Казанского учебного округа. В 1826 г., обвиненный в развале работы и финансовых злоупотреблениях, выслан под надзор полиции в Ревель; с 1834 г. ему определено жить в Одессе. До вологодской ссылки М. разделял нек-рые либеральные взгляды, что особенно проявилось в его участии в реализации проектов Сперанского. После ссылки он становится убежденным консерватором. В нач. 20-х гг. М. способствовал ужесточению цензуры в России (нек-рые его идеи были использованы при подготовки Цензурного устава 1826 г.). В частности, он предлагал запрещать произв., подвергавшие сомнению Священное Писание. Особенно ярко М. проявил себя как гонитель философии. Утверждал, что наряду с "положительными" – обязательными для университетского курса науками есть и меняющиеся каждые 20 лет науки "мечтательные". В перечне последних он называл и философию. Преподавать же философию, по его мнению, следует так, чтобы слушатели сразу "могли видеть разницу между мудростью земной и небесной". М. обратился с запиской к министру, в к-рой обосновывал необходимость исключения философии из учебных программ, т. к. "нет никакого способа излагать ту науку только согласно с учением веры". В ст. "Обломок от философского мозаика степного отшельника, помещика села Спасского, Саратовской губернии М. Простодумова" М. писал, что философия может лишь "облекать ереси в новые формы", тогда как религия способна предохранять науки от загнивания и разложения и что "отравленные" философией науки помогают готовить в России заговор не только против Бога, но и против царя. Лишь воспитание в духе почитания и православия, и государя позволяет рус. людям стать полноценными подданными,

способными доблестно служить России. Историю народного воспитания в России он разделил на 4 этапа: если на 1-м этапе вверенное духовенству народное воспитание основывалось на православии, то на 2-м оно уже отделено от церкви и удалено от православия, 3-й неблагоприятно отличается проникновением в народное воспитание духа "философизма английского и французского", а 4-й усугубляется "развратом философии германской", масонством и пр. Полагая, что нем. философия способна принести серьезный вред народному воспитанию в России, М. в 1823 г. направил в Главное правление училищ донос на проф. Давыдова, к-рого обвинил в "следовании безбожному учению Шеллинга". В опубликованных позже работах, он яростно нападал на Гегеля, выступал против проникновения в Россию идей европейской философии – "холодно-богохульной в Англии, затейливо-ругательной во Франции, грубо-чувственной в Испании, теософо-иллюминатской в Германии". В ст. "Судьба России", характеризуя осн. особенности развития народного воспитания, он определял допетровскую эпоху как период "младенчества" и "чистоты", позитивно оценивал монголо-татарское нашествие, утверждал, что внешнее порабощение способствовало развитию внутренних духовных потенций рус. народа. Отделившее Русь от Европы монголо-татарское нашествие, по М., было величайшим благом для православной страны. "Она радуется тому, – пишет он, – ибо верит, что угнетатели ее, татары, были спасителями ее от Европы". В послепетровскую эпоху во многом утратившая свой национальный характер Россия "окрепла государственно, но ослабла духовно". Хотя в сближении ее с Европой, по мнению М., нуждается отнюдь не Россия, а Европа. Только так европейские народы смогут себя духовно очистить и совершенствовать, но Россия для них недостижимый идеал.

С о ч.: Два доноса в 1831 г. Всеподданнейшие письма М. Магницкого

императору Николаю об иллюминатах // Русская старина. 1899. № 1–3; Голос над гробом Гегеля // Радуга. 1832. № 1; Краткий опыт о народном воспитании // Русская философия: Новые исследования и материалы. Спб., 2001; Судьба России//Радуга. 1833. № 8.

Лит.: Лажечников И. И. Как я узнал Магницкого // Русский вестник. 1866. № 1; Морозов П. Т. Мое знакомство с М. Л. Магницким. М., 1877; Феоктистов Е. М. Магницкий: Материалы для истории просвещения в России. СПб., 1 &65;МинаковА. Ю. Охранитель народной нравственности: православный консервагор М. Л. Магницкий // Исторический вестник. М.; Воронеж, 2000. № 7–8.

А. В. Буров, С. Н. Пушкин

МАЙКОВ Валериан Николаевич (28.08(9.09). 1823, Москва 15(27).07.1847, с. Новое Петергофского у. Петербургской губ.) – литературный критик, публицист, экономист, философ- Сын художника, участника Отечественной войны 1812 г. Окончил юридический ф-т Петербургского ун-та. Путешествовал за границей. Посещал "пятницы" Буташевича-Пет-рашевского. Вместе с братом Аполлоном, поэтом, организовал собственный литературно-художественный кружок. В 1846 г. после Белинского возглавил критический отдел в "Отечественных записках". Современники считали М. "новоприходящим талантом". Писал статьи по вопросам политической экономии, литературной критики, философии, одним из первых выступил против теоретиков славянофильства. В литературно-критических статьях поддерживал молодого Достоевского, А. Н. Плещеева, М. Е. Салтыкова-Щедрина. Пропагандировал художественно-публицистические и философские работы Герцена. Принимал участие в создании коллективного труда петрашевцев – "Карманного словаря иностранных слов, вошедших в состав русского языка". Мечтал о "философии общества", лишенной крайностей идеалистических спекуляций нем. классической философии, эмпиризма англ. политэкономии и фр. утопического социализма. Полемизировал с Белинским по поводу соотношения национального и общечеловеческого в литературе. Считал себя космополитом – "гражданином мира", отмежевываясь от тех, кто "не имеет сочувствия к человечеству и частям его". В статьях "Карманного словаря…" "Идеализм" и "Материализм", будучи антропологическим материалистом, М. считал, что ум, воля, знание – основа научного понимания мира и преобразования действительности. В статьях "Мистицизм" и "Неоплатонизм", используя "Письма об изучении природы" Герцена, он рассматривал мистицизм и религию как "величайшее заблуждение" человечества, препятствующее развитию науки. Специально занимался проблемами теории познания, писал о соотношении анализа и синтеза как главных его методов, подчеркивал роль синтеза, противопоставлял его религиозному априоризму. В неопубликованной по цензурным соображениям статье "Карманного словаря…" "Аномалия" в духе зап. утопического социализма М. писал о неестественном состоянии совр. ему об-ва, о нарушенном единстве человека и природы, о необходимости удовлетворения потребностей каждого "при естественном порядке вещей". Резко осуждал государство, где миллионы страдают, называл его "аномалией", выражал солидарность с "людьми мыслящими", т. е. с социалистами. М. был противником уравнительно-коммунистической тенденции. Не разделяя упований петрашевцев на общину, выступал за развитие промышленности. М. высоко ценили Чернышевский, Добролюбов, И. С. Тургенев. В возрасте 23 лет М. утонул.

Соч.: Критические опыты (1845–1847). Спб., 1891; Соч.: В 2 т. Киев, 1901; Литературная критика. Л., 1985. Петрашевцы об атеизме, религии, церкви. М., 1986. С. 139–148; Аномалия // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып. 1. XIX век. М., 1989. С. 31–34.

Лит.: Плеханов Г. В. Виссарион Белинский и Валериан Майков //Соч. М.; Л., 1926. Т. 23. С. 223–260; Миню. В. Валериан Майков//Вопросы литературы. 1963. № 11. С. 103–123;Осе/и-ров Е. И. Кем же был Валериан Майков? // Познание России. М., 1974. С. 178–203.

Ф. Г. Никитина

МАЙОРОВ Геннадий Георгиевич (1941, Москва) – специалист в области истории философии и истории культуры. Окончил философский ф-т МГУ (1965), аспирантуру кафедры истории зарубежной философии (1968). С того времени работает на этой кафедре. Д-р философских наук, проф. В ранних работах М.

исследует философию Г. В. Лейбница, давая ее детальную логическую реконструкцию, устанавливая ее связь с предшествующей традицией и с деятельностью Лейбница в области конкретных наук. М. показывает, что методология и метафизика Лейбница явились наивысшим достижением философской мысли XVII в. и что важнейшие научные открытия Лейбница во многом были обязаны творческой мощи его идеализма. В последующий период М. занимается преимущественно средневековой и античной философией. В монографии, посвященной патристике, он (впервые в России) воссоздает историю развития христианской философской мысли в продолжение первых 6 столетий ее существования. Выявляя специфику ее средневекового I "способа философствования" и выделяя в нем такие черты, как ретроспективность, экзегетизм, дидактизм и культ] авторитета, М. доказывает, что философские воззрения отцов церкви, и особенно Августина, выступают в качестве "иконографического" образца, на к-рый ориентирована средневековая схоластика, хотя этот образец воспринимается ею чаще всего как уже деформированный логикой А. М. С. Боэция и лишенный свойственного патристике новаторского духа. В др. соч. этого периода М. прослеживает развитие идеи Абсолюта в античной и; раннехристианской философии, анализирует философские взгляды Цицерона и Боэция, особенности средне- I вековой этики, исследует происхождение арабо-мусульманского перипатетизма и др. С нач. 1990-х гг. М. занимается также проблемами происхождения и определения сущности философии. Отвергая мифогенную и гносеогенную теории ее происхождения, М. показывает, что идея философии возникает у греков (и только у [греков) как результат развития критического мышления и осознания недостижимости для человека полноты муд- | роста (софиогенная теория). Исходя из этого, высказывается идея, что историю собственно философии нужно начинать не с Фалеса, а с Пифагора. Вопрос о том, I что такое философия, М. решает методом редукции всех | исторически существовавших способов ее понимания к! 3 типам: софийному (философия как духовное влечение к мудрости, т. е. к полноте истины), эпистемическому (философия как наука) и технематическому (философия как искусство), признавая аутентичным только софийное понимание. М. известен как издатель трудов [классиков мировой философии: в его переводах с лат. < языка были опубликованы ранее не издававшиеся в Рос- I сии соч. Дж. Беркли, Лейбница, Боэция и др.

Соч.: Философия Лейбница и ее новейшие западные интерпретации//Вопросы философии. 1968. № 10; Проблема досто- " верности знания в философии Лейбница // Вопросы философии. 1969. № 4; Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М., 1973; Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979 (пер. на серб. — хорв. яз. Белград, 1982; наболг. яз. София, 1987); Северин Боэций и его роль в истории западноевропейской культуры // Вопросы философии. 1981. № 4; Лейбниц как философ науки // Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 3; Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985; Этика в средние века. М., 1986; Das Problem der Erkenntnisgewissheit in der Philosophie von G. W. Leibniz // Studien zur Geschichte der westlichen Philosophie. Frankfurt a/Main, 1986; Цицерон и античная философия религии. М., 1989; В поисках нравственного Абсолюта: античность и Боэций. М., 1990; Судьба и дело Боэция // Боэций. Утешение философией и другие трактаты. М., 1990; Восток и Запад в Европе // Диалог цивилизаций: Восток — Запад. М., 1994; Философия как искание абсолюта: опыты теоретические и исторические. М., 2004; Теоретические основания философии Г. В. Лейбница. М., 2007.

М. А. Маслин

МАКСИМ ГРЕК (в миру Михаил Триволис) (ок. 1470, Арта, Греция -1556, Троице-Сергиев монастырь) — мыслитель, богослов, переводчик, просветитель. Род. в знатной греч. семье. В 1492 г. приезжает в Сев. Италию, где находилось много греков, эмигрировавших с территории бывшей Византийской империи, захваченной турецкими завоевателями; обосновывается во Флоренции, центре гуманистического движения всей Европы, где сотрудничает с И. Ласкарисом, А. Полициано, А. Мануцием, Пико делла Мирандола младшим и др. видными деятелями итал. Возрождения. Видя негативные последствия раннебуржуазной культуры, он увлекается обличительной проповедью Дж. Савонаролы и в 1502 г. постригается в монахи доминиканского монастыря св. Марка во Флоренции. Не найдя и здесь успокоения, М. Г. через 2 г. направляется на Афон, духовный центр вост. православия. В Ватопедском Благовещенском монастыре он вновь постригается в монахи под именем Максима и живет там в течение 10 лет. В 1518 г. М. Г. прибывает в Москву, где наступает вторая, самая важная в творческом плане половина его жизни и

деятельности. Он был приглашен великим князем Василием III для перевода фундаментального богословско-философского труда "Толковой Псалтыри", по окончании к-рого остается в России и постепенно втягивается в идейную борьбу рус. об-ва, становясь сторонником нестяжателей в их полемике с иосифлянами. За нестяжательские взгляды, несогласие с автокефалией рус. церкви осуждается на церковном Соборе 1525 г. и заточается в Иосифо-Волоколамский монастырь. После вторичного осуждения на Соборе 1531 г. за несогласие признать свою вину и "порчи" переведенных им книг его направляют в Тверской Отрочь монастырь. За него заступаются патриархи Константинопольский и Иерусалимский, условия заточения постепенно смягчаются. Ок. 1548 г. он переводится на покой в Троице-Сергиев монастырь. Авторитет М. Г., пострадавшего за свои взгляды, был высок. С ним советовались Василий III и Иван Грозный, им восхищались Курбский и Вассиан Патрикеев, его учениками считаются Зиновий Отенский, Ф. Н. Карпов, Нил Курлятев и др. Особенно велико почитание М. Г. у старообрядцев, к-рые давно его канонизировали. На Соборе 1988 г. он был причислен к лику святых и Рус. православной церковью. Творческое наследие М. Г. включает свыше 350 оригинальных соч. и переводов. Его творения раз-] личны по жанру (слова, сказания, речи, диалоги, послания, повести, письма) и содержанию (догматические, публицистические, лексикографические, герменевтические, нравоучительные). Он одним из первых на Руси стал составлять собственные прижизненные собр. соч., к-рые с его авторской правкой сохранились в рукописных собраниях. Имя М. Г., его труды, фрагменты из соч., толкования и цитаты постоянно встречаются в рукописях XVI–XVII вв. Своеобразно соединивший восточнохристианские, возрожденческие и древнерус. традиции, М. Г. неоднозначно оценивается в исследовательской литературе как "светильник православия", "апостол западной цивилизации", "деятель возрожденческого типа", "типично средневековый мыслитель" и т. д. М. Г. разрабатывал проблемы онтологии (учение о Троице, о Боге-субстанции, метафизике света), гносеологии (логика, интуитивное познание, Параклит как дух истины, роль сердца в познании, символизация в мышлении), философской антропологии (3 части души – разумная, волевая, чувственная; 5 видов сенсуалистического познания; человек как микрокосм; уподобление мира души кораблю, плывущему по бурным волнам житейского моря, плодоносящей или засыхающей от небрежного обращения земле, воспринимающему любые письмена воску, отражающему микрокосм зерцалу), этики (силы добра и зла, генезис морали от естественных религий до иудаизма и христианства, утверждение нравственности в духе практического жизнестро-ительного учения), социального и исторического анализа (философско-исторические идеи, концепция гармонии светской и духовной властей, оригинальная трактовка самодержавия как умения монарха научиться сначала управлять собой, а затем править государством, интерпретация мировой истории в духе христианского панэтизма как арены вселенской борьбы Бога и его супостата дьявола). М. Г. дал свое определение философии в письме Федору Карпову 1524 г., считая ее возвышенным божественным знанием, к-рое "благоукрашение нрава законополагает и гражданство составляет нарочито; целомудрие, мудрость и кротость восхваляет, добродетель и порядок устанавливает в обществе". Миссия философа ставится им выше царской. М. Г. разделяет философию в духе своего времени на внешнюю, светскую, и внутреннюю, христианскую. Первая полезна в познании мира и "исправлении мышления" (как логика), вторая служит спасению души человеческой. Творчески развивая греч. традицию синтеза философии и филологии, особенно в жанре диалога, передающего живой пульс мысли и представляющего собой антидогматичное ее изложение, М. Г. способствовал поднятию уровня философской мысли на Руси в XVI–XVII вв. Велики его заслуги в области философской лингвистики, под его воздействием сложился "Азбуковник", лексикографический словарь энциклопедического содержания. М. Г. умело сочетал художественный, символический и научный методы осмысления бытия и сознания. Он является заметной фигурой европейского масштаба, о чем свидетельствует усиливающийся интерес к нему и его творчеству в последние годы в России и за рубежом.

С о ч.: Соч. пр. Максима Грека. Казань, 1859–1862. Ч. 1–3; Соч. пр. Максима Грека в рус. пер. Троице-Сергиева лавра, 1910–1911.4. 1–3; Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека: Неизданные тексты. Л., 1984.

11-1319 Лит.: Иконников В. С. Максим Грек и его время. 2-е изд.

Киев, \9\5; Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969; Синицына Н. В. Максим Грек в России. М, 1977; Громов М. Н. Максим Грек. М., 1983; Denissoff E. Maxime 1e Grec et 1'Occident. P.; Louvain, 1943; Haney J. V. From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek.

Munchen, 1973; LangelerA. Maksim Grek, byzantijn en humanist in Rusland. Amsterdam, 1986.

М. Н. Громов

МАКСИМОВА Екатерина Ивановна (17(29).06.1857 -29.06(12.07). 1905, Гапсаль) — первая женщина в России, получившая право вести занятия по философии в высшем (женском) учебном заведении. Воспитывалась в Александровской женской гимназии императрицы Марии. С 1876 по 1889 г. работала учительницей в Нарвской школе для рабочих и их детей и одновременно с 1874 г. — в Нарвской общеобразовательной школе. В 1889 г. М. становится вольнослушательницей, а через год слушательницей историко-филологического отд. Высших женских курсов. По окончании курсов (1893) М. оставляют на 2 г. при кафедре философии. С 1897 г. и до самой смерти она работала руководителем практических занятий по логике и психологии, пользовалась правом самостоятельно принимать экзамен. По инициативе и под руководством М. было осуществлено издание "Истории древней философии" (Спб., 1893) и "Истории новой философии" (Спб., 1902–1905. Т. 1–2) В. Виндельбанда. М. помогала^. И. Введенскому редактировать перевод "Истории новой философии" Р. Фалькенберга. Ей принадлежат также переводы с фр.: Рибо Т. А. Исследования аффективной памяти. Спб., 1895; Он же. Болезненные формы характера // Образование. 1896. № 7–8; Кейра. Воображение и память. Спб., 1896; Он же. Характер и нравственное воспитание и образование // Образование. 1896. № 7-12; Вине А., Курбье Ф. Введение в экспериментальную психологию. Спб., 1896 (2-е изд. — 1906); Тома. Внушение и восприятие. Спб., 1896; Фулье А. Критика новейших систем морали. Спб., 1898. Для малого энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона М. написала ряд статей по философии и педагогике.

Соч.: Явления ложной памяти по Лаланду // Образование.

1893. № 12; Разбор учебника психологии Снегирева //Там же.

1894. № 1; Умственная энергия по Ферреро // Там же. № 3; Разбор книги Ж. Пэйо "Воспитание воли" // Там же. № 4; Восприимчивость детей к внушению, по Бине // Там же. № 10.

В. В. Ваннугов

МАЛЕВИЧ Казимир Северинович (11 (23).02.1878, Киев -15.05.1935, Ленинград) — художник и теоретик искусства, представитель русского авангарда. Получив начальное художественное образование в Киеве, М. проявил себя как художник и исследователь искусства в Москве и Петербурге (1904–1919). В Витебске (1919–1922) организовал работу художественных мастерских, опубликовал ряд книг и статей. Последние годы жизни М. (1930–1935) связаны с Ленинградом. М. считал, что искусство к нач. XX в. существенно отстало от науки. Прежде всего в том, что художник в отличие от ученого продолжает пользоваться сугубо земными ориентирами: старой ренессансной перспективой в изображении глубины на холсте; незыблемыми понятиями "верха" и "низа; анатомическим, а не художественным принципом в изображении человеческой фигуры. Вслед за естествознанием и философией настала очередь радикальных перемен в сфере искусства. В духе Леонардо да Винчи он утверждал, что тайна живописи — в превращении двумерных координат в трехмерные, когда у зрителя возникает иллюзия объемности и глубины изображаемого. Развивая эту идею, он создал направление кубофутуризма, в к-ром соединены принципы кубизма и футуризма. Ему удалось "материализовать" иллюзию, превратив живописные глубину и объем в реальные архитектурные формы, названные им "архитектонами". Размышляя над вариантами синтеза кубизма и футуризма, М. выдвинул идею "супрематизма" в искусстве. Она родилась в результате оформления футуристической оперы "Победа над солнцем" (1913). Его "Черный квадрат" (1913), как он считал, воплощает супрематическую идею наиболее емко и глубоко. В нем простая геометрическая форма превращается в космический символ, говорящий на своем языке о простоте, ясности и строгости. Любая попытка сугубо земной расшифровки таинственного символа обречена на неудачу. М. одним из первых обратил внимание на принципиальное различие научно-технической и художественной областей, или в более широком плане — между наукой и искусством. Критерием для сравнения у него служит "степень учтенных возможностей", с одной стороны, в творчестве художника, а с другой — в деятельности инженера или ученого. Созданное художником произв. обладает

эстетической ценностью на все времена. В нем художник реализует максимум возможностей, заложенных в искусстве (напр., Джотто, Рубенс, Рембрандт, Милле, Сезанн, Брак, Пикассо). Деятельность инженера принципиально иная. Созданная им вещь не может претендовать на полноту всех заложенных в ней или "учтенных" возможностей. Появившееся новое в этом мире автоматически обесценивает старое. В цепи: двуколка, коляска, паровоз, аэроплан — нет остановки, как нет конца техническому совершенствованию. М. предвосхитил идею кумулятивного (в науке и технике) и антикумулятивного (в искусстве) развития, подхваченную впоследствии логиками и методологами науки.

Соч.: Супрематизм//Собр. соч.: В 5 т. М., 1995–2003.С. 189; Мир как беспредметность // Там же. М., 1998. Т. 2.

Л и т.: Турчин В. С. По лабиринтам авангарда. М., 1993.

А. С. Мигунов

МАЛИНИН Виктор Арсеньевич (1.05.1921, Тверь-21.08.1999, Москва) — специалист в области истории рус. и европейской философии, д-р философских наук, проф. Участник Великой Отечественной войны. Учился в МИФЛИ (1939). Окончил философский ф-т МГУ (1951). Работал зав. философской редакцией Издательства иностранной литературы, где при его участии (автор предисловий) были опубликованы (по обстоятельствам времени ограниченным тиражом) переводы кн. Н. О. Лосского "История русской философии" и Р. Хэера "Пионеры русской общественной мысли", было воспроизведено первое парижское издание двухтомной "Истории русской философии" Зеньковского (с кратким предисловием М.). Работал также в Ин-те философии АН СССР, зав. кафедрой философии РУДН, был вице-президентом Философского общества СССР. В последние годы жизни — зав. кафедрой философии МФТИ, проф. РОСНОУ. Докторская диссертация — "Философия революционного народничества" (1971). Это обобщающее исследование онтологических, гносеологических, социально-философских, философско-исторических, этических и др. построений ведущих мыслителей народничества, основанное на значительном количестве архивных материалов, гл. обр. социалистических трактатов, введенных М. в научный оборот. Одним из первых в совр. России исследовал философские взгляды Пушкина.

Соч.: Основные проблемы критики идеалистической истории русской философии. М., 1963; Философия революционного народничества М., 1972; Теория истории философии. Наука и ее проблемы. М., 1976; А. С. Пушкин как мыслитель. Красноярск, 1990; История русского утопического социализма. М., 1977–1991. Кн. 1–2.; Русь и Запад. М., 1995–1998. Кн. 1–3.

М. А. Маслин

МАЛИНОВСКИЙ Василий Федорович (1765, Москва -23.03(4.04). 1814, Петербург) — просветитель. Окончил философский ф-т Московского ун-та (1781). Имел большой опыт государственной службы — в архиве Коллегии иностранных дел, в рус. миссии в Лондоне, а затем в представительстве России на Ясском конгрессе (1791). Указом Александра I в 1811 г. М. был назначен первым директором Царскосельского лицея; стремился воспитать лицеистов в духе свободомыслия, преданности народу и родине. В историю рус. мысли вошел как автор трактата "Рассуждения о мире и войне" (Ч. 1–2.1790–1798, опубл. 1803), проникнутого гуманистическими идеями. В области методологии М. - приверженец философско-антропологической традиции (Гердер, Лессинг, Кант, Шиллер, Джефферсон, Поп, Гельвеций, Радивее и др.). Уподобляя весь человеческий род одному "отдельно взятому человеку", М. рассматривал процессы, происходящие в нем, в духе антропогенеза. В анализе проблемы войны и мира обращают на себя внимание выводы М. о "правед-; ных" и "неправедных" войнах, о необходимости вовлечения в борьбу за "вечный мир" всех людей мира, "всего человечества". Гуманную и свободолюбивую позицию защищал М. и в статьях, опубликованных в еженедельном обо-зрении "Осенние вечера", журн. "Сын Отечества", в др. [периодических изданиях. М. принадлежат перевод и издание в 1803–1807 гг. "Отчета генерал-казначея Александра. Гамильтона, учиненного Американскими Штатами в 1791 г.,

О пользе мануфактур и отношении оных к торговле и земледелию". Перевод снабжен предисловием М., в к-ром формулированы рекомендации для российских законодателей. В 1802 г. им была направлена "Записка об освобождении рабов"

на имя графа В. П. Кочубея, возглавлявшего по поручению Александра I "Комиссию о законодательстве". Ряд неопубликованных работ М. (среди них "Истерия России для простых и малых", "Пустынник", отрывки шюектов гражданских узаконений и т. п.) хранится в архишых учреждениях Петербурга и Москвы.

1 Соч.: Избр. общественно-политические соч. М., 1958.

| Лит.: Араб-Оглы Э. А. Выдающийся русский просветитель-демократ // Вопросы философии. 1954. № 2: Каменский З. А.

Философские идеи русского просвещения. М., \91\,Достян И. С. Европейская утопия В. Ф. Малиновского // Вопросы истории. 1979. № 6; Шкуринов П. С. Философия России XVIII в. М., 1992. С. 215–220.'

П. С. Шкурино

МАМАРДАШВИЛИ Мераб Константинович (1.09.1930, Гори, Грузия – 15.11.1990, Москва, похоронен в Тбилиси) – философ, историк философии и культуролог. Окончил философский ф-т МГУ (1954) и аспирантуру того же ф-та. В 1970 г. защитил докторскую диссертацию на тему: "Формы и содержание мышления". Работал в журн. "Вопросы философии" (1957–1961, 1968–1974), "Проблемы мира и социализма" (Прага, 1961–1966); с 1980 г. – в Ин-те философии АН Грузии. В разные годы читал курсы лекций на психологическом ф-те МГУ, в др. учебных заведениях Москвы, выступал с публичными лекциями в Москве, Ленинграде, Тбилиси и др. городах. Эти лекции и беседы, записанные на магнитофоне, составляют основную часть его творческого наследия; при жизни были изданы 3 книги ("Формы и содержание мышления" (М, 1968), "Классический и неклассический идеалы рациональности" (Тбилиси, 1984), "Как я понимаю философию" (1990), а многочисленные курсы лекций М. по философии Декарта, Канта, по истории античной и совр. зап. философии, о творчестве М. Пруста, по онтологии и метафизике сознания начали издаваться после его смерти. Взгляды М. претерпели существенную эволюцию – на первоначальном этапе он ориентировался на Маркса и Гегеля, стремясь материалистически переосмыслить идеи гегелевской диалектики, а с сер. 70-х гг. в центре его научных интересов – философские учения Декарта и Канта. В эти годы он пытается предложить свой подход к осмыслению философии. Центральное положение философской концепции М. - идея "свободного явления или события мысли, случающегося в любой сфере человеческой жизнедеятельности". Как он полагает, эта идея аккумулирует и развивает дальше смысл и содержание выявленных Декартом и Кантом трансцендентальных оснований всей европейской культуры, в т. ч. и философской. Считая, что "реальность входит в мир трансцендентально", М. обращает внимание на априорные условия жизнедеятельности человека. Вместе с тем он переносит акцент с анализа априорных метафизических предпосылок опыта, как это было у Канта, на проблему "метафизического апостериори", на сам факт события мысли. С одной стороны, он полагает, что акт философской рефлексии в качестве предпосылки или условия возможного опытного познания заключен в самом складе, характере философской мысли; базисные, исходные понятия философии – это не опытные наблюдательные истины, а "понимательные, плодотворные тавтологии", к-рые открывают возможность грамотного анализа и рассуждения. Но, с др. стороны, это только возможность, к-рая может быть реализована лишь в том случае, если философ будет в большей или меньшей степени учитывать весь накопленный человечеством опыт познавательной деятельности, осуществляемый наукой, искусством, религией. Именно они образуют своего рода эмпирию, опытные основания формирования и развития философии, на к-рые она должна быть постоянно обращена. В единстве этих двух компонентов и состоит сущность подлинной – натуральной или естественной – философии. Проблемы истории рус. философии не стали предметом систематического рассмотрения М., но в нек-рых своих докладах и лекциях он затрагивал актуальные вопросы отечественной философской мысли; особенно характерна в этом отношении его лекция "Философия и религия" (Человек. 1991. № 1–2). Наследие философа собрано в "Архиве М", к-рый совместно с специально созданным фондом осуществляет его публикацию, проводит регулярные чтения, посвященные изучению и пропаганде творчества М.

С о ч.: Картезианские размышления. М., 1993; Лекции о Прусте. М., 1995; Необходимость себя. Введение в философию М., 1996; Стрела познания. Набросок естественно-исторической гносеологии. М., 1996; Психологическая топология пути: М. Пруст "В поисках утраченного времени". Тбилиси, 1996;

Спб., 1997; Символ и сознание: Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке (в соавт). М., 1997; Лекции по античной философии. М., 1997; Современная европейская философия. XX век. М., 1999; Мой опыт не типичен. М., 2000; Кантианские вариации. М., 2000; Эстетика мышления. М., 2000.

Л и т.: Конгениальность мысли. М., 1994; Встречи с Декартом. М., 1996; Произведенное и названное. М… 1998; Сенокосов Ю. П. М. К. Мамардашвили: Жизнь и творчество // Мамардашвили М. К. Мой опыт не типичен. М., 2000.

В. И. Кураев

МАРКС В РОССИИ. Россия оказалась в сфере внимания М. намного раньше, чем его идеи начали проникать в сознание отдельных представителей российского об-ва. На заре своей политической деятельности он видел в России один из элементов сохранения в Европе существующего социального и политического порядка, т. е. фактор, противодействующий росту на континенте революционных тенденций. В "Манифесте Коммунистической партии" Маркса и Энгельса рус. царь назван среди сил, объединившихся в борьбе против коммунизма. К сер. 40-х гг. относятся первые контакты М. с представителями российской общественности, к-рые в большинстве своем никакой роли в распространении его идей в России не играли (Анненков, Г. М. Толстой, Н. И. Сазонов), а нек-рые оказались среди его оппонентов (М. А. Бакунин, Герцен). Участие рус. царизма в подавлении европейских революций 1848–1849 гг. укрепило М. в убеждении, что Россия представляет собой одну из главных опор реакционных, антидемократических режимов на континенте. Враждебное отношение к России как силе, препятствующей прогрессу европейских народов, отражало не только специфически-революционную и коммунистическую т. зр., но в значительной степени лежало в русле распространенного в европейском об-ве того времени представления об опасности, к-рую будто бы несет цивилизации Европы Российская империя. В нач. 60-х гг. появляются первые свидетельства о знакомстве интеллектуальных слоев российского об-ва с тогда еще не переведенными работами М. ("Нищета философии", "К критике политической экономии"), а также с работой Энгельса "Положение рабочего класса в Англии", опубликованной в изложении

Шелгунова в журн. "Современник" в 1861 г. Тогда же налаживаются постоянные связи М. с отдельными представителями российской демократической общественности, в осн. народнической ориентации (Н. Ф. Даниельсон, затем Г. А. Лопатин. Лавров). С 1869 г. М. начинает систематическое изучение истории и совр. положения России, прежде всего аграрных отношений, земельной ренты, общины и т. д., с целью использовать эти материалы в работе над II и III т. "Капитала". В этом же году появляются первые переводы на рус. язык — "Устава" I Интернационала и "Манифеста Коммунистической партии" (перевод Бакунина, изданный в Женеве и конфискованный на границе). Контакты М. в нач. 70-х гг. с членами Рус. секции I Интернационала имели лишь ограниченное значение для распространения его идей в России: издаваемый секцией в Женеве журн. "Народное дело" с большим трудом доходил до российского читателя, распространяясь в революционных кружках нелегально. Зато настоящим событием стала публикация в 1872 г. на рус. языке I т. "Капитала" тиражом 3 тыс. экз. Пропущенный по оплошности цензурой (как сугубо экономический научный труд), этот первый перевод "Капитала" на иностранный язык сразу вызвал немало откликов, среди к-рых выделялись рецензии и статьи проф. И. И. Кауфмана и Зибера, касающиеся не только экономических, но и философско-методологических вопросов (именно в этом плане рецензия Кауфмана была высоко оценена и процитирована самим М. во 2-м изд. I т. "Капитала"). Вокруг "Капитала" развернулась многолетняя дискуссия с участием народников, западников-либералов, а затем и первых российских марксистов. Речь шла о применимости теории М. к { России в связи со спорами о путях ее исторического развития (самобытный путь или следование за Западом по пути капитализма?). На эту дискуссию М. прореагировал в неотправленном письме в редакцию журн. "Отечественные записки" (1877), где высказался против превращения его теории в философско-историческую схему обязательного пути для всех народов, и в письме к В. И. Засулич (1881), где отметил, что рус. община при определенных условиях может явиться точкой опоры социального возрождения России (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 250–251). Смерть М. в 1883 г. положила конец его систематическому изучению России, в то время как именно с этого момента начинается здесь наиболее интенсивное распространение его идей. В качестве душеприказчика Марксова наследия выступает Ф. Энгельс, пытавшийся конкретизировать условия, при

к-рых сельская община в России могла бы стать опорным пунктом в движении страны к социализму, минуя мучительную капиталистическую стадию. Первым необходимым условием он считал I "толчок извне" – антикапиталистическую революцию в Зап. Европе. Расценивая в 90-е гг. подобную ситуацию как "маловероятную", он пришел к выводу, что крестьянская община обречена на гибель, превращается в мечту о невозвратном прошлом. К такому же выводу приходят первые российские марксисты, объединившиеся в 1883 г. в Женеве в группу "Освобождение труда" (Плеханов, В. И. Засулич, П. Б. Аксельрод, Л. Г. Дейч, В. Н. Игнатов). Глава этой группы Плеханов еще в 1882 г. перевел "Манифест Коммунистической партии", начав его распространение в России. В последующие годы члены группы развернули активную издательскую деятельность, опубликовав на рус. языке с 1883 по 1900 г. ок. 30 работ основоположников марксизма, в т. ч. "Развитие социализма от утопии к науке" Энгельса (1884), "Нищету философии" М. (1886), "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии" Энгельса вместе с "Тезисами о Фейербахе" М. (1892). Плеханов стал также первым российским теоретиком-марксистом. Его направленные против народников работы "Социализм и политическая борьба" (1883) и "Наши разногласия" (1885) – первые произв. рус. марксистской литературы. Усилению влияния марксизма в России в кон. XIX в. способствовали все более заметное развитие капитализма в стране, разочарование в идеях и тактике народничества, а также успехи рабочего и социал-демократического движения на Западе. Обращение к идеям М означало (это признавали и нек-рые позднейшие его критики) поворот части российского об-ва к серьезному изучению последних достижений европейской науки. Не случайно через увлечение марксизмом прошли мн. из его будущих оппонентов как либерального, так и религиозно-философского направления (напр., охарактеризованные в то время как "легальные марксисты" П. Б. Струве, Туган-Барановский, Булгаков, Бердяев и др.). Слабее всего воздействие марксистских идей сказалось на наследниках народнических взглядов эсеровского толка, сохранивших бакунинскую непримиримость по отношению к учению М. Созданная Российская социал-демократическая рабочая партия, вставшая на марксистские позиции, в 1903 г. раскололась по организационно-тактическим вопросам на большевиков во главе с Лениным и меньшевиков во главе с Плехановым. Это расхождение постепенно увеличивалось, хотя и не успело дойти до раскола на революционеров и реформистов, характерного для рабочего движения Запада. И большевики, и меньшевики считали себя революционерами и спорили гл. обр. по вопросу о соотношении буржуазно-демократической и пролетарской революций в России. Именно в соответствии с революционной установкой на разрыв с существующим об-вом они интерпретировали марксизм как глобальное философско-научное учение, противостоящее др. учениям. Если на Западе сразу же после смерти Энгельса был поставлен вопрос, есть ли у марксизма собственная философия, то у Плеханова в этом сомнений не было: такая философия есть и это – диалектический и исторический материализм. Создав ряд работ по философии марксизма, Плеханов в то же время выступил как самый активный критик ревизионизма на Западе (соединявшего марксизм с кантианской философией) и в России (соединявшего марксизм с философией эмпириокритицизма). В этом, при всех их разногласиях, с ним оказался солидарен Ленин, высоко оценивший именно философские труды Плеханова ("лучшее в марксистской литературе"). Есть все основания говорить о единой философской традиции, идущей от Плеханова через Ленина досоветских марксистов последних десятилетий. Согласно этой традиции марксистская (позже – марксистско-ленинская) философия включала в себя учение о всеобщих диалектико-материалистических законах и принципах природы, об-ва и мышления (диалектический материализм), учение об об-ве, его структуре и развитии (исторический материализм) и специальные философские дисциплины – этику, эстетику и др. Такая философия, долженствующая служить философским обоснованием и методологией двух др. частей марксизма (политэкономии и научного коммунизма), а также всех др. наук и революционной практики, впоследствии стала официальной партийно-государственной философией в СССР. Данная традиция противостояла др. линии истолкования марксизма, согласно к-рой он сводится к научному (а не философскому) учению об об-ве, могущему дополняться к.-л. др. (немарксистской) философией (К. Каутский, Э. Берн-штейн, австромарксисты, российские сторонники эмпириокритицизма – Богданов, Луначарский, Валентинов, Юшкевич и др.). Позже эта традиция противостояла также т. наз. зап. марксизму, идущему от Д. Лукача и К. Корша. В целом распространение в России философских взглядов М. проходило сложнее и медленнее, чем усвоение его экономического наследия. Для образованных слоев российского об-ва материализм не являлся откровением ума уже со 2-й пол. XVIII в. С работами фр. просветителей, а затем нем. материалистов (Л. Фейербаха, Я. Моле-шотта, Л. Бюхнера) были хорошо знакомы и те, кто испытал влияние

материалистических идей, и те, кто остался им чужд. В М. поначалу увидели лишь одного из рядовых представителей материалистического направления в философии. Даже нек-рые из рус. критиков М. нач. XX в. квалифицировали его философскую концепцию как "самый поздний и зрелый плод просветительства" (Булгаков), "объедки с философского стола XVIII и начала XIX в." (Франк). Радикальная часть российской интеллигенции 70-х гг. встретила философско-исторические взгляды М. враждебно, т. к. они противоречили ее представлениям о сугубо специфическом характере социальных преобразований в России. Признание в марксистской философии нового этапа в истории материализма, к-рый получил в ней свое логическое завершение, было обусловлено оформлением в оппозиционных кругах российского об-ва течения, воспринявшего марксизм не только как научную или политическую теорию, но и как учение мировоззренческого характера, приобретшее на определенной стадии черты квазирелигиозной доктрины. Философские воззрения рус. последователей М. формировались в основном на базе произв. Энгельса (таких, напр., как "Анти-Дюринг", "Диалектика природы" и т. д.), в к-рых марксизм предстает как законченная, цельная система взглядов, имеющая свою внутреннюю структуру, а затем под влиянием работ Плеханова и теоретиков российской социал-демократии как меньшевистского, так и большевистского крыла (Л. Мартова, Ленина, Бухарина и др.). Философия М. была провозглашена ими венцом исторического развития всей мировой мысли, учением, способным не только объяснить мир во всем его единстве и многообразии, но и указать пути его совершенствования. Признание ее преемственности по отношению к философским идеям прошлого сочеталось с утверждением ее принципиального отличия даже от тех концепций, к-рые рассматривались в качестве ее источников. Особенно подчеркивалось ее значение в практической революционной деятельности, а также классовая партийность материализма, его непримиримость к любым проявлениям идеалистических взглядов. Ясность, доступность для широкой аудитории, жесткая определенность выводов и исторический оптимизм делали российский вариант философии М. весьма привлекательным для той части отечественной интеллигенции, к-рая связала себя с рабочим движением. В то же время интеллектуальная элита воспринимала, как правило, философский аспект марксизма резко критически. Серьезной критике в рус. общественной мысли подвергались все стороны марксистской философии. Нек-рые оппоненты М. утверждали, что сам термин "диалектический материализм" не имеет права на существование, т. к. диалектика существует только в сфере мысли и духа, но не в материальном мире (см.: Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 82). В первом десятилетии XX в. острые дискуссии по проблемам материалистической философии велись и в среде марксистов. Достаточно напомнить полемику между Плехановым и Лениным (стоявшими по данным вопросам на близких позициях) и Богдановым, Базаровым, Луначарским и др. Заметные расхождения среди последователей М. существовали и в трактовках его философской концепции истории. Представители умеренного крыла российского марксизма ("легальные марксисты", меньшевики) упрекали своих оппонентов радикально-революционного толка (большевиков) в игнорировании законов, управляющих ходом исторического процесса, в волюнтаристском стремлении ускорить его течение, в нежелании считаться с уровнем подготовки об-ва к кардинальным преобразованиям. В ответ следовали обвинения в выхолащивании революционной сущности марксистской философии, в сползании на позиции идеализма, в проповеди пассивности, в конечном счете обрекающей рабочий класс и его союзников на поражение, превращающей его в охвостье буржуазии. Для принципиальных противников философии М., наиболее ярко представленных мыслителями "серебряного века" (Бердяев, Булгаков, Франк и др.), его идеи вообще лежали вне сферы научной философской мысли. Марксизм в этом плане представлял, с их т. зр., вульгаризаторскую, лишенную оригинальности концепцию, что, однако, не снижало ее социального влияния. Критическое восприятие идей М. в российской общественной мысли можно условно разделить на два осн. направления. Одно из них либо отвергало Марксово учение целиком, выводя его "ошибочность" из материализма и воинствующего атеизма, принципиально исключающих какое бы то ни было философское и этическое обоснование марксизма (Франк, С. А. Алексеев, Новгородцев, И. А. Ильин и др.), либо критиковало конкретные положения теории М. (Виппер, Кареев, Туган-Барановский, С. Н. Прокопович и др.). Утверждалось, в частности, что марксизм не более научен, чем утопический социализм, и поэтому неправомерно проводить между ними резкий рубеж, что осн. положения экономической теории М. давно опровергнуты жизнью, что она базируется лишь на нравственном чувстве, а не на науке, что марксистская концепция крайне противоречива, что М. покидает почву материализма, утверждая способность логических и этических норм управлять экономической жизнью, что его законы социального развития носят чисто механический характер, а его социализм является

односторонне-индустриальным и отказывает в праве на будущее земледельческим народам. Др. направление рассматривало марксизм через призму его рус. (преимущественно большевистского) варианта, с т. зр. его соответствия классическому образцу и условиям российской специфики. Нек-рые из критиков российского марксизма, продолжающие причислять себя к социалистическому направлению, обвиняли большевизм в искажении теории М. (меньшевики, эсеры). Большевизм олицетворял, с их т. зр., социализм нищеты, противостоящий здоровым началам равно марксистского и немарксистского, но революционного и демократического социализма. Особое место занимает т. зр. Бердяева. Относясь к марксизму достаточно критически, он в то же время утверждал, что большевистский марксизм не случайно одержал победу в России, т. к. он лучше соответствует особенностям рус. мышления и психологического склада. По его мнению, российские марксисты заимствовали у своего учителя не склонность его к детерминизму, а религиозную сторону учения, пролетарское мессианство, что марксизм в России подвергся существенной переработке в народническом духе. Признание в рус. марксизме религиозного мотива присутствует и во взглядах нек-рых др. оппонентов М. Тихомиров, напр., объявлял его идеи созданием еврейско-протестантских элементов совр. культуры, а Федотов видел в их российской разновидности идеологию иудео-христианской апокалипсической секты. Кое-кто из рус. критиков М. не отрицал определенных достоинств его учения, отмечая "широту научного построения" (Франк), тот факт, что М. "развил социалистическую систему в цельное мировоззрение, поставил политическую экономию на широкую научную основу" (Кареев), что благодаря его "гениальной тактике" социалистическое движение превратилось в рабочее движение, т. к. выросло в серьезную политическую силу (Туган-Барановский). В целом, однако, это не меняло их общекритического отношения к марксизму, особенно в его российском варианте. Что касается идейно-теоретической деятельности пришедшей к власти в 1917 г. большевистской партии, то она была направ-лена прежде всего на превращение марксизма в господствующую идеологию. В 20-е гг. развернулась работа по собиранию, изучению, изданию и переизданию произв. М., Энгельса, их последователей и близких к марксизму теоретиков. Так, в 1925 г. была впервые опубликована извлеченная из зарубежных архивов "Диалектика природы" Энгельса, в 1927 г. – рукопись М "К критике гегелевской философии права", в 1932 г. – "Немецкая идеология" М. и Энгельса (полностью), а также "Экономическо-философские рукописи 1844 г." М. (полностью на языке оригинала). В 1928–1947 гг. вышло 1-е изд. Соч. Маркса и Энгельса, в 1955–1981 гг. – более полное 2-е изд. (50 т.). В 80-е гг. началась публикация полного 100-томного Собр. соч. Маркса и Энгельса на языке оригинала (прекратилась в связи с ликвидацией ГДР и Ин-та марксизма-ленинизма в Москве). В 20-е гг. создавались первые учебники по марксистской философии, шли дискуссии философского и политического характера (дискуссии между "диалектиками" и "механистами", дискуссия между Сталиным и Троцким о возможности построения социализма в одной стране и др.). Утверждение на рубеже 20-30-х гг. командно-административной системы в СССР привело к прекращению дискуссий, схематизации и канонизации марксистской философии, закрепленной в работе Сталина "О диалектическом и историческом материализме" (1938). Философские дискуссии после смерти Сталина (1953) возобновились, стали появляться новые темы исследований, отдельные оригинальные разработки (Ильенков, Мамардашвили и др.). Однако в целом развитие марксистской философии, как и др. частей марксизма, сковывалось ее статусом официальной партийно-государственной идеологии, ориентированной на апологетику сложившегося в стране строя ("реального социализма"). В течение нескольких десятилетий теория М. господствовала в России как теория марксизма-ленинизма, в рамках к-рой ее развитие рассматривалось как последовательный процесс в единственно возможном направлении. Изменения в русле его допускались лишь в пределах, определяемых документами высших органов партии или руководящих структур международного коммунистического движения (до конца 30-х гг. – Коминтерн, в 60-70-е гг. – Совещания коммунистических и рабочих партий). Расхождение с утвержденной трактовкой марксизма воспринималось как правый оппортунизм (еврокоммунизм) или левое сектантство (маоизм). Со 2-й пол. 80-х гг. создаются более благоприятные условия для научного изучения истории и теории марксизма, для объективного анализа его содержания, жизнеспособности его различных компонентов, для трезвой оценки уроков дискуссий вокруг учения М. В эти годы появляются работы, выдержанные в критическом духе по отношению как к теории М. в целом, так и к ее трактовке Лениным, Сталиным и последующим руководством КПСС. Развитие этого процесса в кон. XX – нач. XXI в. происходило под заметным и неоднозначным влиянием политической жизни в стране, в частности исчезновения КПСС в качестве правящей партии; возникновения ряда политических и общественных организаций, отражающих широкий спектр отношения к наследию М. и Энгельса, J от исповедования его в

ортодоксально-большевистском (даже сталинском) варианте до полного неприятия марксистских идей, отрицательному влиянию к-рых приписываются едва ли не все беды России в нынешнем столетии; конъюнктуры на рынке печатной продукции, где критика марксизма превратилась в достаточно престижное и выгодное занятие. Совр. варианты критического восприятия учения М. в российском об-ве в основном не выходят за рамки тех взглядов, к-рые сложились в лагере его оппонентов в кон. XIX – нач. XX в.

Лит.: Плеханов Г. В. Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956-1 1958; Распространение марксизма в России и группа "Осво-1 вождение труда", 1883–1903. Л., 1985; Струве П. Марксовский теория социального развития. Киев, 1905; Туган-Бара-1 ювский М. Современный социализм в своем историческом 1 развитии. Спб., 1891; Мартов Л. Общественные и умственные течения в России, 1870–1908 гг. М.; Л., 1924; Очерки по философии марксизма: Филос. сб. Спб., 1908; Бердяев Н. А.

Новое средневековье. М., 1991; Он же. Истоки и смысл русско-1 го коммунизма. М., 1990; Булгаков С. Н. К. Маркс как религиозный тип // Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество. М., 1992. С. 54–105; Ленин В. И. Карл Маркс // Поли. собр. соч. Т. 26; Сталин И. В. Вопросы ленинизма. 11-е изд. М., 1952; Бухарин Н. И. Избр. произв. М., 1988; К. Маркс, Ф. Энгельс и революционная Россия. М., 1967; Литературное наследство К. Маркса и Ф. Энгельса: Истоки публикации и изучения в СССР. М., 1969; Волк С. С. Карл Маркс и русские общественные деятели. Л., 1969; Пустарнаков В. Ф. "Капитал" К. Маркса и философская мысль в России (конец XIX – начало XX в.). М., 1974; Конюшая Р. П. Карл Маркс и революционная Россия. 2-е изд. М., 1985; Маркс. Философия. Современность. М., 1983; Маркс: За и против. М., 1991; Haimson L. The Russian Marxists and the Origins of Bolshevism. Cambridge (Mass.), 1955; Late Marx and the Russian Road. Marx and "the Peripheries of Capitalism". L., 1983; Scanlan J. P. Marxism in the USSR. A Critical Survey of Current Soviet Thought. Ithaca and L., 1985.

М. Н. Грецкий, Н. Г. Федоровский

МАРКСИЗМ В РОССИИ – см. Маркс в России, Народничество, Плеханов, Ленин, Философия в советской и постсоветской России, "Диалектики" и "механисты".

МАСЛИН Александр Никифорович (18.09(1.10). 1906, с. Кувакино Симбирской губ. -30.11.1970, Москва) – специалист по истории рус. философии, д-р философских наук, проф. Окончил общественно-экономическое отд. Казанского пединститута (1929) и философскую аспирантуру МИФЛИ. Один из первых советских исследователей философии Писарева (кандидатская диссертация "Философские и общественно-политические взгляды Д. И. Писарева" (1937) удостоена премии АН СССР). Был главным редактором журн. "Партийная жизнь" и "Пропагандист", зам. главного редактора журн. "Вопросы философии", директором Высшей дипломатической школы МИД СССР, преподавал философию в АОН при ЦК КПСС, МГУ и др. вузах. С 1960 г. – зам. директора Ин-та философии АН СССР. Докторская диссертация – "Материализм и революционно-демократическая идеология в России в 60-х гг.

XIX в." (1960). Автор и член редкол. коллективных трудов по рус. философии: "Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР" (1955–1956, в 2 т.), "История философии в СССР" (М., 1968, т. 1). М. ввел в научный оборот понятие "философско-публицистическая школа Н. Г. Чернышевского", исследовал философское наследие т. наз. шестидесятников – Чернышевского, Антоновича, Писарева, Серно-Соловьевича, А. А. Слепцова и др., философия к-рых трактовалась им как своеобразная историческая форма материализма, органически связанная с развитием естествознания и социалистических идей в пореформенной России.

С о ч.: Д. И. Писарев в борьбе за материализм и социальный прогресс. М., 1960; Материализм и революционно-демократическая идеология в России в 60-х годах XIX века. М., 1960; Вопросы советской науки. История общественной мысли XIX-

XX вв. (в соавт.). М., 1958; Школа Н. Г. Чернышевского о роли народных масс и личности в истории // Вопросы философии. 1960. № 3.

Л и т.: Философская энциклопедия. М., 1964. Т. 3. С. 324.

А. Г. Мысливченко

МАСЛИН Михаил Александрович (16.07.1947, Москва) – специалист по истории рус. философии, д-р философских наук, проф., зав. кафедрой истории рус. философии философского ф-та МГУ (с 1992). Заслуженный проф. Московского ун-та (2001). Закончил философский ф-т МГУ (1970) и аспирантуру того же ф-та. С 1973 г. – преподаватель истории рус. философии в МГУ, др. московских вузах. Читал также курс истории рус. философии в ун-те штата Огайо (Колумбус, США), в Вюрцбургском ун-те (ФРГ). М. разрабатывает концепцию т. наз. интегральной истории русской философии во всем многообразии ее течений и направлений, от Древн. Руси до наших дней (Русская философия: Многообразие в единстве / Под ред. М. А. Маслина. М, 2001). М. проведено обобщающее систематизированное исследование зап. интерпретаций истории рус. философии, проанализирована рецепция идей рус. мысли в зарубежной литературе. Автор статей о рус. мыслителях в "Философском словаре", "Эстетическом словаре", "Социологическом словаре", "Новой философской энциклопедии". Главный редактор и один из осн. авторов словаря "Русская философия" (М., 1995, 1999) и учебника "История русской философии" (М., 2001, 2007). Принимал участие в подготовке к изданию соч. Бердяева, Зеньковского, С. Н. Трубецкого, Е. Н. Трубецкого, Сорокина, Федотова, Флоровского, Н. О. Лосского, Карсавина, В. С. Соловьева, Кареева, Лаврова Член редкол. журн. "Философское образование", "Философия и общество". Был руководителем секций по истории рус. философии на III и IV Российских философских конгрессах. В последние годы занимается также исследованием университетской и духовно-академической философии в России, разработкой вопросов теоретического россиеведения. Ряд работ М. переведен на англ., нем., чешский, польский, кит. языки.

С о ч.: Современные буржуазные концепции истории русской философии. М., 1988; О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. Сост. и автор вступ. ст. М., 1992; Русская социальная философия кон. XIX – нач. XX в.: психологическая школа. М., 1992 (в соавт.); Русская идея / Сост. и автор вступ. ст. М., 1992; Im Umkreis der Russischen Idee // Der Russishe Gedanke. Vierteljahresschrift zu Fragen der Philosophie und des Humanismus / Heft 1, 1992; Русская философия // Philoteos. International Journal for Philosophy and Theology. N 3 (2003); Rosja – Wielki Nieznajomy // Colloquia Communia. Rosja – Wielki Nieznajomy. Wybor tekstow zewspolczesnej filozofii i sociologii rosyjskej. Torun, 2005; About Russia and Russian Philosophical Culture: The Issue of Russian Idea // Russian Civilization. New Delhi, 2007.

В. В. Сербиненко

МАСОНСТВО (франкмасонство; от фр. franc mason – букв, вольный каменщик) – религиозно-нравственное движение, возникло в нач. XVIII в. в Великобритании и распространилось во мн. странах, в т. ч. России. Провозглашало идеалы наднационального духовного братства, веротерпимости, самосовершенствования человека и человечества. В разные исторические периоды носило секретный или полусекретный характер. Общая черта многообразных течений М. -претензия на обладание подлинным эзотерическим знанием и соответствующей ему практикой, происхождение к-рых чаще всего связывается с дохристианским и даже доисторическим (райским) периодом существования человека. Уже в 1 – й четверти XVIII в. из Англии проникает на Европейский континент и вскоре распространяется в России, где для этого складываются благоприятные условия. В послепетровский период с ускорением нарастают процессы секуляризации, усиливается денационализация образованности и духовной жизни правящего сословия, в силу мн. причин снижается авторитет и влияние православной церкви. В этих обстоятельствах рус. дворянство видело в М. идейный противовес поверхностному "вольтерьянству" и безбожию. С учреждения первой ложи в 1731 г. и до запрещения в 1822 г. рус. М. пережило этап относительно легального существования, адаптируясь к особенностям российской действительности. К исходу 70-х гг. XVIII в. почти все известные дворянские фамилии имели в М. своего представителя. Ложи открывались не только в Петербурге и Москве, но и во мн. провинциальных городах. В число "вольных каменщиков" входили государственные деятели, придворные, такие историки и писатели, как И. Н. Болтин, Щербатов, А. П. Сумароков, М. М. Херасков, Карамзин, Новиков, педагоги и воспитанники Шляхетского кадетского корпуса, проф. и студенты Московского ун-та, Академии художеств. Они издавали свои журналы, переводные и оригинальные масонские соч., для чего

усилиями Новикова, Лопухина, С. И. Гамалея была учреждена "Типографическая компания". В 50-70-е гг. XVIII в. деятельность лож носила формальный характер; западноевропейские масоны разрешали своим рус. "братьям" совершать т. наз. "работы" лишь в первых трех степенях посвещения — ученик, товарищ, мастер. Культивировались традиционные христианские добродетели, филантропия, доминировало масонское обрядоверие. В те годы разные страны — метрополии, а также конкурирующие і в них эзотерические школы не без определенного политического расчета стремились утвердить в России свою I версию М. Большим влиянием пользовался союз лож | под руководством И. П. Елагина. В 1772 г. Верховной ложей Англии он был утвержден в качестве Великого Провинциального мастера для России. Однако наиболее творчески одаренная, ориентированная на серьезные религиозно-философские и нравственные проблемы часть рус. масонерии, стремясь к высшему знанию, критически оценивала популярное М. Перепробовав англ., шведские, фр., нем. системы, вступая в смешанные союзы (напр., союз 1776 г. Елагина и Рейхеля), мн. в конечном счете испытывали разочарование. И лишь с 1781 г., когдав Москве была создана "сиентифическая" (научная) ложа второй ступени "Гармония", объединяющая узкий круг идейных лидеров отечественного М (Новиков, Н. Трубецкой, Херасков, И. П. Тургенев, А. М. Кутузов, Лопухин, Гама- 1 лея), начинается новый этап его развития. Гл. обр. благодаря усилиям Шварца, также вошедшего в этот круг, состоя- I лись контакты с нем. мистиком Вельнером, посвятившим русских в тайны "истинного масонства" — розенкрейцер- [ства и в "теоретический градус Соломонских наук". Именно из среды московских розенкрейцеров исходили религиозно-философские идеи, определившие образ рус. М. XVIII — нач. XIX столетий. На общемасонском съезде в Вильгельмсбаде (1782) Россия получила статус особой 8-й Провинции, т. е. относительную независимость от западноевропейских лож. В эти годы значительно возрастает творческая, пропагандистская, издательская активность "вольных каменщиков". Соч. Лопухина, лекции Шварца, журналы и статьи Новикова получают известность и широко обсуждаются. Однако к исходу 80-х гт. "работы" московских масонов были временно прекращены. Православная церковь осуждала это новомодное аристократическое увлечение, как "дворянский раскол" и гностическую ересь, несмотря на сочувственное отношение к нему нек-рых иерархов (митрополита Платона, священника М. Десницкого) и даже на то, что в то время мн. члены Святейшего Синода были масонами. Тайный характер деятельности, не всегда контролируемые правительством европейские связи, участие нек-рых течений "вольных каменщиков" в революционных событиях во Франции, наконец, влияние на наследника престола — все это побудило Екатерину II начать преследование масонов. Более других пострадал Новиков. Он был арестован и заключен в Шлиссельбургскую крепость. Частичная реабилитация "вольных каменщиков" после смерти императрицы не привела к сколь-нибудь значительному оживлению их деятельности. И только с воцарением Александра I для рус. М. наступили более благоприятные времена. Традиции розенкрейцерства продолжали масоны новой волны: И. А. Поздеев, А. Ф. Лабзин — руководитель весьма авторитетной петербургской ложи "Умирающего сфинкса", активизировали "работу" масоны шведской системы, в 1803 г. в Москве учреждается влиятельная ложа "Нептуна" под председательством П. И. Голенищева-Кутузова — будущего куратора Московского ун-та. Франкмасонство во главе с А. А. Жеребцовым и графом М. Ю. Виельгорсгам объединяло представителей самых высших придворных кругов, в т. ч. великого князя Константина, А. Х. Бенкендорфа, позднее шефа жандармов, В. Л. Пушкина и др. Ученики Новикова — Лабзин и М. Н. Невзоров — продолжили его деятельность по изданию книг религиозно-мистического содержания, выпускали журн.: "Сионский вестник" (1806) и "Друг юношества" (1807). Кроме того, в розенкрейцерских об-вах, прежде всего у Лабзина и графа Грабянко, изучались магия, "традиционные науки", в т. ч. алхимия. Немалой известностью пользовалась ложа И. А. Фесслера — преподавателя древнееврейского языка в Петербургской духовной академии. В нее был принят министр Сперанский, по нек-рым свидетельствам, вынашивавший планы повысить образовательный уровень рус. духовенства с помощью "царственного искусства" "вольных каменщиков". Не без влияния активного противника М. архимандрита Фотия Александр I своим рескриптом (1822) запретил деятельность всех тайных организаций в России, что было в дальнейшем подтверждено распоряжением Николая I. Общественно-политические взгляды большинства рус. масонов отличались консерватизмом, тогда в его крайних формах (Лопухин, П. И. Голенищев-Кутузов). Идея социально-исторического прогресса рассматривалась как вредная иллюзия, поселившаяся в умах взпоху Нового времени и призванная затушевать всеобщую духовную и нравственную деградацию. В частной переписке и печатных работах они выступали за незыблемость основ самодержавной власти, сохранение сословий и крепостного права. Их идеал — отрешенный от мира мудрец, занятый поисками "внутреннего света", к-рый должен в своей

внешней жизни быть образцом законо-послушания, подчиняясь церковной и светской власти. Идеи же политизированного М. левого направления развивались в России зачастую вне их специфической масонской атрибутики. В масонских уставах безусловно доминировал космополитизм: "Вселенная есть отечество Каменщика; Каменщик – гражданин мира". Однако принципы религиозного универсализма, особенно после Отечественной войны 1812 г., подвергались в рус. М. своеобразному видоизменению. Лопухин, Поздеев, Невзоров, фельдмаршал М. И. Кутузов (посвященный в 7-ю степень шведского М.) словом и делом доказывали, что любовь к своему Отечеству и его защита от внешних врагов важнее абстрактных принципов интернационального масонского братства. Не отрицая наличия зла и неправды в социальной жизни, рус. розенкрейцеры полагали, что бороться с ними следует гл. обр. путем построения в каждой личности внутреннего духовного храма. Религиозно-философская концепция человека занимает центральное место в масонском учении. Миропознание – только преддверие к самопознанию. С др. стороны, тайны мира и Бога могут раскрыться лишь самосознающему человеку, к-рый обуздал в себе греховные помыслы, прежде всего "люциферову самость" (гордыню), и с помощью масонских работ овладел эзотерическим знанием. Рус. розенкрейцеры черпали его в соч. мистиков и теософов, стоявших вне прямой церковно-христианской традиции: Ф. Парацельса, Я. Бёме, Э. Сведенборга, Ф. Этингера, К. Эккартсгаузена, Л. К. Сен-Мартена. Их привлекали полуеретические, обновленческие течения в христианстве, стремившиеся к углублению веры и возрождению религиозного чувства: квиетизм, квакерство, пиетизм и др. Большой интерес вызвали также древнейшие религии Ближнего и Среднего Востока, античные мистерии, иудейский эзотеризм, сакральные традиции Индии и Китая. Согласно масонской антропологии, существуют три качественно различные формы человеческого бытия, как и три типа человека, каждый из к-рых имеет особый онтологический статус. Бог сотворил Первоадама как существо бессмертное, блаженное, наделенное свободой воли. Его дух, душа, тело в их изначальной гармонии подчинялись "Духу Божию" и его воле. Человек Эдема (рая) обладал небесной премудростью и безграничными познавательными возможностями. После грехопадения и изгнания из рая "натура" его перерождается, складывается новый тип человека – ветхий Адам, уже не имеющий непосредственной связи с Богом. Отныне его существование сопровождает "бедственная временность" (Лопухин), страдания, смерть, дух и душа попадают в зависимость от тела. Ветхий Адам – это преимущественно "плотяной" (плотский) человек. Резко возросшее значение материальной жизни и чувственного опыта искажают процесс познания. Поэтому знания ветхого Адама всегда гипотетичны и несовершенны. "Где одна вероятность, там истинный разум не может находить полного уверения" (Записки сенатора И. В. Лопухина. М., 1990. С. 76). С т. зр. рус. М., сенсуализм, "оледеняющий деизм", ведущий к безбожию, утрата абсолютных нравственных ценностей – это предельное выражение падшего состояния человека. Истинное просвещение, в противовес этому, состоит в теоретической и духовно-практической работе по возвращению ветхого Адама ("дикий камень") в состояние Пер-воадама ("совершенный многогранник") с помощью нового Адама – Богочеловека. Реализации этой цели были подчинены масонские обряды, молитвы, символы, посвятительские практики. Те розенкрейцеры, к-рые тяготели к вневероисповедной мистике, были убеждены, что человек в своей земной жизни способен "центрально слиться" с Богом, достичь богочеловеческой стадии развития, как это делали пророки и религиозные реформаторы до Христа, великие теософы и алхимики – после.

Л и т.: Лонгинов М., Новиков И. Московские мартинисты. М., 1867; Семека А. В. Русские розенкрейцеры и сочинения императрицы Екатерины против масонов. Спб., 1902; Масонство в его прошлом и настоящем: В 2 т. М., 1914–1922; 2-е изд. М., 1991; Соколовская Т. О. Капитул Феникса. Высшее тайное масонское направление в России. Пг., 1916; Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование императрицы Екатерины II. Пг, 1917; Аржанухин С. В. Философские взгляды русского масонства. Екатеринбург, 1995.

А. И. Болдырев

"МАТЕРИАЛИЗМ И ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ Критические заметки об одной реакционной философии" – осн. философский труп Ленина, написанный в 1908 г. и опубликованный в 1909 г. Непосредственным поводом к его написанию послужил сб. ст. Базарова, Богданова, Луначарского и др. "Очерки по философии марксизма", а также кн. Юшкевича, Бермана, Валентинова, в к-рых, как и в данном сборнике, делалась попытка соединить марксизм с философией Э. Маха и Р. Авенариуса – эмпириокритицизмом. Резко протестуя против подобного

соединения, Ленин отстаивал идею о том, что марксизм имеет собственную философию – диалектический материализм и соответственно свою диалектико-материалистическую теорию познания, являющуюся по сути теорией отражения. Первые 3 гл. кн. Ленина посвящены сопоставлению теории познания эмпириокритицизма и диалектического материализма, в 4-й гл. делается попытка показать родство эмпириокритицизма с др. идеалистическими течениями, в 5-й гл. – его связь с "физическим идеализмом", 6-я касается его взглядов на об-во и проблемы партийности философии и общественных наук. Если эмпириокритицизм как разновидность позитивизма претендовал на преодоление дилеммы "материализм или идеализм" и пытался найти "третью линию" в философии, то Ленин, следуя в этом за Ф. Энгельсом, отвергает такой подход, поскольку усматривает в нем лишь непоследовательность, эклектизм, скрывающие философскую суть эмпириокритицизма как субъективного идеализма, идущего от Дж. Беркли. Ленин не дает всесторонней оценки эмпириокритицизма, он не касается, напр., заслуг Маха в разработке методологии научного исследования. Его главная задача – показать несовместимость эмпириокритицизма, как и любой др. идеалистической философии (прагматизма, неокантианства и др.), с марксизмом, основывающемся на философии материализма. Отсюда осн. критический прием – сведение t основаниям: неважны нюансы и специфические отличил той или иной идеалистической философии, важно, что все это идеализм, принципиально противостоящий материализму. Отсюда также противопоставление всей линии идеализма ("линии Платона") единой линии материализма ("линии Демокрита"), в к-рой, в свою очередь, упор делается на том, что объединяет всех материалистов: утверждение первичности материи и вторичности сознания, понимание познания как отражения окружающей действительности. Ленин берет себе в союзники фр. материалистов XVIII в., Л. Фейербаха, естественно-научный материализм, а также "наивный реализм" обыденного сознания. Но он считает нужным показать и отличие марксистского диалектического материализма от предшествующих форм материалистической философии, и особенно от механистического материализма, подвергнутого критике не только идеалистами, но и К. Марксом и Ф. Энгельсом, а также рядом ученых-физиков в связи с достижениями науки кон. XIX – нач. XX в. (открытие радиоактивности, электрона, рентгеновских лучей и т. д.). По Ленину, прежний материализм отождествлял материю с веществом, характеризуемым нек-рыми абсолютными свойствами (непроницаемость, инерция, масса и т. п.). Новый же материализм отграничивает философскую категорию материи от конкретно-научных представлений о ней. В философском смысле материя есть не что иное, как "объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им" (Ленин В. И. Поли. собр. соч. Т. 18. С. 276). Поэтому, когда новые научные открытия показали неабсолютный характер нек-рых считавшихся первичными свойств вещества, это вовсе не означало, что "материя исчезла": исчез лишь "тот предел, до которого мы знали материю до сих пор, наше знание идет глубже…" (Там же. С. 275). Диалектический материализм, считает Ленин, вообще не признает никаких абсолютных свойств, сущностей, субстанций, никакого абсолютного предела познания. Природа бесконечна, ее познание безгранично ("электрон так жен" черпаем, как и атом…" (С. 277), и поэтому наши знания в каждый данный момент относительны, приблизительны, изменчивы. Тезис об относительности наших знаний выдвигался и эмпириокритицизмом, и рядом др. философских течений, выступавших против традиционной метафизики. Но для них, подчеркивает Ленин, относительность означает непризнание объективной истины и "исключает самомалейшее допущение абсолютной истины" (С. 136). Такому подходу, ведущему к субъективному идеализму и, следовательно, к солипсизму, Ленин противопоставляет признание диалектического соотношения объективной, относительной, и абсолютной истины. При всей относительности наших знаний в них есть объективная истина, т. е. "такое содержание, которое не зависит от субъекта, не зависит ни от человека, ни от человечества" (С. 123). Это значит, что "не существует непереходимой грани между относительной и абсолютной истиной" (С. 138). Познание есть сложный, противоречивый процесс приближения к абсолютной истине, к-рая складывается из суммы относительных истин. Предвидя возможное возражение, что различение относительной и абсолютной истины оказывается неопределенным, Ленин на него отвечает: "…оно как раз настолько "неопределенно", чтобы помешать превращению науки в догму в худом смысле этого слова, в нечто мертвое, застывшее, закостенелое, но оно в то же время как раз настолько "определенно", чтобы отмежеваться самым решительным и бесповоротным образом от фидеизма и от агностицизма, от философского идеализма и от софистики последователей Юма и Канта" (С. 138–139). Аналогично его рассуждение относительно практики как критерия истины. Заявляя, что "точка зрения жизни, практики должна быть первой и основной точкой зрения теории познания" и что "она приводит неизбежно к

материализму", Ленин уточняет: "…критерий практики никогда не может по самой сути дела подтвердить или опровергнуть полностью какого бы то ни было человеческого представления. Этот критерий тоже настолько "неопределенен", чтобы не позволять знаниям человека превратиться в "абсолют", и в то же время настолько определенен, чтобы вести беспощадную борьбу со всеми разновидностями идеализма и агностицизма" (С. 145–146). Следует подчеркнуть, что Ленин здесь берет лишь тот философский минимум, к-рый, по его мнению, позволяет вести борьбу против идеалистической философии. Таков же подход Ленина к вопросам исторического материализма, рассматриваемым в последней главе. Он не касается категориального аппарата марксистского учения об об-ве, а выступает против попыток его ревизии: сведения социальных закономерностей к более широким, биологическим или физическим закономерностям и отождествления общественного бытия и общественного сознания, лишающего, с т. зр. Ленина, это учение материалистического характера. Весьма важным в философии, по Ленину, является ее критический характер, борьба с философией, стоящей на др. идейных позициях, иными словами, ее партийность. "Борющимися партиями по сути дела… являются материализм и идеализм" (С. 380). За ними же, считает Ленин, скрываются интересы враждебных классов. Работа "М. и э." встретила негативный прием у немарксистов, а также неодобрительное отношение со стороны ряда марксистов. Главное возражение заключалось в том, что изложенная Лениным теория познания является докритической, ибо, сводя познание к отражению внешней действительности, она якобы недооценивает активную роль субъекта. Марксисты добавляли к этому указание на недостаточное осмысление роли практики в познании и его социальной детерминации. Ленин давал повод для подобных упреков, в частности характеризуя отражение как "копирование" или "фотографирование" действительности, хотя главное для него не показ того, как происходит познание, а стремление продемонстрировать противоположность идеалистической и материалистической позиции в гносеологии. Это обстоятельство не было учтено и теми марксистами (прежде всего в России), к-рые позже провозгласили работу Ленина классическим трудом по теории познания марксизма-ленинизма. Здесь эта работа сыграла двоякую роль: с одной стороны, она способствовала тому противопоставлению буржуазной идеологии, на к-рое была нацелена вся революционная, а затем советская идеология; с другой же стороны, ее канонизация негативно сказалась на разработке гносеологической проблематики советскими и следовавшими за ними зарубежными марксистами. Оригинальную трактовку содержания кн. "М. и э." выдвинул фр. марксист Л. Альтюсер. С его т. зр., суть философии, как ее понимал Ленин, именно в борьбе и заключается.

Лит.: Богданов А. Падение великого фетишизма (Современный кризис идеологии). Вера и наука (О книге В. Ильина "Материализм и эмпириокритицизм"). М., 1910. С. 144–223; Аксельрод Л. И. (Ортодокс). Рец. на кн. Вл. Ильина "Материализм и эмпириокритицизм" // Современный мир. 1909. № 7; Кедров Б. М. Как изучать книгу В. И. Ленина "Материализм и эмпириокритицизм". 4-е изд. М, 1983;ИльенковЭ. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. Размышления над книгой В. И. Ленина "Материализм и эмпириокритицизм". М., 1980; Володин А. И. "Бой абсолютно неизбежен": Историко-философские очерки о книге В. И. Ленина "Материализм и эмпириокритицизм". М., 1982 (2-е изд. -1985); "Материализм и эмпириокритицизм" в России и за рубежом: Новые материалы. М., 1990; Коргунюк Ю. Г. "Материализм и эмпириокритицизм" и его критики // Вопросы философии. 1991. № 12; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 563–567; Althusser L, Lenine et la philosophie. P., 1969; Pannekoek A. Lenin als Philosoph. Frankfurt a/M-Wien, 1969; Attualita del materialismo dialettico. Roma, 1974.

М. Н. Грецкий

МЕЙЕР Александр Атександрович (10(22).09.1875, Одесса – 19.07.1939, Ленинград) – религиозный философ, переводчик, публицист. Учился на историко-филологическом ф-те Новороссийского ун-та в Одессе. Несколько раз арестовывался за участие в революционных кружках. С 1906 г. – в Петербурге, читал лекции, участвовал в собраниях Религиозно-философского об-ва (1914–1915). В ранних публикациях проявил близость к "мистическому анархизму" ("Бакунин и Маркс"; "Прошлое и настоящее анархизма", "О смысле революции", 1907). В кн. "Религия и культура" (1909) М. раскрыл "богостроительские" тенденции своего века и указал на опасность ложного самоутверждения "я" в культурном творчестве. Поработив природу, оно овладевает сферой культуры, что обрекает его, прельщенного властью, на

одиночество. Так вырисовывается характерный для М. образ Одинокого и Властного. Этот "становящийся бог" культуры, утративший связь с общей жизнью и высшими ценностями бытия, обречен на небытие. Спасти его можно, освободив от присвоенных им атрибутов ложной божественности, что означает не отрицание культуры, но преодоление ее во имя ценностей, лежащих вне культуры и вне стихии. Эти высшие ценности заключены в сотворческом пространстве диалога ("я" и "я", Бога и мира, "я" и "мы"). Так М. разрабатывает культурологическую концепцию экзистенциального толка. В "Заметках о смысле мистерии (Жертва)" (1932–1933), создавая мистериальную картину культурного творчества, он вводит понятие "жертва". У М. она и онтологическое понятие (в мире царит причинность жертвенного обмена), и характеристика деятельности (слово как выражение единства поступка и смысла есть актуализация жертвенного действа и устроения бытия по внутренней мере правды), и символическая ценность (в жертве происходит последняя встреча горнего (небесного) и дольного (земного). В работах 30-х гг. ("Gloria (О Славе)", 1932–1936; "Революция (Об откровении)", 1934; "Три истока. Мысли про себя", 1937) жизненное пространство между "я" и "другим" построено структурно: оно заполнено "откликами" (на голоса личности, бытия и Бога), т. е. высказываниями, волевыми действиями по обнаружению смысла жизни, что реализуется в языках мифа, символа и мистерии как предпосылках общения. Личность избавляется от качеств "ветхости" и "относительности", когда включена в круг переживания Божества в общении, она осознает себя абсолютной, и все сказанные ею слова отвечают теперь смысловой ритмике мировой жизни. Происходит "встреча" мира и слова, и бытие "проговаривает" свою тайну в такого рода мистерийном высказывании общей жизни. Типологически концепция "другого" у М. близка представлениям Флоренского (в его теории "трагической дружбы" акцентирована новозаветная напряженность жертвенного предстояния "другому") и М. М. Бахтина. Для эстетики жизни М. слово есть прорыв мысли к бытию, в слове раскрывается мироустроительная энергия личного творчества. Высказывание воплощает эстетическое единство слова и поступка, идеи и биографии, поскольку "язык творится нами так, как творится нами любая художественная ценность". Человек призван пройти "сквозь" культуру и природу, "сквозь" всех других, чтобы подняться к свету высшей Истины, к жертвенной встрече с Абсолютом. Высокий подвиг восхождения человека к правде о самом себе возможен в форме эстетического свершения своей судьбы как единства слова и поступка. В кон. 1928 г. М. был арестован и осужден на 10-летнее пребывание в лагере, освобожден в 1935 г.

Соч.: Что такое свобода? Пг., 1917; О путях к Возрождению // Свободные голоса. 1918. № 1; Принудительный труд как средство перевоспитания // Соловецкие острова. 1929. № 3/4. С. 45–47; Слово – символ // Минувшее: Исторический альманах. Париж, 1982. Т. 6 (2-е изд. – М., 1992); Философские сочинения. Париж, 1982; Религиозный смысл мессианизма; Петербургское Религиозно-философское общество // Вопросы философии. 1992. № 7.

Лит.: Бердяев Н. Новое религиозное сознание и история // Биржевые ведомости. 1916. 18 ноября; Об Александре Мейе-ре // Вестник РХД. Париж, 1990. № 159; Анциферов Н. П. Из дум о былом. М., 1992. С. 323–337; Исупов К. Г. М. Бахтин и А. Мейер // М. М. Бахтин и философская культура XX в. Проблемы бахтинологии. Спб., 1991. Вып. 1,ч. 2; Он же. Слово как поступок (О философском учении А. Мейера) // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 9У-\02;ЛихачевД. С. Об Александре Александровиче Мейере // Там же. С. 92–93.

К. Г. Исупов

МЕЙЕР Георгий Андреевич (7(19).02.1894, Симбирская губ. -7.02.1966, Дьеп, Франция) – публицист, философ и литературовед. Род. в семье потомка ливонского рыцаря Мейера фон Зегевольта, перешедшего на службу в России при Иване Грозной, и внучки писателя С. Т. Аксакова. По окончании реального училища М. поступил на филологический ф-т Московского ун-та, но через год оставил его. Гражданскую войну М. провел в Белой армии, в 1920 г. эвакуировался в Константинополь. В 1923 г. переехал во Францию и короткое время сотрудничал в журн. "Русская земля", в 1925–1940 гг. стал сотрудником газ. "Возрождение", издававшейся в Париже Я. Б. Струве. В нач. 1950-х гг. неофициально возглавлял журн. "Возрождение", но затем из-за идеологических разногласий вышел из редакции. В 1959 г. он начинает печататься в журн. "Грани", где появляются отдельные главы его книги о Достоевском, оставшейся неоконченной. Литературное наследие М. насчитывает несколько десятков публицистических и философских статей и 2 книги, изданные уже посмертно.

Кн. "Свет в ночи" (о "Преступлении и наказании"). Опыт медленного чтения". Франкфурт-на-Майне, 1967) посвящена скрупулезному изучению всех главных персонажей и сюжетных линий романа. М. исходит из предпосылки, что "проникнутое мыслью художественное творение – живой духовный организм – через любую его деталь постигается в целом" (с. 18). Осн. идеей романа М. считает мысль, что убивающий себе подобных казним призраками небытия. Он либо должен продолжать грабить и убивать, либо убить самого себя, либо чистосердечно раскаяться и нравственно переродиться. Вторая книга М. "У истоков революции" (Франкфурт-на-Майне, 1971) состоит из ряда больших его статей, написанных в разные годы. Наиболее интересны: "Достоевский и всероссийская катастрофа", где М. анализирует публицистику Достоевского и ее соотношение с художественным творчеством писателя; "Дедушка русской революции", в к-рой автор дает критику мировоззрения Милюкова и в лице последнего всех "русско-европейских марксо-демократов, верующих в идею прогресса пуще, чем темный мужик верует в Господа Бога" (с. 105). В небольшом "Отрывке", к-рым заканчивается книга, М. формулирует свое понимание "народа" и "нации" и высказывает негативное отношение к славянофильству. "Нация" и "народ", считает он, слова, противоположные по смыслу. "Народ" – понятие биологическое, это совокупность всего населения данной территории, этнографическая масса, не имеющая качественных характеристик. Напротив, "нация" состоит из личностей, и, "чем больше индивидуумов похищает нация у народной гущи, одухотворяя их в процессе похищения, превращая каждого из них из индивида в человеческую личность, тем крепче в данной стране национальный слой, тем послушнее усмиренная, взнузданная народная толща" (с. 252). Такое понимание нации в XIX в. было свойственно, по мнению М., только К. Н. Леонтьеву и до нек-рой степени Чаадаеву. Только один Леонтьев, последователем к-рого считает себя М., постиг всю сущность имперской идеи, создавшей Россию. Славянофильство же, напротив, "опиралось на бытовое исповедничество, но где быт, там начинается застой бытия, там снижается и ущемляется все истинно духовное" (с 253). Наследие М. изучено еще очень слабо. Между тем среди эмигрантских публицистов и писателей он занимает отнюдь не последнее место, хотя и на Западе его популярность не идет ни в какое сравнение с популярностью, напр, Бердяева или Мочулъского.

С о ч.: Баратынский и Достоевский // Возрождение. 1950.№ 9; Жало и дух: Место Тютчева в метафизике российской литературы // Там же. 1954. № 32; На грани сна и бдения // Там же. 1957. № 61,62; Хождение по мукам // Грани. 1960. № 47–48.

В. В. Сапое

МЕНДЕЛЕЕВ Дмитрий Иванович (27.01(08.02).1834, Тобольск -20.01(2.02). 1907, Петербург) – ученый-химик и социальный мыслитель. После окончания Главного педагогического ин-та в Петербурге, в 1856 г. стал доцентом кафедры химии. В 1859–1861 гг. находился в заграничной научной командировке. В 1865 г. защитил докторскую диссертацию. В 1867 г. занял кафедру неорганической химии в Петербургском ун-те, а в 1890 г. ушел из ун-та в отставку в знак протеста против притеснения студенчества. С 1876 г. чл. – корр. Петербургской АН. В 1892 г. назначен хранителем Депо образцовых мер и весов, преобразованного им затем в Главную палату мер и весов, ставшую серьезным научно-исследовательским институтом (ныне ВНИИ метрологии им. М.). Деятельность М. как ученого была многогранна. Но главной его заслугой является открытие (1869) периодического закона химических элементов, ставшего одним из осн. законов совр. естествознания, выявившего фундаментальные взаимосвязи природы. По своим философским воззрениям М. был естественно-научным материалистом, признавал вечность вещества вместе с эволюционной изменчивостью. Закон сохранения материи и энергии считал краеугольным принципом науки и научности. Придерживаясь атомистических представлений, он считал вместе с тем основой мироздания три первичных начала: "нераздельную, однако и не сливаемую, познавательную троицу вечных и самобытных: вещества (материи), силы (энергии) и духа…" (Попытка химического понимания мирового эфира. Спб., 1910. С. 17). В частичке вещества он усматривал целый организм, живущий, движущийся и вступающий во взаимодействие с др. в соответствии с объективными закономерностями. Познание закона (меры действий природы), независимого от представлений людей, М. считал сутью научного исследования, основой теории и практики. Называя наблюдение и опыт телом науки, он в то же время признавал большую роль обобщения. Именно при помощи обобщения результатов опыта, практики наука, с его т. зр., поднимается до понимания закономерностей (см.: Соч. Т.

2. С. 348). Научное мировоззрение М. рассматривал как важную предпосылку научного знания, считал его типом научного знания, "планом, необходимым для исследования", включал в него общепринятые общетеоретические выводы и гипотезы. В своей исследовательской деятельности М. использовал элементы диалектики, особенно в понимании многообразия и взаимодействия мира, скачобразного характера в явлениях химизма. Он подверг критике "энергетизм" В. Оствальда, сводившего все происходящее в мире к превращениям энергий, но, с другой стороны, он считал себя сторонником реализма, преодолевающего "крайности" материализма и идеализма, признающего эволюцию и связь вещества, силы и духа. У него можно встретить высказывания о том, что последние не сами по себе познаваемы, а во взаимосвязи и взаимодействии. Свои социологические взгляды М. называл историческим реализмом, отвергал субъективный метод в социологии, а также морализирующие и мистические представления. Историю человечества он рассматривал в связи с развитием промышленности. Земледелие определял как начало, зародыш всего промышленного развития, к-рое дает об-ву богатство и просвещение. Промышленный строй жизни М. считал неизбежным для всего мира, как "один из видов эволюции жизни человечества" (Т. 19. С. 139), знаменующий вступление его в новую эпоху, когда появятся возможности удовлетворения жизненных потребностей (как материальных, так и духовных) все увеличивающейся массы людей. На основе исторического отношения промышленности к земле М. дал периодизацию истории человечества, выделив 5 ступеней: дикость, близкую к полуживотному состоянию; первобытно-патриархальное об-во, основанное на простом собирательстве, охоте, кочевом скотоводстве; оседлое земледелие, сочетаемое с ручным домашним ремеслом, соответствующее античности и Средневековью; совр. промышленный строй; будущий всеобщий промышленный строй, где исчезнут социальные антагонизмы, для людей будут созданы условия для гармоничного развития, общего подъема материального производства и роста уровня культуры. При этом он выступал за равноправие и мирное сожительство всех рас и народов, за равномерное распределение создаваемых благ между странами и отдельными людьми, хотя вместе с тем не был сторонником уравнительности. Для исторического прогресса, полагал М., необходимо разнообразие народов, стран, государств, религий, культур и т. д., причем в промышленную эпоху усиливается взаимозависимость человечества и возрастает роль общечеловеческих начал. Огромное значение в развитии об-ва придавал науке, отмечал теснейшую взаимосвязь науки и жизни, доказывал решающую роль практики, фабрично-заводского промышленного производства для научного прогресса. Большое место в трудах М. занимают проблемы социально-экономического развития России. Он рассмотрел мн. стороны жизни об-ва, положил начало россиеведению, выступал за преодоление технологической отсталости страны, переход ее на путь промышленного развития, рациональное и интенсивное использование огромных богатств, ее экономическую самостоятельность, за сильное российское государство.

С о ч.: Соч.: В 25 т. М.; Л., 1937–1952; К познанию России. Спб., 1907; Проблемы экономического развития России. М., 1960; С думой о благе российском. Новосибирск, 1991.

Лит.: Белов П. Т. Философия выдающихся русских естествоиспытателей второй половины XIX – начала XX в. М., 1970; Кедров Б. М. День одного великого открытия. М., 1958; Козиков И. А. Д. И. Менделеев: Заветные мысли // Социально-политический журнал. 1995. № 3; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 365–369.

И. А. Козиков

МЕОНИЗМ – теория, разработанная Минским в его осн. религиозно-философском труде "При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни" (1890) и характеризующая устремленность к несуществующему (Абсолюту, святыни) как средству обретения смысла жизни и избавления от страданий. Для обозначения несуществующего в реальной действительности Абсолюта Минский вводит понятие "меон" (греч. me on – есуществующее), оговаривая, что заимствует его у Платона (диалог "Софист"), но придает ему несколько иное значение. Он выделяет мео-ны пространственные (атом и вселенная), временные (вечность и мгновение), меоны первопричины и верховной цели, меоны познания ("вещь сама по себе", отрешенная от познающего "я"), меоны бытия и небытия, наконец меоны, характеризующие нравственные категории. Все они сливаются в понятие единого, по своему содержанию противоположны реальным явлениям и представляют собой "понятия о чем-то совмещающем абсолютное бытие с абсолютным небытием". Природа меонов чисто отрицательная, они не существуют

ни в настоящем, ни в прошлом, ни в будущем, поэтому бессмысленно уповать на их реальное обретение. Человек, полагает Минский, не может ни постичь, ни познать их, ни даже в мыслях приблизиться к ним. Он может стремиться лишь к достижению чувства экстаза, к-рое они вызывают, и в этом заключается цель его жизни. Т. обр., М. представляет собой своеобразную "религию экстаза". Радость, возникающая от стремления к меонам (их страстной жажды), и скорбь от невозможности их достижения рождают, по Минскому, внутреннее мистическое откровение. Теория М. подверглась критике со стороны представителей различных философских направлений. Так, материалисты усматривали в ней "самый несомненный дуализм", но только прикрытый псевдомонистической терминологией" (Плеханов Г. В. Избр. филос. произв.: В 5 т. М, 1957. Т. 3. С. 428), идеалисты – "наивнейший реализм и поверхностнейший эмпиризм" (Волынский А. Критические заметки // Северный вестник. 1890. № 2. Отд. 2. С. 104). Благодаря своей теории "несуществующих святынь" Минский стал одним из основоположников рус. символизма. Неудовлетворенность творческой личности видимым реальным миром, стремление прорваться к непостижимому, трансцендентному, сверхчувственному, к мистическому познанию абсолютной истины и открытию тайного начала, высшего религиозного смысла в обыденных явлениях и действиях – все эти идеи, заключенные в М., подготовили почву для разработки гносеологии символизма и теории символа.

Л и т.: Минский Н. При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни. Спб., 1890; 2-е изд. Спб., 1897; Он же. Религия будущего: (Философские разговоры). Спб., 1905; "Меонизм" Н. М. Минского в сжатом изложении автора /У Русская литература XX века. 1890–1910 / Под ред. С. А. Венгерова. М., 2004. С. 218–221.

Л. А. Су гай

МЕРЕЖКОВСКИЙ Дмитрий Сергеевич (2(14).08.1865, Петербург – 9.12.1941, Париж) – писатель, литературный критик и религиозный философ. Р. в семье крупного чиновника в Петербурге. Окончил историко-филологический ф-т Петербургского ун-та (1888). В студенческие годы увлекался позитивистской философией и идеями либерального народничества. В последние годы XIX в. под влиянием творчества Толстого, Достоевского, Ф. Ницше, А. Шопенгауэра становится одним из идеологов "нового религиозного сознания". М. и его жене З. Н. Гиппиус принадлежит идея организации Религиозно-философских собраний (проходили в Петербурге в 1901–1903 гг.). Принимал активное участие в создании и деятельности Религиозно-философского об-ва в Петербурге – Петрограде (1907–1917), в организации журн. "Новый путь" (1903 1904), где публиковались материалы Религиозно-философских собраний. Во время первой рус. революции, к-рую М. воспринял с нек-рым оптимизмом, у него проявляется интерес к левым партиям. Он знакомится с Кропоткиным, Плехановым, А. Ф. Керенским, сближается с Б. В. Савинковым. В ст. "Семь смиренных" (1909) выступил против позиции сб. "Вехи" (1909). Октябрьскую революцию 1917 г. М. встретил крайне враждебно и уже в кон. 1919 г. бежал со своей женой за границу, в Варшаву. Духовный экстремизм и антибольшевизм привели его к возвеличиванию итал. фашизма (прежде всего самого Муссолини). Он приветствовал нападение нацистской Германии на Советский Союз. В годы эмиграции, живя в основном в Париже (с 1920), М. создал ряд исторических романов и религиозно-философских произв., в идейном отношении не дающих ничего принципиально нового по сравнению с дореволюционным периодом его творчества. Как религиозный философ он является ярко выраженным богоискателем; пытался создать свое христианское учение ("неохристианство", "мистический реализм"), сознательно порывая с историческим христианством. Один из главных мотивов его творчества – экзистенциальный. Стимулами религиозного философствования писателя являются его мятущееся между верой и безверием сознание, острое ощущение неотвратимости смерти, и страстное желание спасения от нее. Мистицизм М. тесно связан с символизмом. Идеи мистического символизма, первоначально прилагаемые им к сфере искусства, в дальнейшем были обращены на об-во, историю и религию. "Неохристианство" М. основывается на религии Третьего Завета, восходящей к учению итал. монаха Иоахима Флорского (XII в.) и отдельным положениям средневековой патристики. Согласно религии Третьего Завета, всемирная история имеет 3 этапа, связанные с существованием трех человечеств: первого – допотопного (языческий мир), погибшего от Воды, второго – послепотопного (мир исторического христианства), к-рое погибнет от Огня, и третьего, идущего вслед за вторым, к-рое возродится в Духе. Спасение человечества находится на пути исполнения трех заветов. Первый завет – Завет Отца – осуществился в язычестве и создал религию Бога в мире (Христос еще не осознан человеком и

проявляет себя лишь в природе и космосе). Второй завет — Завет Сына, реализовавшись в историческом христианстве, установил религию Бога в человеке (Христос осознается человеком как Бог, но сам человек еще не пришел ко Христу). И лишь в Третьем завете Святого Духа — Матери, где первые 2 завета соединяются, появляется истинная религия — религия Бо-гочеловечества, связующая небо и землю, идеальное и материальное, дух и плоть, Христа и человека. В конечном счете устанавливается Царство Божие, Царство Святого Духа и Святой Плоти, Божественная теократия (власть Христа), где каждый человек телесно и духовно реально становится частью тела Христова и побеждает смерть физически. Содержанием всемирной истории является борьба Христа с дьяволом, Антихристом, к-рая, по М" уже поставила человечество на грань гибели. И революционная Россия (шествие Антихриста), и относительно благоустроенная Европа, в своем благополучии забывшая "живого" Христа и попавшая в плен к дьяволу, одинаково знаменуют собой, как он считает, начало конца исторического христианства, а с ним — всего мира. В более конкретном плане религию Третьего Завета М. сводит к 2 осн. вопросам: отношение духа и плоти, церкви и государства. Проблему духа и плоти (природа, об-во, культура) он трактует под заметным влиянием идей Ф. Ницше (христианство — "религия рабов", "религия страданий") и особенно Розанова (мистика пола). Язычество и историческое христианство, полагает М., страдали "бесконечным раздвоением" духа и плоти: если языческий мир погиб от абсолютизации плоти, то историческое христианство обречено на гибель вследствие абсолютизации духа. Традиционное христианство приобрело монашеский уклон, ушло от мира и тем самым разъединило Христа и мир; оно рассматривает плоть как нечто "грешное" и "дьявольское", направлено на ее умерщвление, аскетизм в нем из средства стал целью, а жизнь отрицается во имя смерти. М. считает необходимым восстановить плоть в своих правах, соединить язычество и христианство, плоть и дух и прийти к "духовной плоти", Святому Духу и Святой Плоти. В этом контексте вопрос пола приобретает для М. принципиальное значение. Если в традиционном христианстве половая жизнь оценивалась как нечто враждебное или нейтральное вероучению и в Царство Божие душа попадала бесполой, то в религии Третьего Завета основой Божественного Общества должны были стать половые отношения, понимаемые как человеко- и богопознание ("святое сладострастие"). Проблема отношения церкви к государству, будучи традиционной для христианской мысли, рассматривается М. с позиции радикального мистического анархизма, близкой к идеям раннего христианства. Отправная точка в его рассуждениях на эту тему — религиозно понятая свобода, проходящая, условно говоря, 3 стадии. На первой — в языческой культуре, когда человек еще не знал Христа, — государство и об-во совпадали, личная свобода целиком сосредоточивалась в государстве. С возникновением христианства государство утрачивает свой "абсолютный смысл", поскольку появляется противоположный ему полюс в лице церкви. На этом этапе свобода, завещанная Христом, уже не вмещается в политические формы и перемещается в церковь, где способна расшириться до вселенских размеров. Но такое промежуточное состояние не может удовлетворить человека, он стремится преодолеть власть государства, ограничивающего его свободу, и перейти к Боговластию, Теократии, к-рая является единственно возможной фор-1 мой Царства Божия. М. критикует историческое христианство за то, что оно фактически срослось с государством, и заявляет, что церковь вместе с государством насилуют | мир. Если на Западе, по его мнению, церковь становилась ' государством, то на Востоке государство поглощало церковь. 13 любом случае "христианская государственность" или "государственное христианство" исказили учение] Христа, что привело человечество опять-таки к концу все-] мирной истории. В российском государстве, наиболее I характерном на Востоке, осуществилось не христианство, акесарианство (поклонение не Христу, а "земному богу", 1 царю), в к-ром проглядывает лицо апокалипсического і Зверя. Отсюда вывод: российское самодержавие — от Ан-I тихриста. Расстрел мирных шествий 9 января 1905 г. в Петербурге М. расценил как проявление дьявольской сути царской власти. Революцию 1905 г. он рассматривает как начало революции религиозной, к-рая свергнет не только власть самодержавия, но также всякую человеческую власть. Самодержавие и православие должны погибнуть, а с ними и весь рус. народ. Но этот конец — начало будущего воскресения России как члена Вселенской Церкви, Теократии, для чего, по М., есть необходимые условия: безгосударственный дух народа и религиозность интеллигенции. Россия должна преодолеть народность (национальное) во всечеловечестве, самодержавие — в теократии, православие — в религии Святого Духа. Вместе с тем М. опасается Грядущего Хама (собирательный образ, означающий в конечном счете дьявола), страшное лицо к-рого открывается ему в "босячестве" (социальных низах).

С о ч.: Поли. собр. соч.: В 24 т. М., 1914; Избр. статьи. Мюнхен, 1972; Собр. соч.: В 4 т. М., 1990; Л.Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995; Собр. соч. М., 1996–2004 [Т. 1–6].

Лит.: Бахтин Н. Мережковский и история // Звено. 1926. 24 янв.; Ильин В. Н. Памяти Д.С. Мережковского // Возрождение. 1965. № 168; Кувакин В. А. Религиозная философия в России. М., 1980. С. 75–105; Д. С. Мережковский: pro et contra. Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников. Спб., 2001; Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 327–355; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С.

МЕСТОРАЗВИТИЕ – одно из центральных понятий философии истории и социологии евразийцев (Евразийство), отражающее синтетическое единство социально-исторической среды и занимаемой ею территории. Введено в оборот Савицким, ориентировавшимся при его создании на образцы понятий, применяемых в геолого-минералогических и биологических науках ("месторождение полезных ископаемых", "местоформирование почв", "местообитание животных сообществ", "местопроизрастание растительных сообществ"). Исходный материал для учения о М. евразийцы усматривали в теоретическом наследии отечественных ученых и мыслителей – историка А. П. Щапова (1830–1876), химика Менделеева, философа и культуролога Данилевского, почвоведа В. В. Докучаева (1846–1903), ботаника и географа Г. Ф. Морозова (1867–1920), востоковеда и лингвиста Н. Я. Марра (1864–1934), в их идеях о наличии генетических связей между миром минералов, растений и животных, с одной стороны, и человеком, его бытом, духовным миром – с другой, о взаимном приспособлении живых существ друг к другу под влиянием внешней среды и влиянии их, в свою очередь, на внешнюю среду. Социально-историческая среда и ее территория, по учению евразийцев, сливаются в ходе исторического развития в единое целое, в "географический индивидуум" или "ландшафт". Понятие М. сопоставимо по своему содержанию с выработанным нем. географами Б. Ф. Ратцелем, О. Мауллом, Х. Хассингером понятием "культуроландшафт", обозначавшим результат взаимодействия природной среды и культурно-преобразовательных сил человека, где последним отводилась решающая роль. Так же полагая, что процесс, связывающий социально-историческую среду с географической обстановкой, есть процесс двусторонний, Савицкий, однако, считал категорию М. нейтральной в отношении к возможным метафизическим разногласиям о том, что логически и причинно-следственно обладает первенством: социально-историческая среда или географическая обстановка. В то же время общий контекст евразийского учения свидетельствует все же о стремлении придать основополагающее значение географической среде. С введением в обществоведение понятия М. в него, по мнению евразийцев, был тем самым введен географический элемент в истинном смысле слова. Они полагали, что любая человеческая общность находится в неповторимой географической обстановке. В этом отношении каждый крестьянский двор, каждая деревня есть М. Меньшие М. объединяются и сливаются в М. большие. Итогом географических и историософских размышлений евразийцев был вывод о том, что Россия-Евразия представляет собой обособленное и целостное М. Это особый географический и одновременно особый исторический мир. Географические особенности Евразии обусловили то, что народы, проживающие в ходе истории на этом пространстве, оказались тесно связаны друг с другом близостью культур, хозяйственной жизни, языков и т. д. Категория М, полагали евразийцы, обосновывает новую отрасль знания – геософию как синтез географического и исторического начал.

Л и т.: Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. М., 1998. С. 403–425; Савицкий П. Н. Географические особенности России. Ч. 1. Растительность и почва. Прага, 1927; Он же. Месторазвитие русской промышленности. Берлин, 1932; Он же. Местодействие в русской литературе (географическая сторона русской литературы). Прага, 1931; Он же. Континент Евразия. М., 1997; Трубецкой Н. С. Вавилонская башня и смешение языков // Евразийский временник. Берлин, 1923. Кн. 3. С. 107–124; Якобсон Р. О. К характеристике Евразийского языкового союза. Париж, 1931; Boss O. Die Lehre der Eurasier. Wiesbaden, 1961. S. 25–33; Пащенко В. Я. Идеология евразийства. М, 2000.

В. П. Кошарный

МЕЧНИКОВ Илья Ильич (3(15).05.1845, д. Ивановка Купянского у. Харьковской губ. -2(15).07.1916, Париж) – биолог и антрополог. Окончил Харьковский ун-т

(1864), до 1867 г. учился за границей, проф. Новороссийского (Одесского) (до 1882) и Петербургского ун-тов. В 1908 г. награжден Нобелевской премией за фагоцитарную теорию иммунитета. Работы М. "Этюды о природе человека" (1903), "Этюды оптимизма" (1907), "Сорок лет исканий рационального мировоззрения" (1913) посвящены размышлениям "о человеческой природе и средствах изменить ее с целью достижения наибольшего счастья". Долгая плодотворная жизнь и безбоязненная смерть — вот к чему нужно, считал он, стремиться человеку, однако дисгармония человеческой природы обрекает человечество на сознание собственного бессилия перед лицом болезней, немощной старости и неизбежной смерти. В противовес всецелому и полному смирению перед лицом смерти М.

разработал концепцию ортобиоза, в основе к-рой лежит этическая система здоровья и счастливой жизни, видящая в смерти естественное завершение жизненного цикла. Руководствуясь "рациональной нравственностью" и активной саморегуляцией, человек способен устранить или смягчить несоответствия своей природы, тем самым достичь бодрого душевного настроения. Средствами продления жизни, по М., являются: исправление физических недостатков и др. несовершенств; победа над болезнями, укорачивающими жизнь; противодействие вредным привычкам; соблюдение правил гигиены; разумное социальное переустройство. Продление жизни должно идти рука об руку с сохранением сил и способности к труду, ибо, по мнению М., надо продлевать жизнь, а не старость. М. ввел понятие инстинкта (чувства) жизни, к-рый лежит в основе отношения человека к себе, жизни и здоровью. Постепенное раскрытие душевных способностей человека, понимание им смысла жизни не совпадает с развитием инстинкта жизни, т. е. существует противоречие между социальной и биологической зрелостью, и в этом М. видел главную дисгармонию человеческой жизни. В результате люди часто бывают пессимистами в молодости и оптимистами в зрелые годы. Жить по законам ортобиоза — значит стремиться к гармонии между желаемым, возможным и действительным, что приведет к сформированию оптимистического мировоззрения, способствующего продлению жизни, желанной и полной смысла. Активное долголетие, по М., возможно только при условии творческого и заинтересованного отношения к жизни. Объективный критерий продолжительности жизни — время появления инстинкта естественной смерти. Когда это время наступает, его можно продлить, если к естественному процессу старения подойти с позиций научной обоснованности физических возможностей организма, заложенных природой, и нравственного потенциала человека. М. считал, что гармоничное функционирование всех органов само по себе не может рассматриваться как идеал здоровья. Он был убежден, что человеческие чувства симпатии и разумности развиваются наравне естественными инстинктами и этапами биологически становления. Так, напр., детство, любовь, материнство это не только физиологические, но и нравственные и циальные состояния. Исходя из этого, М. предлагал стороннее рассмотрение человеческой жизни на осн единства антрополого-биологических, физических, п хосоматических, этических и социальных факторов. Т. с_ в своей этике М. отходил от сугубо биологического понимания человеческой жизни как не отражающего всей ее сущности и специфики, выявить к-рую можно только с помощью таких понятий, как счастье, справедливость, знание, творчество. Именно они выражают наполненность и гармонию жизни, способствуют утверждению чувства удовлетворенности ею и появлению инстинкта естественной смерти. Отсюда принципы ортобиоза сводятся к обоснованию своеобразной "этики души и тела" в их гар ничном взаимодействии на базе здорового образа ни. Счастье заключается в нормальной эволюции стинкта жизни, приводящей к спокойной старости наконец, к чувству насыщенности жизнью. Об-во z' но создать условия для реализации ортобиоза как об жизни, обеспечить возможность человеку развить свою индивидуальность, что будет способствовать сохранению здоровья и гармоничному долголетию.

С о ч.: Этюды о природе человека. М., 1956; Эподы оптимизма. М., 1988; Сорок лет исканий рационального мировоззрения // Собр. соч. М., 1954. Т. 13.

Л и т.: Хижняков В. В. и др. Творчество Мечникова и литература о нем. М., 1951; Острянин Л. Ф. И. И. Мечников в борьбе за материалистическое мировоззрение. Киев, 1977; История философии в СССР. М., 1968. Т. 3. С. 462.

Т. Л. Мазуркевич

МЕЧНИКОВ Лев Ильич (18(30).05.1838, Петербург -18(30).06.1888, Кларан, близ

Женевы, Швейцария) – географ, социолог, культуролог, лингвист, публицист. Брат И. И. Мечникова. Учился в Харьковском ун-те (в 1856 г. был исключен с 1-го курса), в Петербургской медико-хирургической академии и Петербургском ун-те. Полный курс нигде не закончил, т. к. преследовался за участие в студенческих волнениях. Овладел 14 иностранными языками (в т. ч. 4 вост.). Работал переводчиком в рус. дипломатической миссии на Ближнем Востоке. В 186СМ863 гг. принимал активное участие в революционной борьбе гарибальдийцев в Италии, был тяжело ранен. В 1863 г. во Флоренции познакомился с Герценом, печатался в "Колоколе". С 1865 г. в Швейцарии, участвовал в работе I Интернационала; во время Парижской коммуны оказывал помощь коммунарам. В 1874–1876 гг. работал в Токио проф. рус. отд. государственной школы иностранных языков. Итогом пребывания в Японии стала написанная и проиллюстрированная самим М. большая кн. "Японская империя" (L'Empire japonaise. Geneve, 1881) и серия публикаций в журн. "Дело" (1876–1877) и газ. "Русские ведомости" (1883–1884). С 1883 г. до конца жизни был проф. Невшательской академии наук (Швейцария), где читал лекции по сравнительной географии и статистике. Был знаком со мн. деятелями рус. и европейской культуры, в т. ч. А. Дюма, М. А. Бакуниным, Кропоткиным, Плехановым, Э. Реклю. Последний опубликовал на фр. яз. со своим предисловием первое (посмертное) издание его осн. незавершенной работы – "Цивилизация и великие исторические реки. Географическая теория развития современного общества" (Париж, 1889; рус. пер. 1898, более полный – 1924). М. был противником европоцентристской схемы истории и осуждал противопоставление "варварского Востока" и "цивилизованного Запада". Вся история человечества, по М., разделяется на три фазы – речную, морскую и океаническую. При этом критерием прогрессивного развития выступает солидарность или кооперация людей, к-рая проходит три осн. стадии: насильственную, полунасильственную и добровольную. Существование последней М. связывал с утверждением анархического идеала, сторонником к-рого был. История, считал он, развивается по восходящей линии от относительно замкнутых цивилизаций, возникших на берегах Нила, Инда и Ганга, Хуанхэ и Янцзы, Тигра и Евфрата, – до средиземноморской и океанической эпохи существования человечества, распространяющего свою деятельность на весь земной шар. Характер вост. цивилизаций вытекал не из их "предрасположенности к деспотизму", а из особого типа кооперации, определявшегося природными условиями, необходимостью соединения огромных усилий по созданию речных обводнительных систем. М. был убежден, что носителем нового типа океанической цивилизации станет и Япония, положение к-рой в Азии представляет очень близкую аналогию с положением островной Англии по отношению к континентальной Европе. В результате анализа японских буржуазных реформ ("революция Мэйдзи", 1867–1868 гг.) М. пришел к выводу, что Япония будет быстро прогрессировать гл. обр. благодаря сочетанию собственной культурной самобытности с совр. европейской технологией и растущим участием в "международной кооперации". Пореформенное развитие России, считал он, в чем-то схоже с японским, однако имеет и свои принципиальные отличия. Россия являет собой самостоятельный тип континентальной неокеанической ("незападной" и "невосточной") цивилизации, для развития к-рой пространственно-географический фактор имеет огромное значение. Для ее будущего крайне важна не столько сырьевая, сколько индустриальная ориентация. Несмотря на близость к народничеству, М. не был сторонником некапиталистического пути развития для России, хотя не отрицал перспективности общины как устоявшейся формы кооперации. Высоко ценил работу М. "Цивилизация и великие исторические реки" В. С. Соловьев, назвавший ее "замечательной книгой". Он, однако, упрекал М. в недооценке христианства как самостоятельного фактора развития цивилизации. (Работы М. были использованы Соловьевым для написания статьи "Япония (Историческая характеристика)". Собр. соч. Т. 6. С. 153–173.) Наследие М. анализировал в ряде своих соч. Плеханов, считавший, что М. стоит ближе к историческому материализму, чем к анархизму. В совр. литературе М. считается одним из предшественников евразийства.

С о ч.: Географическая теория развития исторических народов // Вестник Европы. 1889. Т. 2. № 3.

Л и т.: Соловьев В. С. Из философии истории // Соч.: В 2 т. М, 1989. Т. 2; Плеханов Г. В.: Л. И. Мечников (Некролог); О книге Л. И. Мечникова // Соч. Т. 7. М.; Л., 1925; Социологическая мысль в России. М., 1978. С. 87–97; Карташева К. С. Дороги Льва Мечникова. М., 1981; Watanabe M. MetchnikotT and Japan // Japanese Slavic and East European Studies. 1984. Vol. 5. P. 35–54.

М. А. Маслин

МИЛЬКОВ Владимир Владимирович (14.05.1951, Томск) – специалист по истории отечественной мысли эпохи Средневековья и реконструкции славянского мировоззрения дохристианской поры. Д-р философских наук. В 1974 г. закончил историко-филологический ф-т Новгородского педагогического ин-та. С 1981 г. работает в секторе истории рус. философии Ин-та философии РАН. В наст. вр. – ведущий научный сотрудник. В 2000 г. защитил докторскую диссертацию "Основные направления религиозно-философской мысли Древней Руси XI–XV вв.". Древнерус. религиозно-философское наследие М. дифференцирует по течениям и направлениям: выявляются теологорационалистическое, мистико-аскетическое, нравственно-практическое направления мысли, а также различные варианты общественно-политических течений религиозного философствования. Наряду с ортодоксальным и неоднородным по своей природе наследием большое внимание уделяется неканоническим явлениям духовной жизни, к-рые также неоднородны: разнообразные еретические направления (стригольничество, жидовствующие, вольнодумство); традиции, развивавшиеся под влиянием апокрифической и отреченной литературы; традиции, формировавшиеся на двоеверно-синкретической основе ("Слово о полку Игореве", Федорец Владимирский, стригольничество, народное православие). Проанализировал влияние христианизированного аристотелизма, платонизма и неоплатонизма на древнерус. мысль. Концептуальные положения относительно своеобразия решения философских проблем в древнерус. эпоху изложены в монографиях и коллективных трудах с участием автора (в словаре "Русская философия" (М., 1995), в учебнике "История русской философии" (М., 2001).

Соч.: Идейно-философское наследие Илариона Киевского: В 2 ч. Сост., редактирование, исследование. М., 1986; Мировоззренческие основания поэтической образности "Слова о полку Игореве" // "Слово о полку Игореве" и древнерусская философская культура. М., 1989. С. 23–42; Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половины XII столетия // Общественная мысль: исследования и публикации. М., 1989. Вып. 1. С. 5–28; Наследие античности в памятниках философской культуры Киевской Руси // Международные идейно-философские связи Руси (XI–XVII вв.). М., 1991. С. 60–85; Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997 (в соавт.); Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования / Отв. редактор и составитель. М., 1997; Древнерусские апокрифы / Памятники древнерусской мысли: Исследования и публикации. Спб., 1999. Вып. 1; Осмысление истории в Древней Руси. Спб., 2000; Идейные течения древнерусской мысли. Спб., 2001 (в соавт.); Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского / Памятники древнерусской мысли: Исследования и тексты. Спб., 2001. Вып. 2 (в соавт.); Древнерусские Ареопагитики / Памятники древнерусской мысли: Исследования и тексты. М., 2002. Вып. 3 (в соавт); Палея Толковая. М., 2002 (в соавт.); Древнерусская космология. Спб., 2004 (в соавт.); Становление философской мысли на Руси (XI–XVII вв.) // История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 9–47.

М. А. Маслин

МИЛЮКОВ Павел Николаевич (15(27).01.1859, Москва -31.03.1943, Экс-ле-Бен, Франция) – историк, публицист, общественный деятель. По окончании Московского ун-та в 1882 г. был оставлен на кафедре Ключевского для подготовки к проф. званию. В 1892 г. защитил в Московском унте магистерскую диссертацию. В этой работе М. была сформулирована и обоснована ключевая для его дальнейшей мировоззренческой и научной позиции идея об европеизации России как объективном и внутренне обусловленном процессе. В 90-е гг. начинается его просветительская и политическая деятельность. Он выступает с лекциями по различным историческим и общественно-политическим вопросам. Идеи, высказывающиеся в его лекциях, приводят к новому конфликту с властями, за к-рым следует его высылка на 3 г. в Рязань. Здесь он начинает писать "Очерки по истории русской культуры", к-рые позднее вырастают в фундаментальный труд, состоящий из 3 ч. и 4 кн. 1-е изд. "Очерков" вышло в 1896–1903 гг. В них М. развивает оригинальную концепцию российской истории, исходя из главного тезиса своей магистерской диссертации о том, что Россия, так же как и Европа, находится в едином потоке социальной эволюции. Хотя Россия из-за ряда исторических обстоятельств отстает в своем развитии, это не означает, что она должна пройти все те стадии, к-рые уже прошла Европа, и тем более копировать зап. опыт. Для обоснования этих выводов М. использует термин "национальный организм", считая его исходным и базовым для научного изучения исторического процесса. По его мнению, именно

национальные организмы, взаимодействуя друг с другом, создают основу социальной эволюции как отдельных государств, так и всего человечества. В развитии национальных организмов снимается противоположность материального и духовного, проявляется своеобразие и основополагающая роль национальной культуры, культурной традиции того или иного народа. Именно с созданием "новой русской культурной традиции, соответствующей общественным идеалам", М. и связывает будущий социальный прогресс в России. Разрабатывая свою концепцию, М. привлекает большое количество оригинальных материалов по рус. истории. Его "Очерки" называли фундаментальной экспертизой исторического опыта России по самым различным параметрам: территория и население, церковь и образование, идеология и национальные отношения и т. д. Мн. современники после выхода "Очерков" причислили М. к ведущим отечественным историкам. В 1897 г. М. принимает предложение о чтении лекций по всеобщей истории в Софийском Высшем училище; после возвращения в Петербург в дек. 1900 г. за участие в нелегальном собрании, посвященном памяти Лаврова, его арестовывают. В тюрьме он продолжал работу над "Очерками". После освобождения из тюремного заключения М. в 1903 г. выезжает за границу. В США он читает цикл лекций под общим названием "Россия и ее кризис". Зиму 1903/04 г он проводит в Англии, где продолжает читать лекции, собирает материалы по рус. истории в библиотеке Британского музея. За границей М. становится одним из организаторов и идеологов либерально-конституционного движения, пишет первоначальный вариант его платформы "От русских конституционалистов" (опубликован в журн. "Освобождение", № 1). В 1905 г. это движение оформляется в партию конституционных демократов (кадетов), лидером к-рой становится М. В своей программе кадеты призывали к ненасильственному и правовому (через всеобщие выборы) установлению в России конституционного строя, для к-рого первоначально допускалась как монархическая, так и республиканская форма, к отмене сословных привилегий и установлению всех осн. демократических свобод, равенства личности перед законом. В 1906–1917 гг. М. принимает активное участие в политической жизни России. В первом составе Временного правительства он занимал пост министра иностранных дел. М. не принял Октябрьскую революцию и советскую власть, одним из первых правительственных декретов запретившую кадетскую партию, в 1920 г. эмигрировал за границу. В первые годы эмиграции, оставаясь лидером кадетской партии, М. разрабатывает "новую тактику" борьбы с большевистской властью в России, в соответствии с к-рой предлагалось исходить не просто из необходимости насильственного ее свержения, но и внимательно изучать новые политические и экономические реалии совр. России. Эта позиция вызвала резкое противодействие со стороны определенных кругов российской эмиграции. В 20-х гг. М. возобновляет систематические научные занятия. Он выпускает кн. "История второй русской революции" (1921–1924), "Эмиграция на перепутье" (1926), "Россия на переломе" (1927. Т. 1–2) и др., в к-рых подробно анализирует общественное развитие России после Октябрьской революции, глубоко осмысливает причины и следствия переломных событий. Он работает также над новым изд. "Очерков по истории русской культуры", к-рое выходит в свет в 1937 г. В последние годы своей жизни М. писал "Воспоминания", закончить к-рые он не успел.

Соч.: Государственное хозяйство России в первой четверти XVIII столетия и реформа Петра Великого. Спб., 1892; Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев. М., 1893; Очерки по истории русской культуры. Спб., 1896–1903. Ч. 1–3 (М., 1993–1995); Из истории русской интеллигенции: Сб. статей и этюдов. Спб., 1902; Интеллигенция и историческая традиция // Интеллигенция в России. Спб., 1910 (см. также: Вопросы философии. 1991. № 1); Главные течения русской исторической мысли. 3-е изд. Спб., 1913; История второй русской революции. София, 1921–1924. Т. 1, вып. 1–3; Национальный вопрос. Берлин, 1925; Эмиграция на перепутье. Париж, 1926; Россия на переломе. Большевистский период русской революции. Париж, 1927. Т. 1–2; Республика или монархия. Париж, 1929; Воспоминания (1859–1917). М., 1990. Т. 1–2.

Лит.: Вернадский Г. В. П. Н. Милюков. Пг, 1917; Кизевет-терА.А. П. Н. Милюков. М., 1917; Сб. статей, посвященных П. Н. Милюкову (1859–1929). Прага, 1929; П. Н. Милюков: Сб. материалов по чествованию его семидесятилетия. Париж, 1930; Кантор В. К. Историк русской культуры – практический политик (П. Н. Милюков против "Вех") // Вопросы философии. 1991. № 1; Думова Н. Либерал в России: трагедия несовместимости (исторический портрет П. Н. Милюкова). М., 1993; Вандачковская М. Г. П. Н. Милюков, А. А. Кизеветтер: историк и политик. М., 1992; Макушин А. В., Трибунский П. А. Павел Николаевич Милюков: Труды и дни (1859–1904). Рязань, 2001; Гайда Ф. А. Либеральная оппозиция на путях к власти. 1914-весна 1917

г. М.,2003; П. Н. Милюков: историк, политик, дипломат // Материалы международной научной конференции. Москва, 26–27 мая 1999 г. М., 2000.

Е. Н. Мощелков

МИНСКИЙ Николай Максимович (наст. фам. Виленкин) (15(27).01.1855, Глубокое Виленской губ. – 2.07.1937, Париж) – поэт, философ, публицист, переводчик, один из зачинателей рус. символизма. Окончил юридический ф-т Петербургского ун-та (1879). После ун-та служил домашним учителем, присяжным поверенным, архивариусом в банке, но служба мало интересовала М., с юношеских лет посвятившего себя литературе. В начале творчества выступил как певец "народной скорби", продолжатель некрасовских традиций, был непосредственно связан с народничеством. Его первый сборник стихотворений был изъят цензурой и уничтожен (1883). После цензурных гонений в мировоззрении М. произошел перелом. В 1884 г. он публикует статью "Старинный спор", к-рая считается первым в России литературным манифестом декадентства и в к-рой М. подверг критике теорию "утилитарного" искусства, поставившую рус. музу на службу публицистике. Главным критерием художественности он признал искренность художника, творческая личность к-рого обожествлялась. Мысль о художнике – творце новой реальности – становится ведущей в эстетике символистов. В кн. "При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни" (1890) в противовес отечественной традиции народолюбия, самопожертвования, к-рая, по М., ведет к растворению личности в массе, отречению от индивидуальности и творчества, М. "поднял мятежное знамя индивидуализма, самообожествления, эстетизма" (Новая русская книга. Берлин. 1922. № 8. С. 40). Здесь М. выдвинул теорию "несуществующих святынь" – меонов (от греч. me on – небытие, несуществующее). Меоны находятся вне мира явлений, их нельзя ни понять, ни даже помыслить в реальной жизни, но душа, ненавидя действительность, жаждет прорваться к ним. Стремление познать непознаваемое, невозможное, несуществующее, растворенное во Вселенной ("абсолютное небытие", Бога), трактуется автором как высшая цель человека, единственный путь осознания им полноты бытия. В меонизме М. нетрудно увидеть соединение различных идеалистических учений (от вост. мистики и Платона до непознаваемой Кантовой "вещи в себе" и совр. М. богоискательских теорий). Идеи меониз-ма М. пытался воплотить в произв. различных жанров: в лирике ("Два пути", 1900), в драматургии ("Альма", 1900), в критике и публицистике ("О двух путях добра", 1903 и др. статьи). В качестве трибуны для пропаганды своей теории М. активно использовал Религиозно-философские собрания (1901–1903), одним из организаторов к-рых являлся. Цель собраний он видел в том, чтобы повернуть рус. интеллигенцию лицом к религиозным вопросам. Уверенность, что "можно создать религиозное мировоззрение не вопреки разуму и не тайком от него, а при его участии", легла в основу кн. М. "Религия будущего (Философские разговоры)" (Спб., 1905). Убежденный в неразрывной связи философии и религии ("связь эта теснейшая, как между стеблем и цветком"), М. призывал предпринять "последний крестовый поход мысли, для того чтобы овладеть святыней" (Там же. С. 1–2). Ведущий тезис книги: отношение к Богу, новую религию "нужно строить не на вере, а на другом, более глубоком основании – на уверенности" (Там же. С. 4). Правда, автор не уточнял, в чем конкретное различие противопоставляемых понятий. Философские соч. М. лишь условно можно назвать "трактатами": границы научно-теоретического изложения и художественного творчества здесь размыты. Сам он признавал, что "всегда мечтал об идеальной метафизике, которая, начинаясь теорией познания, завершалась бы легендой и молитвой" (Там же. С. 2). "Меоническая легенда" и "молитва" о едином божестве, добровольно умирающем из любви к множественному миру, явно превалировала над "теорией". Темы, образы, стилистические приемы указанных книг М. имели непосредственные связи с его стихотворными произв. Идейные искания М., оригинальная форма его произв. (синтез религиозно-философского трактата и поэтической фантазии) нашли отклик у молодого поколения символистов. А. Белый в ст. "Отцы и дети русского символизма" (1905) назвал М. среди своих учителей. Революция 1905 г. вновь обратила М. к общественной деятельности и "гражданской" поэзии. Основанная им газ. "Новая жизнь" по существу явилась первой легальной большевистской газетой. Здесь М. опубликовал "Гимн рабочих" ("Пролетарии всех стран, соединяйтесь!"). Свой недолгий союз с социал-демократами он пытался впоследствии оправдать стремлением придать революционному движению религиозный характер. После закрытия газеты (декабрь 1905 г.) М. был арестован, а потом эмигрировал. В кн. "На общественные темы" (Спб., 1909) он резко критиковал "догматы политиканствующего марксизма", не менее враждебные "идеальным стремлениям интеллигенции, чем тирания бюрократии и насилия реакции" (На общественные

темы. С. 198). Полемизируя с М. Горьким об интеллигенции и мещанстве, М. отстаивал идеи надклассового социал-гуманизма, обратился к проблеме личности в рус. истории. Деспотизм в России и подавление личности государством М. объяснял геополитическими причинами: "отсутствие естественных границ и тысячелетний кошмар" войн за их обретение породили тиранию и не позволяли личности чувствовать себя в безопасности, начать расти и развиваться как живой творческой клетке культуры. Но "под историческим гнетом, – утверждал он, – в русском сознании образовалось новое чувство, новый свет, новый идеал" – социально-гуманитарной любви (Там же. С. 34). Как противоречащую рус. психологии, М. призывал "выкинуть за борт" теорию исторического материализма (Там же. С. 62). В 1913 г. М. на короткое время вернулся в Россию, а затем (уже навсегда) уехал за границу. В первые послереволюционные годы он пишет статьи об опасности, грозящей творческому духу, хранителям интеллекта, о союзе между работниками умственного и физического труда в борьбе против всякого партийного властолюбия. В "Манифесте интеллигентных работников" (1923) он критикует К. Маркса за игнорирование специфики умственного труда и принижение роли интеллигенции, дает свою квалификацию общественных групп, согласно к-рой об-во всегда распадается на класс творцов материальных и духовных ценностей и класс "властодержавцев". В совр. мире, по М., капиталисты и политиканы находятся по одну сторону баррикады, а "умственные работники вместе с пролетариями должны бороться против всех господствующих классов и партий" (Современные проблемы. Париж, 1923. С. 136). В этот же период М. написал философскую мистерию "Кого ищешь?" (1922), в к-рой отстаивал идеи меонизма. В эмиграции после революции М. жил сначала в Берлине, где возглавлял "Дом искусства", затем в Лондоне – работал в советском полпредстве, в последнее десятилетие вел уединенную жизнь в Париже.

С о ч.: При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни. Спб., 1890; О свободе религиозной совести. Спб., 1902; Религия будущего: (Философские разговоры). Спб., 1905; Поли, собр. стихотворений: В 4 т. 4-е изд. Спб., 1907; На общественные темы. Спб., 1909; "Меонизм" Н. М. Минского в сжатом изложении автора // Русская литература XX века, 1890–1910. М., 1915. Т. 2. С. 364–368 (М., 2004. С. 218–221); Кого ищешь?

Мистерия. Берлин, 1922; Ответ на вопрос: "Как вы пережили войну и революцию?" // Новая русская книга. Берлин, 1922. № 8. С. 39–42; От Данте к Блоку. Берлин, 1922; Манифест интеллигентных работников // Современные проблемы. Париж (1922). С. 135–187.

Лит.: Соловьев В. С. По поводу сочинения Н. М. Минского "При свете совести" // Собр. соч. 2-е изд. Спб., 1912. Т. 6. С. 263–268; Михайловский Н. К. О совести г. Минского // Поли, собр. соч. 2-е изд. Спб., 1909. Т. 6. С. 723–747; Плеханов Г. В. О так называемых религиозных исканиях в России // Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1957. Т. 3. С. 326-^37; Блок А. А. Н. М. Минский. Религия будущего: (Философские разговоры) // Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 5. С. 593–598; Айхенвальд Ю. И. Минский // Айхенвальд Ю. Силуэты русских писателей. М., 1994; Полонский Г. Поэзия Минского // Русская литература XX века. 1890–1910. М., 2004. С. 221–241;Радлов Э. Л. Философия Н. М. Минского // Там же. С. 241–244; Мейлах Б. С. Символисты в 1905 году//Литературное наследство. М., 1937. Т. 27–28. С. 167–195; Пайман А. История русского символизма. М., 1998; Сапожков С. Поэзия и судьба Николая Минского// Ранние символисты: Н. Минский, А. Добролюбов. Спб., 2005. С. 7–87. А. Сугай

"МИР КАК ЦЕЛОЕ. Черты из науки о природе" – философский труд Страхова (1872), в к-ром подытожены его размышления о природе, Вселенной, законах бытия. Исходя из основополагающей посылки о том, что мир выступает как единое связное, стройное целое и представляет собой своеобразный организм, он развивает в нем концепцию, призванную объяснить ту гармонию мира, к-рая воспринимается как красота и упорядоченность, и определить место человека в этом мире. Признание мира целостным единством, по Страхову, имеет методологическое и одновременно жизнеутверждающее значение, ибо дает руководящую нить частным наукам, исследующим природу человека, а также ориентирует людей в мире, где они чувствуют себя одинокими и заброшенными. "Мир есть целое, имеющее центр; именно он есть сфера, средоточие которой составляет человек", – заявляет автор. Если человек не осознает свое центральное место, свою связующую роль в мире, то он постоянно будет ощущать страдания и неудовлетворенность. Результатом этого станут несбыточные фантазии о прекрасном будущем, идеализация прошедшего и

увлечение различными уводящими от действительности идеями, ибо человек никогда не смирится с мыслью, что он, свободное и мыслящее существо, не играет никакой роли в стройной системе мироздания, и, если ему не разъяснять его предназначения, он начинает бунтовать против существующего. В отличие от животных, человек имеет право противополагать себя природе, ибо "не считает себя предметом между предметами природы, явлением между ее явлениями". Он есть духовность, завершающая природу на ее высшей ступени. Особенности человека проистекают из того, что в первую очередь он "весь в возможности". Он не сущность, а деятельность, не постоянство, а изменчивость, разнообразие. Это наиболее зависимое и вместе с тем наиболее самостоятельное существо, высочайшая точка, до к-рой доходит органический мир, следовательно, в нем получают яркое проявление все главные черты этого мира. Человек непревосходим, ибо он – чистая самодостаточная, почти богоподобная деятельность. В таком выводе, считает Страхов, нет высокомерия, ибо относится он к человеку вообще, что не исключает скромности каждой отдельно взятой личности. Отсюда должно следовать исключительное внимание к жизни др. людей, к доступному нам будущему и истории человеческого рода. В разделе книги, посвященном исследованию неорганической природы, содержится гл. обр. критика атомистических представлений. Они могут быть приняты лишь как ступень в познании человеком окружающего мира, как олицетворение нек-рых наших неизменных понятий о природе. Если же им придается большее значение, то это ведет к материализму – "убийству духа" и фатализму – "убийству жизни". Непрерывная изменчивость вещества, его превращения и разнообразие совершенно необъяснимы с т. зр. атомизма. Вещество "гибкое, изменчивое, живое", оно неразрывно связано с силой, а значит, самодеятельно. Конечные выводы Страхова противоречивы: с одной стороны, он утверждает, что не следует приписывать Богу всякое наблюдаемое разнообразие вещей, с другой, что "действительное познание, удовлетворяющее всем нашим запросам, должно исходить из этого разнообразия и необходимо приведет нас к Богу, укажет, что только в Нем содержится смысл всякого бытия". Уже в первых откликах на книгу методология Страхова была охарактеризована как двойственная – совмещающая натуралистический и религиозно-философский подходы. В дальнейшем исследователи творчества Страхова писали о его философии как "раздвоенной", "перегородочной", пытающейся примирить рационализм и мистицизм. Лишь в наши дни Страхов был признан одним из оригинальных мыслителей XIX в., подготовивших почву для рус. космизма.

Лит.: Страхов Н. Н. О развитии организмов. Попытка точно поставить вопрос // Природа. Популярный естественно-исторический сборник. М., 1874. Кн. 1; Грот Н. Я. Памяти Н. Н. Страхова. К характеристике его философского миросозерцания. М., 1896; Введенский А. Общий смысл философии Н. Н. Страхова. М., 1897; Розанов В. В. Литературные изгнанники. Спб., 1913. Т. l;М.,2001;Geratei" iI. Nikolai Strakhov. Cambridge (Mass.), 1971.

Л. Р. Авдеева

МИРОНОВ Владимир Васильевич (4.04. 1953, Москва) – специалист по вопросам онтологии, теории познания, философии науки и культуры; д-р философских наук, проф. Окончил философский ф-т МГУ (1979). С 1998 г. – зав. кафедрой онтологии и теории познания, декан философского ф-та МГУ, проректор МГУ. Председатель учебно-методического объединения классических ун-тов России по отделению философии, политологии, религиоведения. Был сопредседателем IV Российского философского конгресса (Москва, 2005), руководителем секции "Университетская философия в России" данного конгресса. М. исследует природу и особенности функционирования философского знания, выделяя два осн. вектора отношения философии к миру: рационально-теоретический и ценностно-мировоззренческий. Философия трактуется им как род герменевтической деятельности, выступающей, в силу использования ею абстракций высокой степени, как творческая деятельность, приумножающая смыслы. Определяя место философии в совр. культуре, М. исследует изменение ее статуса, связанное с резкой трансформацией коммуникационного культурного пространства ("смерть автора" в Интернет-пространстве, появление гипертекстов, на авторство к-рых могут одновременно претендовать многие, и т. д.). Анализируя "отставание" совр. сознания от большого массива новых явлений культуры, М. обосновывает мысль о необходимости реинтерпретации ее философского обоснования и построения интеграционной модели, синтезирующей различные культурно-цивилизационные формы.

Соч.: Философия, ее предмет и роль в обществе. М., 1987; Философия: Учебник

для студентов высших учебных заведений. Ч. 1–2. М., 1996; Образы философии и науки в современной культуре. М., 1998; Философия: Учебник для студентов вузов. М., 1998; Философия: Учение о бытии, познании и ценностях человеческого существования (в соавт.). М., 1999; Университетские лекции по метафизике (в соавт.). М., 2005; Учение о бытии // Философия: Учебник для вузов / Под ред. В. В. Миронова М., 2005; Философия и метаморфозы культуры. М., 2005.

/7. В. Алексеев

МИТИН Марк Борисович (22.06(5.07).1901, Житомир -15.01.1987, Москва) – занимался изучением ленинского этапа в развитии марксистской философии, вопросами социальной философии, критикой совр. буржуазной и ревизионистской идеологии. Академик АН СССР (с 1939). В 1921–1922 гг. – слушатель Коммунистического ун-та им. Я. М. Свердлова, в 1925–1929 гг. – философского отделения Ин-та красной профессуры. С 1931 г. – главный редактор журн. "Под знаменем марксизма". В 1939–1944 гг. – директор Ин-та Маркса, Энгельса, Ленина, возглавлял кафедру философии ВПШ при ЦК КПСС. В 1960–1967 гг. – главный редактор журн. "Вопросы философии". В 1930 г. М. заявил о себе как претенденте на руководство советской философией, развернув борьбу "на два фронта": против "формалистического" (Деборин, Н. А. Карев и др.) и "механицистского" (Бухарин и др.) уклонов. Получил в этом поддержку со стороны Сталина, к-рый во время встречи с членами бюро партийной ячейки Ин-та красной профессуры указал на необходимость повышения боевитости и партийности марксистской философии. М., его соратники взяли на себя функцию главных блюстителей "идеологической чистоты" советской философии, советского обществознания в целом. Ярлык "буржуазных", "идейно чуждых и вредных" навешивался не только на общественные, но и на естественно-научные теории, концепции, взгляды, точки зрения. Эта линия нанесла урон развитию гуманитарных и естественных наук в нашей стране. С сер. 40-х гт. позиции М. как "философа номер один" постепенно слабеют. После XX съезда КПСС его политический вес окончательно утрачивается. Научные интересы М. концентрируются на философском осмыслении закономерностей строительства социализма и коммунизма, социального прогресса, вопросах идеологической борьбы.

Соч.: Гегель и теория материалистической диалектики. М., 1932; Боевые вопросы материалистической диалектики. М.,

1936; За материалистическую биологическую науку. М.; Л., 1949; В.И. Ленин и актуальные проблемы философии. М., 1971; Проблемы современной идеологической борьбы. Критика социологических и социально-политических концепций. М., 1976; Философия и социальный прогресс: Анализ современных буржуазных концепций социального прогресса. М., 1979; Идеи Ленина и современность. М., 1981.

Ю. Н. Солодухин

МИТРОХИН Лев Николаевич (1.03.1930, Детчино, Калужской обл. – 7.01.2005, Москва) – специалист по философии религии и религиоведению, д-р философских наук, академик РАН (с 2000). Окончил философский ф-т МГУ (1953). С 1958 г. работал в Ин-те философии АН СССР; в 1974–1978 гг. – в служебной командировке в США; в 1979–1987 гг. – ведущий научный сотрудник Ин-та международного рабочего движения АН СССР; с 1987 г. – зав. отд. аксиологии и философской антропологии Ин-та философии АН СССР (РАН); в трудах М. исследуются актуальные проблемы философии религии, роль религии в становлении и развитии культуры. Мн. работы М. посвящены истории и совр. состоянию реформационных движений в рамках христианской традиции на Западе и в России ("Баптизм: история и современность" (1997) и др.). В них представлена цельная картина формирования мирового баптизма, его мировоззренческого содержания и культово-обрядовой практики. М. детально проанализировал историю становления и содержания атеистических воззрений К. Маркса и Ф. Энгельса в работе "Философия религии: Марксово наследие" (1993). Отмечая акцент основоположников марксизма на социальных корнях религии, он выявляет историческую значимость Марксова подхода к истолкованию происхождения, сущности и функции религии в об-ве. Ряд работ М. посвящен анализу идеологии и культуры США ("Американские миражи", 1962, "Негритянское движение в США: идеология и практика", 1974). В его кн. "Религии "нового века" (1985) содержится обстоятельная характеристика

нетрадиционных религий, начавшихся широко распространяться с нач. 70-х гг. прошлого века. В кн. "Понятие религии" (2003) раскрываются особенности совр. положения религии в России, обосновывается концепция светского гуманизма. В его произв. анализируется место религии в системе совр. культуры в сопоставлении с наукой, искусством, нравственным сознанием. Большое внимание уделяется определению и разграничению типологических особенностей религии, теологии, религиозной философии и философии религии.

С о ч.: Христианская наука жизни. М.,1957; Современное христианское сектантство. М., 1962; Антикоммунизм в США. М., 1968; Религия и политика в посткоммунистической России (в соавт.). М., 1994; Религия и культура. М., 2000; Философия религии // Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 4; Мои философские собеседники. Спб., 2005.

В. И. Кураев

МИХАЙЛОВСКИЙ Николай Константинович (15(27). 11. 1842, г. Мещовск Калужской губ. – 28.01(10.02).1904, Петербург) – публицист, литературный критик, социолог. Учился в Петербургском ин-те горных инженеров; с 1868 г. ведущий сотрудник, а затем соредактор журн. "Отечественные записки", фактически являвшегося рупором легального народничества; с нач. 90-х гг. до конца жизни – соредактор журн. "Русское богатство", идейного выразителя влиятельного либерального направления легального народничества, сочетавшего идеалы аграрного социализма с либеральными требованиями конституционных форм, гражданских свобод и прав личности. Будучи по преимуществу легальным публицистом-критиком, М. тем не менее поддерживал контакты с революционно-народническими кругами: с кон. 70-х гг. – с народовольцами, участвуя в их органе "Народная воля", в конце жизни – с эсерами. Отношение М. к философии отражает общий факт снижения ее значимости в народническом движении по сравнению с предшествующим ему просветительским движением 40-60-х гг. XIX в. В этой сфере М. - по большей части популяризатор. Главной для его антропоцентрической философской концепции была антиметафизическая установка, убеждение в несостоятельности любых, будь то материалистических или идеалистических, учений о безусловной сущности, лежащей за пределами опыта и наблюдения. "Реальный мир", по М., не тождествен бытию вообще. Центром Вселенной и мерой вещей является человек. К проблеме познания сущности мира М. безразличен, отдавая дань феноменализму и агностицизму И. Канта и позитивизму О. Конта. В духе своего антропоцентризма он доказывал, что нет абсолютной истины, но есть только истина для человека, что критерий истины следует искать в удовлетворении познавательных потребностей человеческой природы. Но это не значит, что истина имеет сугубо субъективный характер. М. не мыслит теорию без фактической почвы, призывает безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению "правде-истине", "правде объективной". В то же время он ратует и за ценностно-оценочное отношение к этой истине, трактуя ее как "правду-справедливость", "правду субъективную". Гносеологическая концепция М. - своеобразная разновидность идеал-реализма с его идеями активизма познающего субъекта и зависимости познания от общественных структур, а также его уступками агностицизму. Гораздо более самобытен М. в области социологии. Будучи приверженцем этико-социологической школы, продолжателем т. наз, субъективного метода Лаврова, М. обличал объективизм "органической теории" Г. Спенсера и социал-дарвинизма, а также пассивно-созерцательные мотивы в философии истории Плеханова, что давало ему также повод для критики "фатализма" и "крайнего детерминизма" марксистской теории. Не отрицая законосообразности общественного развития и признавая, в частности, определенную правоту исторического материализма, толкуемого как материализм "экономический", М. подчеркивал, однако, в первую очередь активную роль личности в истории, ее моральную позицию, способность противостоять стихийным силам исторического процесса, присущую ей способность свободного выбора деятельности. Развитие личности ("неделимого"), живущей полной и всесторонней жизнью, по М., высший критерий общественного прогресса, суть к-рого усматривалась им в постепенном приближении к целостности личностей, к

возможно более полному и всестороннему разделению физиологического труда между органами отдельного человека и возможно меньшему общественному разделению труда между людьми. Концепция разделения и антагонистичности физиологического и общественного труда увязана у М. с идеями простой и сложной кооперации. К последней, основанной на разделении труда, М. относил буржуазное об-во, противопоставлял ему простую кооперацию эпохи

первобытного коммунизма. На этом основании он полагал, что рус. крестьянская община, уступая капиталистическому Западу по степени развития, стоит выше по типу развития и поэтому ближе к социализму как идеалу будущего. Взаимоотношение личности с об-вом М. представлял как ее борьбу за свою индивидуальность, считая допустимым отказ от совершенствования об-ва, если оно мешает развитию личности. Под влиянием неадекватных оценок Плеханова в отечественной литературе возникло недостаточно объективное толкование учения М. о "героях" и "толпе", неправомерно сведенного к философско-исторической идее пассивной, инертной толпы, приводимой в движение критически мыслящими единицами – героями. На самом деле оно представляет собой социально-психологическую концепцию (перекликающуюся частично с идеями Г. Тарда и Г. Лебона, но сформулированную независимо от них) стадности, табунного поведения человеческой толпы, увлекаемой по законам подражания не обязательно великой личностью, "героем", но часто просто полоумными чудаками, честолюбивыми самозванцами, авантюристами. В 70-80-х гг. М. не без основания слыл первым литературным критиком. В этой области он продолжал просветительскую традицию 60-х гг., в версии Чернышевского и Добролюбова, согласно к-рой литература – это не сфера "чистого искусства", но орудие, служащее об-ву, поскольку она отражает его многообразную жизнь и выносит приговор социальным явлениям. Вместе с тем М. -активный противник утилитарных и нигилистических литературно-критических взглядов, выразителем к-рых был Писарев. М. относится к тем публицистам и мыслителям, к-рые пользовались большой популярностью не только в кругу своих идейных единомышленников, но и в др. общественных течениях. К 150-летию М., отмечавшемуся в 1992 г., отечественная историография сумела преодолеть отрицательное отношение к его идейному наследию, имеющее своим истоком жесткую, а порой бескомпромиссную идейную борьбу, развернувшуюся в кон. XIX – нач. XX в. между рус. марксистами и народниками.

С о ч.: Поли. собр. соч. Спб., 1906–1914. Т. 1–8, 10; Последние соч. Спб., 1905. Т. 1–2; Литературная критика. Статьи о русской литературе XIX – начала XX в. Л., 1989; Избр. труды по социологии: В 2 т. Спб., 1998.

Л и т.: Чернов В. М. Памяти Н. К. Михайловского. Спб., 1906; Колосов Е. Е. Очерки мировоззрения Н. К. Михайловского. Теория разделения труда как основа научной социологии. Схема и анализ. Опыт литературного анализа. Спб., 1912; Ленин В. И. Народники о Н. К. Михайловском // Поли. собр. соч. Т. 24. С. 333–337; Горев Б. И. Николай Константинович Михайловский. Его жизнь, литературная деятельность и миросозерцание. Л., 1931; Галактионов А. А., Никандров П. Ф.Н.К. Михайловский // Идеологи русского народничества. Л., 1966 (гл. 6); Виленская Э. С. Н. К. Михайловский и его идейная роль в народническом движении 70-х – начала 80-х годов XIX века. М., 1979; Слинько А. А. Н. К. Михайловский и русское общественно-литературное движение второй половины XIX – начала XX века. 2-е изд. Воронеж, 1982; Володин А. И. Выдающийся деятель русской культуры // Отечественная история. 1993. № 6; Billington J. Mikhailovsky and Russian Populism. Oxford, 1958.

В. Ф. Пустарнаков

МИХНЕВИЧ Иосиф Григорьевич (1809–1885) – религиозный философ, историк философии. Окончил Киевскую духовную академию, в 1836–1839 гг. был в ней проф., а затем перешел в одесский Ришельевский лицей. Нек-рое время был помощником попечителя Варшавского и Киевского учебных округов. Первой работой М. было исследование "Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях" (Журнал Министерства народного просвещения. 1839. ч. 24). Отдав должное греч. философам, М. переходит к рассмотрению христианской философии. По его мнению, в новом христианском мире философия приобретает более "возвышенное" направление, ее умственное зрение расширяется и она обнимает всю целость бытия, сосредоточенную в верховном начале ее, Боге. У философии два начала: "закон неписаный, природный, закон ума" и "закон писаный, положительный, закон Откровения", и философ должен руководствоваться тем и др. законом, в противном случае он или "разрушит все для своей философии", или "уничтожит саму философию". Только та философия вводит в святилище истинной мудрости, считает М., к-рая исходит из ума, нимало не удаляясь от Откровения, ибо "слепа та вера, в которой нет знания, но не дальновидно и то знание, в котором нет веры". Такая философия соответствует духу "Святой Руси, которая издревле чуждалась мудрований ума, несогласных с заветными истинами веры". К 1850 г. относится "Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемый в связи с системами других германских философов" ("Речь профессора Иосифа Михневича",

Одесса). Германия, утверждал М, заняла по справедливости первое место в истории философии. "Это – Греция в новом мире". Что же касается русских, то для них система Шеллинга и др. "ему подобных", доведенная до "той высоты умозрений, на которую едва могут восходить и умы, посвященные в таинства этой науки", важна единственно по своим результатам, из к-рых следует, что "знание само требует веры, так как она составляет для него и неточное начало, и верное руководство, и твердую опору; что философия не может обойтись без религии, так как одна только религия своими вечными истинами может доставить философии ту "положительность", которой в настоящее время от нее требуют и которой напрасно ищут в других источниках". Благодаря природному настроению рус. ума, в основу к-рого, по М., положены "твердые начала религии, охраняющие его от всех уклонений", наша философия так сроднилась с религией, что привыкла и мыслить в ее духе, выражаться ее языком, находя своих представителей в кругу лиц, изучающих истины ума наравне с догматами Откровения. "Семена ложных мудрований" если и были заносимы к нам, то никогда не могли привиться к нашей благодатной почве, к-рая "так проникнута духом евангельского учения, что не может принимать в себя ничего такого, что несогласно с началами нравственности и религии, на которых незыблемо держится благоденствие России". Но если кто-то скажет, что потому-то у нас не было и нет философии, то М. на это дает следующий ответ: "Не было, нет и – скажем более к чести русского народа – никогда не будет у нас того суетного мудрования, которое в буйном стремлении к мечтательному всезнанию ниспровергает все священное и заветное; но была, есть и будет та истинная мудрость, которая, не выходя из границ ума, всегда готова преклониться пред верою там, где самою природою положен предел умственным изысканиям". Все это, по мнению М., соответствует духу рус. народа, воспитанного на традиционных началах "православия, законности и порядка".

Соч.: Опыт постепенного развития главных действий мышления, как руководство для первоначального преподавания логики. Одесса, 1847; Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемый в связи с системами других германских философов. Одесса, 1850; Руководство к начальному изучению логики. Одесса, 1874.

В. В. Ванчугов

МЛАДОРОССЫ – одно из течений рус. эмиграции (оформилось в 1923 г. в Мюнхене, самораспустилось в 1939 г. в Париже), соединившее в себе нек-рые элементы сменовеховства (национал-большевизм) и евразийства на платформе признания свершившейся революции. Центры М. -традиционные места проживания эмигрантов: Берлин, Прага, Париж, где выпускался ежемесячный журн. "Младоросс" (1931–1932), газ. "Младоросская искра" (1931–1939), вышел ряд сборников. Организационно "Союз младороссов" включал представителей относительно молодого поколения эмигрантов: А. Л. Казем-Бека (лидер движения), Н. Арсеньева, Г. Бутакова, К. Елита-Вельчковского, С. Зеньковского, А. Львова, С. Оболенского. Обзор осн. публикаций "Младоросса" свидетельствует о вторичности мн. идей участников движения, но в них содержатся оригинальные положения, определившие его лицо. Ядро политической философии М. - идея социальной монархии, неомонархизм как союз Советов и царя в форме органического государства (в духе О. Шпенглера, О. Шпанна), способного якобы обеспечить социальную справедливость. Казем-Бек обосновал идею пореволюционного монархизма как естественного порядка для России – без нарушения уже созданных органов власти (Младоросс. 1931. № 1). Он определял социалистическую революцию как национальную по своему характеру, а поскольку рус. народ склонен к автократическому правлению, то и как неомонархическую (Там же. № 4). Постоянные темы последующих публикаций – агония либерального демократизма и сопутствующего ему парламентаризма на Западе, обличение сталинской плутократии, контуры органического государства в форме социальной монархии. Социально-экономическая платформа М. включала апологию индустриализации как пути к национальному возрождению; говорилось, в частности, что "подлинный хозрасчет будет осуществлять не социализм, а монархия" (Младоросс. 1932. № 1. С. 13). Советы как надклассовую организацию управления Казем-Бек считал соответствующими национальным задачам. "Вся страна теперь – один класс… Победа национальной реальности над классовой мистикой и будет решающей победой Русской национальной революции" (Младоросс. 1931. № 14. С. 1). Сталинское государство плутократично по своей природе, ибо извращает идею власти Советов, дать ее полное выражение может только монархия. Казем-Бек доказывал, что крестьянство является основой неомонархического движения, поэтому и следует

повернуться лицом к деревне, но не так, как это происходило в нач. 30-х гг. Взгляды М. подвергались критике со стороны практически всех направлений эмигрантской мысли. В свою очередь и М. критиковали не только социалистов, но и умеренно буржуазные партии (особенно яростно кадетов) и монархистов. Относительно же евразийства они отмечали, что это течение родилось в оскорбленном самолюбии рус. интеллигента, нарядившегося в бухарский халат, но не могущего спрятать его красной подкладки. Со сменовеховцами их роднило признание факта революции, необходимости процессов индустриализации, но если первые делали ставку на постепенное в чем-то интернациональное "обуржуазивание" страны – по логике ее тогдашнего экономического развития, – то М., принимая во внимание преобладание крестьянства и монархического начала в нем, скорее выступали за сотрудничество классов в рамках национальных основ и под эгидой принципов неомонархизма. М. упрекали в близости к фашизму и в апологии советизма. После войны лидер М. Казем-Бек вернулся в СССР и работал в "Журнале Московской патриархии". Он отказался от принципов монархизма, выступал с публикациями в сер. 50-х гг. в "Правде", по радио. Нек-рые идеи М. находят отражение в совр. дискуссиях о судьбе монархизма в России.

Л и т.: К новой России: Сб. статей. Париж, 1934;А" азы: м-?"г А. Л. Россия, малороссы и эмиграция. Париж, 1935.

Э. Г. Лаврик

МОЛОДЦОВ Василий Сергеевич (20.12.1899 (1.01.1900), Москва – 30.09.1985, Москва) – специалист по онтологии и социальной философии. Участник Гражданской войны. В 1927 г. окончил физико-математический ф-т МГУ. В 1930–1933 гг. обучался в Коммунистическом ун-те преподавателей общественных наук; в 1934–1935 гг. – аспирант Московского Ин-та истории, философии и литературы (МИФЛИ), в 1935–1937 гг. – слушатель Ин-та красной профессуры. Вел педагогическую работу в качестве преподавателя философии в МГУ и др. высших учебных заведениях Москвы. В 1940 г. – директор Госполитиздата. Во время Великой Отечественной войны – редактор Сов информбюро; в 1946–1953 гг. работал преподавателем кафедры философии Высшей партийной школы при ЦК ВКП(б). В 1952–1968 гг. – декан философского ф-та МГУ. М. - один из организаторов создания на базе философского ф-та МГУ 8-томной серии книг по теории диалектики. В 1953–1968 гг. – член редкол. журн. "Вопросы философии". Более десяти лет М. был главным редактором журн. "Вестник МГУ. Сер. Философия" и до последних дней жизни оставался членом редкол. этого журнала.

С о ч.: Диалектика и метафизика // Большевик. 1939. № 2; Марксистская диалектика как наука. М., 1951; Марксистская диалектика о взаимосвязи и взаимообусловленности явлений в природе и обществе. М., 1953; Об ошибках в понимании предмета диалектического материализма // Вопросы философии. 1956. № 1; Диалектика превращения возможности в действительность. М., 1958; Объективность противоречий и их роль в развитии общества // Проблемы противоречия в диалектической логике. М., 1967.

А. Д. Косичев

МОРОЗОВ Николай Александрович (25.06(7.07). 1854, с. Борок Ярославская губ. – 30.07.1946, там же) – революционный народник, ученый, писатель, член исполкома "Народной воли", участник покушений на Александра II. М. провел в одиночке Шлиссельбургской крепости 22 года. После Октября 1917 г. – почетный академик (по предложению Ленина, выдавшего М. охранную грамоту на имение). Как общественный деятель сформировался под влиянием "русского социализма", ценил труды Прудона и Чернышевского (у последнего выделял политэкономию трудящихся и теорию разумного эгоизма). Под влиянием заговорщического социализма Ткачева М. в статье "Русское террористическое движение" (опубликована в эмигрантской газ. "Общее дело", 1880) изложил концепцию террористической революции. Он утверждал, что "внутренние причины революций вечно одни и те же" – ухудшение положения масс и взрыв их недовольства. Вместе с тем революции неодинаковы, своеобразны. Своеобразие рус. революции происходит из отсталости патриархального крестьянства, незначительности городского пролетариата и наличия активной интеллигенции, готовой "подтолкнуть историю", сводя счеты с реакционным правительством и продажной бюрократией. Интеллигентское революционное меньшинство, "сильное и страшное своей энергией и неуловимостью", обретает в террористической

революции, "самой справедливой из всех форм революций", рычаг для социального переворота. Она более гуманна, нежели "массовая революция, где гибнет много людей", и требует меньше "личных сил". Террор, включая индивидуальный, по М., это месть "за поруганное человеческое достоинство" и одновременно "действие самозащиты партии". Он считал, что "3–4 удачных и быстро идущих одно за другим цареубийств" развяжут J социальную революцию, а в перспективе откроют "широкую дорогу для социалистической деятельности в Рос-I сии". В Шлиссельбурге и после революции 1905 г. М. об-] ратился к изучению истории философии, науки, религии и христианства. Он резко критиковал религиозное миросозерцание, мн. события "Священной истории" (Ветхого и Нового Заветов) связывал с космическими процессами, уточняя их на основе данных древн. источников о затмениях Солнца, Луны, движении комет и метеоритов, зем-! летрясений. Считал, что начало христианства было стихийно-демократическим, а его первичной формой выступал "монашеский коммунизм", затем оно выродилось, ибо приспособилось к интересам власти. Православие, I поМ., всегда "оставалось вне жизни" и потому еще "ниже I критики", чем самодержавие. Возникновение и развитие ' философии М. усматривал в ее антропологической природе и связывал с решением вопроса: "Как произошел человек и все его окружающее?" В общих проблемах науки примыкал к механистическому материализму, считая, что "первоначальные силы природы немногочисленны" и объясняются на основе законов механики. Диалектика представлялась М. методом абстрактной философии, а не конкретных наук, к-рые не обязаны ей ни одним своим открытием. В вопросах общественной теории придерживался своей версии "эволюционной социологии". Личность, по его мнению, имеет приоритет перед "абстракцией общества", поэтому в основе социологии лежит психология. Эволюция психики человека есть причина его социальной эволюции. Человек стремится к свободе, и его деятельность, фиксируемую в исторических событиях, следует рассматривать в первую очередь с т. зр. эволюционной справедливости, нравственной ценности. Что касается таких факторов, как классы и классовая борьба, то они, по мнению М., преходящи, играют лишь роль средств достижения лучшей жизни для будущих поколений.

Соч.: Литературная злоба дня // Отечественные записки. 1877. № 1; Русское террористическое движение // Общее дело. Женева, 1880; Откровение в грозе и буре. История возникновения Апокалипсиса. М., 1907; Христос. Небесные вехи земной истории человечества. М., 1927; Повести моей жизни. М., 1917–1918. Т. 1–4.

Л и т.: КуковскаяЛ. Н. Н. А. Морозов. М., 1912; Морозова К. Н. А. Морозов. М.-Л., 1944.

В. А. Малинин

"МОСКВА – ТРЕТИЙ РИМ" – учение, в к-ром идея Рима как центра христианского мира связывалась с эсхатологической идеей странствующего царства, удерживающего приход антихриста, а также бытовавшей в Европе после падения Зап. Римской империи идеей передачи имперской власти. Историческим прологом его появления было взятие турками в 1453 г. Константинополя, столицы Вост. Римской империи, названной уже в постановлениях II Вселенского (Константинопольского) собора "новым Римом", и возвышение московского князя вследствие присоединения к его княжеству новых земель (Новгорода и Пскова). На него оказали также влияние ожидания конца света на исходе седьмого тысячелетия от сотворения мира (1492). Впервые идея о преемственности христианского царства высказывалась в изложении пасхалии "на ось-мую тысящу лет" митрополита Зосимы (1492), затем – в посланиях старца Спасо-Елеазарова монастыря Филофея: к Василию III (ок. 1514–1521), к дьяку Михаилу (Мисюрю) Мунехину (1527–1528), Ивану IVГрозному (ок. 1542). Идея преемства царства восходит к ветхозаветной книге пророка Даниила (истолкование сна Навуходоносора и видения истукана: Дан. 2, 31–45). Согласно Ипполиту Римскому, истукан символизирует четыре царства, последовательно сменявшие друг друга в мировой истории: вавилонское, мидо-персидское, эллино-македонское и римское. С падением римского царства должен явиться антихрист. Тема странствующего царства – царство или град находится в странствии и скитании до тех пор, пока не придет час бежать в пустыню, – встречается и в византийской литературе. В историософской концепции Филофея установление христианского царства в Москве является третьей и последней попыткой создать земной православный град и задержать пришествие антихриста."…Храни и внимай, благочестивый царь, – обращается он к Василию III, – тому, что все христианские царства сошлись в одно твое, что два Рима

пали, а третий стоит, четвертому же не бывать. И твое христианское царство другим не сменится, по слову великого Богослова, а для христианской церкви сбудется блаженного Давида слово: "Вот покой мой во веки веков, здесь поселюсь, как пожелал я того". Мысль об отвержении Византии раскрывается Филофеем постепенно: в послании к Василию III он просто констатирует факт падения Константинополя, в послании к Мунехину по поводу звездочетцев и латинян видит причину его падения в измене греков православной вере, а в послании к Ивану IV падение второго Рима представляется полным и бесповоротным вследствие его соединения с лат. верой (Флорентийская уния 1439 г.). Помимо эсхатологического, учение "М. - т. Р." содержит мессианический аспект, выражающийся в идее смены богоизбранности народов, отвержения одного и призвания другого народа как оплота христианства. Филофей развивает этот мотив, прозвучавший в "Слове о законе и благодати" митрополита Илариона. Со временем это учение превратилась в идеологическое подкрепление самодержавной власти московского царя, созидающего новый Рим взамен прежнего, а отнюдь не продолжающего традиции второго Рима. Именно в таком ключе оно интерпретировалось Данилевским, Катковым, А. А. Киреевым, Тихомировым. Его отзвуки были в кантате П. И. Чайковского "Москва" на слова А. Н. Майкова, написанной для торжеств по поводу коронации Александра III. О его эсхатологическом смысле напоминает В. С. Соловьев в стихотворении "Панмонголизм" (1894): "И третий Рим лежит во прахе, / А уж четвертому не быть".

Лит.: Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984; Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901; Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая // Новый мир. 1988. № 7;Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII вв. М., 1990; Прот. Мейендорф И. Византия и Московская Русь. Париж, 1990; Плюханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. Спб., 1995; Синицына Н. В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998,

А. П. Козырев

МОСКОВСКОЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО

(МПО) – Психологическое общество при Императорском Московском ун-те (1885–1922). Создано по инициативе проф. ун-та Троицкого. Он же был первым председателем МПО (до 1887 г.), затем его сменил Грот. В "доме Лопатиных" собиралась группа философов: Лопатин, В. С. Соловьев, С. Н. и Е. Н. Трубецкие, Грот. Благодаря их участию в МПО стали преобладать философы. В этот период МПО становится одним из центров культурной жизни Москвы. С 1888 г. начинают выходить "Труды МПО" и "Издания МПО". В основном это переводы Спинозы, Лейбница, Канта, К. Фишера, Э. Кэрда, Вундта, Паульсе-на, Геффдинга. Издавались и сб. статей членов МПО: "О свободе воли" (1889) и др. С 1889 г. под ред. Грота начинает выходить журн. "Вопросы философии и психологии". На титульном листе значилось: "При участии Московского психологического общества". Издателем журн. был

А. А. Абрикосов, передавший его в 1893 г. в собственность МПО. Членами МПО были почти все известные тогда философы, психологи и психиатры России, а также математики Бугаев, Н. А. Васильев, И. И. Жегалкин, Б. К. Млод-зеевский, Некрасов, ученые-естественники В. И. Вернадский, Н. Е. Жуковский, Тимирязев, Умов, историки Ключевский, Д. М. Петрушевский, И. В. Цветаев, Милюков ("магистр русской истории"), юристы А. Ф. Кони, С. А. Муромцев, Ф. Н. Плевако, историки литературы А. Н. Веселовский, М. Н. Розанов, В. Ф. Саводник, Н. И. Сторо-женко, проф. Московской духовной академии А. И. Введенский, П. П. Соколов, А. А. Спасский, П. В. Тихомиров, И. В. Попов, писатели П. Д. Боборыкин, В. И. Иванов,

В. И. Немирович-Данченко, Толстой, А. И. Эртель, М. К. Морозова. Были и иностранные члены: В. Виндель-банд, В. Вундт, Э. Гартман, Г. Гельмгольц, Г. Геффдинг, У. Джемс, Э. Дюбуа-Реймон, Х. Зигварт, Т. Рибо, LLL Рише, Г. Спенсер, Э. Целлер и др. (в 1914 г., после начала войны, по распоряжению министра народного просвещения из МПО были исключены германские подданные). С 1899 г. председателем МПО становится Лопатин. С нач. XX в, деятельность МПО ослабевает в связи со смертью его активных членов: Троицкого (1899), Грота (1899), В. С. Соловьева (1900), С. С. Корсакова (1900), А. А. Токарского (1901),

С. Н. Трубецкого (1905). На этот процесс повлияло также увлечение членов об-ва политикой. Но после 1907 г. деятельность МПО постепенно активизируется. В эти годы МПО сосуществует с вновь возникшими религиозно-философскими обществами: с Религиозно-философским об-вом памяти Вл. Соловьева (с 1905 г.) и с Кружком ищущих христианского просвещения (с 1908 г.), к-рые сосредоточили внимание на религиозно-философской проблематике. После смерти Лопатина в 1920 г. председате-і лем МПО становится И. А. Ильин. Знаменательно, что на последнем заседании МПО в 1922 г. под председательством Ильина Лосев читал доклад "Эйдос и идея у Платона". После закрытия МПО мн. философы – члены МПО эмигрировали добровольно или были высланы в 1922 г. Большинство оставшихся – репрессировано. Протоколы заседаний и списки членов МПО печатались в журн. "Вопросы философии и психологии".

Лит.: Виноградов Н. Д. Краткий исторический очерк деятельности Московского Психологического общества за 25 лет// Вопросы философии и психологии. 1910. № 103; Деятельность Психологического Общества при Московском университете за последние 4 года (1918–1922) // Мысль. Пг., 1922. № 3.

С. М. Половинкин

МОЧУЛЬСКИЙ Константин Васильевич (28.01(9.02). 1892, Одесса – 21.03.1948, Камбо, Франция) – литературовед, философ. Род. в семье проф. Новороссийского (Одесского) ун-та В. Н. Мочульского, автора исследования о рус. духовных стихах. Окончил в 1914 г. Петербургский ун-т по романо-германскому отд. историко-филологического ф-та. В 1916 г. был избран приват-доцентом Петроградского ун-та. В 1918 г. состоял доцентом Новороссийского (Одесского) ун-та. В 1920 г. эмигрировал в Болгарию, где до нач. 1922 г. был штатным доцентом Софийского ун-та. В 1922 г. переехал в Париж. Преподавал на рус. курсах в Сорбонне, где читал с 1924 по 1941 г. циклы лекций по истории рус. литературы и рус. мысли XIX и XX вв. С 1934 г. преподавал в Свято-Сергиевском богословском православном ин-те историю западноевропейских литератур, а в последние годы жизни – историю зап. церкви, лат. и славянский языки. В сер. 30-х гг. вступил в Братство Св. Софии, созданное по инициативе Карташева, Булгакова, Г. Н. Трубецкого, Н. О. Лосского, П. Б. Струве, Новго-родцева в Праге и в Париже в 1924–1925 гг. Испытал глубокое влияние Булгакова, оказался весьма восприимчивым к софиологической проблематике. В кн. "Владимир Соловьев. Жизнь и учение" (Париж, 1936) считаетсоф" ологию "живым сердцем всего богословствования Соловьева, систематической основой его веры и жизни" и резко отрицательно относится к теократическому периоду творчества Соловьева. В 1935 г. М. входит в созданное матерью Марией (Скобцовой) объединение "Православное дело", возникшее в недрах РСХД для социального христианского служения – организации "социальной работы" в больницах, столовых, общежитиях, воскресно-четверговых школах, избирается заместителем председательницы. После войны это объединение упрекали за просоветскую ориентацию. М. - автор ряда исследований о рус. писателях XIX–XX вв. Их отличает глубина, обстоятельность, умение тонко передать особенности художественного мышления того или иного писателя. По отзыву епископа Кассиана (С. С. Безобразова), "у него было сердце нежное до хрупкости и исключительный дар любви. Ловкие люди умели его эксплуатировать, и он часто был неспособен оказать отпор… Чарующая тонкость его духовного облика – не нашей эпохи. Она относится к тому же наследию духа и в наше время грубой силы звучит каким-то анахронизмом. Но в этих анахронизмах светит вечная правда. Разрывая рамки времени, она вторгается в нашу жизнь как благое упование и залог спасения".

Соч.: Духовный путь Гоголя. Париж, 1934 (2-е изд. – Париж, 1976); Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1936 (2-е изд. – Париж, 1951); Великие русские писатели XIX в. Париж. 1939; Достоевский. Жизнь и творчество. Париж, 1947 (2-е изд. – Париж, 1980); Александр Блок. Париж, 1948; Андрей Белый. Париж, 1955; Валерий Брюсов. Париж, 1962; Гоголь. Соловьев. Достоевский / Сост. и послесл. В. М. Толмачева. М., 1995; А. Блок. А. Белый. В. Брюсов / Сост. и пре-дисл. В. Крейда. М., 1997. Л и т.: Еп. Кассиан (Безобразов). Родословие духа (Памяти К. В. М.) // Православная мысль. 1949. № 7; Митр. Евлогий I (Георгиевский). Путь моей жизни. Париж, 1947 (2-е изд. – М., 1994); Яновский В. С. Поля Елисейские. Книга памяти. Нью-Йорк, 1983 (2-е изд. – Спб., 1993); Толмачев В. М. В ожидании I возвращения: О жизни и творчестве К. Мочульского // Мо-1 чульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995.

А. П. Козырев

МУРАВЬЕВ Валериан Николаевич (28.02.1885, Петербург -1930, Нарым) — философ, публицист, представитель рус. космизма. До революции служил по дипломатической части, сотрудничал в журн. "Русская мысль". После Февральской революции 1917 г. — начальник политического кабинета МИД. Октябрьскую революцию вначале не принял, выступив с резкой критикой большевизма (ст. "Рев племени" в сб. "Из гчубины" (1918), однако вскоре переосмыслил свое отношение к созидавшемуся новому строю. Будучи апологетом идеи "Третьего Рима, т. е. всемирного государства на теократической основе", рассматривал социализм как неполную и ущербную попытку воплотить теократические чаяния и на этой почве считал возможным примирение с советской властью, при сохранении надежд на ее будущее перерождение. После революции участвовал в работе Вольфилы, преподавал в Ин-те живого слова, в 1926–1928 гг. работал в Центральном ин-те труда. Будучи приверженцем идей Федорова, активно сотрудничал с Горским и Сетницким, занимался проблемами трудоведения, представлял человеческий труд не только как политэкономическую, но и как онтологическую категорию, начало сознательно-творческой космизации бытия. В кн. "Овладение временем как основная задача организации труда" (М., 1924) предложил концепцию времени на основе теории множеств Г. Кантора. Мир состоит из множественностей, каждая из к-рых представляет собой свою множественность элементов. Время — показатель динамики множеств. А значит, оно обратимо, и борьба с ним может идти через возобновление той комбинации элементов вещей и существ, к-рая имела место до их гибели, исчезновения. Целенаправленная деятельность человека в мире — деятельность "времяобразующая". Человеческая история движется в направлении расширения власти над временем, идет к полному овладению и управлению им. М. развивал представление о культуре как начале организации, противостоящей "слепому действию природных сил, ведущих к бесформенному состоянию или небытию", как творчески-преобразующей деятельности человека в мире и выделял, исходя из этого, 2 осн. типа культуры. Символическая культура представляет собой творчество идеальных образцов, как бы "второй действительности", неподвластной силам тления и смерти (искусство) — здесь исследуются пути, рождаются проекты и планы пересоздания жизни (философия и наука). К др. типу — культуры реальной — М. отнес "те виды деятельности, к-рые реально, а не только в мысли и в воображении изменяют окружающий нас мир. Это экономика, производство, земледелие, техника, медицина, евгеника, практическая биология, педагогика и т. п.". По убеждению мыслителя, в истории человеческой цивилизации эти 2 типа культуры оказались разорваны и разобщены, однако в "новой культуре будущего", уже сознательно поставляющей перед собой задачу регуляции, деятельность "теоретически-символическая" и деятельность реально-трудовая должны соединиться, ведя ко всецелому преображению мира и человека. В синтетической культуре, стремящейся к победе над пространством и временем, установлению "космократии и пантократии" человеческого рода, важную роль, по мысли М., будут играть те направления прикладной науки, к-рые связаны с "вопросом о биологическом совершенствовании человека", о "преобразовании и обновлении" его физической природы. В будущем именно они дадут начало "особому искусству, связанному с усовершенствованной антропологией, — антропотехнике или даже антропоургии". Такое искусство сможет активно использовать достижения медицины, химии, генетики в творческом преображении телесного состава человека. М. говорит о возможности для человечества созидать новую жизнь, участвовать в явлении в мир чувствующих, мыслящих существ уже не путем "бессознательного рождения", а усилием коллективного, "соборного" творчества. М. - автор утопического романа "Остров Буян" и философской мистерии "Софья и Китоврас" (1926–1928). Мистерия, написанная в форме платоновского диалога, впитавшая в себя стилевые искания В. И. Иванова в области теории драмы, захватывала самые широкие смысловые пласты: история и эсхатология, вопрос о нравственных и духовных основах социального действия и строительства, об интеллигенции и народе, о судьбах христианства и церкви в мире, о вере и науке, о путях и целях культуры, о богочеловече-стве, о софийности мира.

С о ч.: Овладение временем. Избр. филос. и публицист, произв. М., 1998; Всеобщая производительная математика // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 190–210.

Лит.: Аксенов Г. П. Времявластие: (О Валериане Муравьеве и его философии) // Вопросы философии. 1992. № 1; Он же. Время не властно над именем // Библиография. 1993. № 1; Макаров В. Г. В. Н. Муравьев. Очеловеченное время

// Вопросы философии. 2002. № 4,Hagemeister M. Nikolaj Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung. Miinchen, 1989. S. 318–341.

А. Г. Гачева

МУРАВЬЕВ Никита Михайлович (9(20).09.1795, Петербург -28.04(10.05). 1843, с. Урик Иркутского окр. Иркутской губ.) – декабрист, теоретик конституционализма. По окончании Московского ун-та М. был определен (1812) на службу в Министерство юстиции. Участник заграничных военных походов 1813–1814 гг., дослужился до капитана (1825). Один из основателей "Союза спасения", член "Союза благоденствия", член Верховной думы и глава "Северного общества" декабристов. Осужден правительством к лишению чинов и дворянства и к ссылке в каторжные работы на 20 лет (в 1832 г. срок был сокращен до 10 лет). Осн. теоретический труд – три проекта Конституции, свидетельствующие об эволюции его социально-политических воззрений (3-й проект был написан им уже после ареста, в 1826 г.). Исходя из принципов естественного права и конституционализма, уже в преамбуле первого варианта проекта конституции М. заявлял: "Нельзя допустить основанием правительства произвол одного человека, невозможно согласиться, чтобы все права находились на одной стороне, а все обязанности на другой. Слепое повиновение может быть основано только на страхе и недостойно ни разумного повелителя, ни разумных исполнителей. Ставя себя выше законов, государи забыли, что они в таком случае вне закона, – вне человечества!" Главным субъектом общественно-исторической жизни и установления законов должен быть народ: "Источник верховной власти есть народ, которому принадлежит исключительное право делать основные постановления для самого себя". Одна из центральных идей М. - наделение крестьян землей после упразднения крепостного права. Частная собственность признается "священной" и неприкосновенной. Развивая идеи разделения властей и федеративного устройства государства, М. мыслил в качестве высшего представительного органа Народное вече, состоящее из двух палат: Палаты народных представителей и Верховной думы, представляющей регионы страны. Император получал статус "верховного чиновника правительства" и должен был отчитываться перед палатами. Суд признавался независимым. Большое внимание уделялось правам и свободам граждан. "Свобода, – писал М., - заключается вовсе не в том, чтобы иметь возможность совершать все дозволенное законами, как полагал Монтескье, а в том, чтобы иметь законы, соответствующие неотчуждаемому праву человека на развитие его естественного капитала, т. е. совокупности его физических и моральных сил. Всякий иной закон есть злоупотребление, основанное на силе…" В проектах устанавливалось, что "все русские равны перед законом", они имеют право "излагать свои мысли и чувства невозбранно и сообщать оные посредством печати своим соотечественникам"; заявлялась незыблемость принципов: "нет преступления, нет наказания без закона" и "закон обратной силы не имеет". Предполагалось уничтожение сословий, рекрутчины и военных поселений.

С о ч.: Проект Конституции… // Избр. социально-политические и филос. произв. декабристов. М., 1951. Т. 1. С. 293–343 Дело Муравьева…// Восстание декабристов. М.; Л., 1925. Т. 1 Никита Муравьев: Письма декабриста. 1813–1826 гг. М., 2001

Лит.: Струве П. Муравьев и Пестель // Новое время. 1993 № 51; Дружинин Н. М. Декабрист Никита Муравьев. М., 1933: Волк С. С. Исторические взгляды декабристов. М.; Л., 1958 Габов Г. И. Общественно-политические и философские взгля ды декабристов. М., 1954; Нечкина М. В. Движение декабристов. М., 1955. Т. 1–2; Яхин Р. Х. Политические и правовые взгляды декабристов Северного общества. Казань, 1964; Егоров С. А. Политические и правовые взгляды декабриста Никиты Муравьева. М., 1974.

В. И. Коваченко

МУРАТОВ Павел Павлович (19.02(3.03). 1881, Бобров Воронежской губ. -5.10.1950, поместье У айтчёрч-Хаус, графство Уотерфорд, Ирландия) – писатель, публицист, культуролог. Окончил петербургский Институт путей сообщения (1903). Переехав в Москву, служил в библиотеке Московского ун-та помощником, затем хранителем отдела изящных искусств и классических древностей Румянцевского музея. Печатался с 1906 г. в газ. "Утро России", журн. "Заря", "Старые годы", "Золотое руно", "Аполлон", "Весы" как художественный критик. По эстетическим пристрастиям М. – "классик"; от

увлечения постимпрессионизмом ему передался вкус к распознаванию предвечных форм, оценка пластических возможностей фактуры, но не в отвлеченном плане, а применительно к "теплому", "живому". Главной сферой интересов М. стало итал. искусство: кн. очерков "Образы Италии" (М., 1911–1912. Т. 1–2), принесшая автору широкое признание, сделала Италию для рус. символизма мифом и перекрестком культурного смысла. Сила классического итал. искусства обусловлена, по М., синтезом античных и христианских начал, "природной латинской религией", символической активностью, не столько порожденной христианством, сколько освобожденной им и "направленной к цели". Параллельно с изучением итал. искусства у М. обостряется интерес к иконописи. Он принимает участие в организации выставки рус. старины (1913), становится одним из пионеров расчистки икон в Кремлевских соборах, предлагает принципы накопления и систематизации иконографического материала (Древнерусская живопись. М., 1914); написал 4 из 5 вып., посвященных допетровской иконописи, 6 тома изданной И. Э. Грабарем "Истории русской живописи" (М., 1913). Трактуя икону преимущественно эстетически, М. видит в ней единство зап. и вост. начал, а также проявление высшего художественного аристократизма. С нач. 1914 г. М. - редактор журн. "София", затем призывается в действующую армию. Революцию встретил в Севастополе, по возвращении в Москву избирается в президиум Комитета по охране художественных и научных сокровищ России (1918), сотрудничает в антибольшевистских журналах ("Народоправство" и др.). В 1922 г. выехал в командировку за рубеж, откуда не вернулся. Жил в Германии, с 1924 г. – в Риме, с 1927 г. – в Париже. Печатался в осн. органах эмиграции: "Последние новости", "Звено", "Воля России", "Русская мысль", "Современные записки" и др. В Германии опубликовал роман "Эгерия" (1922), во Франции трагикомедии "Приключения Дафниса и Хлои" (1926), "Мавритания" (1927). В 1924 г. изд-во Гржебина выпустило окончательную 3-томную редакцию "Образов Италии". С 1927 г. М. вошел в число сотрудников парижской газ. "Возрождение", занялся политической журналистикой. Резкое неприятие левого крыла эмиграции вызвала его неподписанная ст. "О дедушках и бабушках русской революции" (1931). Перед 2-й мировой войной М. переехал в Англию, последняя работа "Русские военные кампании 1944–1945" (1946) написана им в соавторстве с дублинским коллекционером У. Э. Алленом. М. явился воплощением "эстетизма 1910 года" (Г. В. Иванов). Он мало внимателен к религиозной проблематике, рассматривает русскую идею в контексте общезап. опыта. Революция, по его мнению, отбросила Россию в Азию. Н. Н. Берберова назвала италофильски окрашенный символизм М. "не декадентским, вечным". В цикле эссе ("Анти-искусство", 1924; "Искусство и народ", 1924; "Кинематограф", 1925) главной темой М. становится возможность преодоления кризиса культуры. Новую культурологическую ситуацию он называет "пост-Европой" и оценивает ее в плане конфликта между "человеком органическим" и "человеком механическим", искусством и "антиискусством". Корень кризиса культуры – в утрате искусством чувства "пейзажа" как связующего звена между "рукой" художника и его интеллектом. Критицизм новейших форм художнического самовыражения (экспрессионизм, сюрреализм, театр Мейерхольда) не в состоянии соответствовать душе "народного человека", приведенного в состояние варварства индустриализмом XIX в. Специализация искусства – следствие триумфа науки, или "тирана естества", к-рый форсирует силы природы, добывая энергии I н скорости, делающие нереальными параметры данного человеку в его физических ощущениях мира. Уничтожение пластического ("статического") образа, или "выпадение из пейзажа", привело к торжеству в искусстве механических форм знания, неспособных внушать эстетическое наслаждение. По мнению М., ситуация "механического абсурда" парадоксальна. С позиций эстетизма "пост-Европу", памятуя о классическом искусстве, следует ненавидеть; в плане же кипения беспредметной интеллектуальности – отчасти приветствовать. Однако игра интеллекта все же аморальна: перестройка культуры на механический лад неизбежно убивает в творце "народное", ремесленническое начало, притупляет эмоциональность. Оценивая перспективу развития искусства, М. не пессимистичен: параллельно с "анти-искусст-вом" как следствием индустриализма существуют, пусть и в искаженном виде, пласты культуры, способные возродить органические формы творчества. Кинематограф, детективы общедоступны и, несмотря на значительную тривиальность и пошлость, являются вопреки всему способом удовлетворения стихийной эстетической потребности народа. Подобно Г. К. Честертону (эссе "В защиту детективной литературы", 1901), М. склонен видеть в массовой культуре (кинематографе) проявление тяги к морализму и "порядку", а также протест против автоматизма и "хаоса" цивилизации, к-рые внушает элитарное искусство.

Соч.: Образы Италии. М., 1994; Искусство и народ // Литература русского

зарубежья: Антология. М., 1990. Т. 1, кн. 1. С. 377–390.

Л и т.: Зайцев Б. Далекое. Вашингтон, 1965. С. 89–99; Из истории сотрудничества П. П. Муратова с издательством К. Ф. Некрасова (Публ. И. В. Вагановой) // Лица. М.; Спб., 1993. Вып. 3. С. 155–265; Толмачев В. М. Образ красоты // Муратов П. П. Образы Италии. М., 1994.

В. М. Толмачев

МЫСЛИВЧЕНКО Александр Григорьевич (23.09.1924, г. Сумы, Украина) – специалист по истории зарубежной и отечественной философии, философской антропологии и политической философии. Д-р философских наук, проф. Участник Великой Отечественной войны. Окончил МГИМО (1951). С 1958 г. работает в Ин-те философии АН СССР (затем РАН), с 1973 по 1990 г. – зав. сектором, ныне – ведущий научный сотрудник. Одновременно с 1973 по 2004 г. вел педагогическую работу в качестве проф. философского ф-та МГУ. Докторская диссертация М. посвящена истории философии в Швеции (1969). Отв. редактор и автор ряда коллективных трудов, в т. ч. монографического исследования "Современная марксистско-ленинская философия в зарубежных странах" (1984). М. выступил зачинателем исследований истории философии в странах Сев. Европы – Швеции, Дании, Норвегии и Финляндии. В кн. "Философская мысль в Швеции" (1972) он пришел к выводу, что взгляды основателей Упсальской школы, являвшие собой раннюю, еще неразвитую форму логического позитивизма, предвосхитили на 15–20 лет нек-рые идеи Венского кружка. Ввел в научный оборот понятие "историко-философское страноведение", предметом к-рого является анализ развития философской мысли в контексте духовной культуры отдельных стран. Одним из первых начал исследование этапов и тенденций развития философской мысли в советской и постсоветской России. В коллективных трудах "Русская философия. Словарь"

(М., 1995), "История русской философии" (М., 2001) и др. он, проанализировав достижения ученых 60-90-х гг. XX в. в исследованиях по теории познания, философии науки, философской антропологии и др., показал неправомерность негативистских попыток изобразить весь советский период как "подавление философии". В работах "Человек как предмет философского познания" (1972. Пер. на япон. яз. 1977, болгар. 1977), "Человек как особая форма бытия" (в кн. "Философия". М., 2005) и др. М., подчеркнув недостаточность методологии междисциплинарного "комплексного" подхода в системе человековедения, обосновал необходимость создания целостной концепции человека посредством анализа ключевых проблем, образующих категориальный каркас собственно философской концепции человека в структуре предмета философской антропологии. К таковым относятся: проблемы антропогенеза, природы, сущности и существования человека, соотношения в нем биологического и социального, внутренней свободы, деятельности и творчества, отчуждения, смысла жизни. Дал свою интерпретацию феномена внутренней свободы человека. В области политической философии М. проанализировал новейшие обновленческие тенденции в зап. социал-демократии и сделал вывод о зарождении в Зап. Европе нового типа социал-демократизма, ориентированного на конвергентную модель общественного развития (социал-либерализм). Он обрисовал перспективы европейской модели социального государства. Впервые исследовал генезис политического консерватизма особого, экзистенциального типа в европейской философии XIX–XX вв.

Соч.: Экзистенция и бытие – центральные категории немецкого экзистенциализма // Современный экзистенциализм. М., 1966; Датский философ о проблеме обобщения // Вопросы философии. 1967. № 7; Русско-немецкие связи (XV – первая половина XVIII в.) // История философии в СССР. М., 1968. Т. 1; Исследование истории философии в Скандинавских странах // Вопросы философии. 1969. № 8; Методологические проблемы историко-философского страноведения // Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки. М., 1970; Проблемы свободы в экзистенциализме // Философия марксизма и экзистенциализм. М., 1971; Диалектика сущности и существования человека // Философские науки. 1973. № 1; Проблема человека в марксистско-ленинской философии. М, 1973; Методологические проблемы исследования человека в философии // Вопросы философии. 1981. № 7; Идея создания целостной концепции человека // Человек в системе наук. М., 1989; Феномен внутренней свободы // О человеческом в человеке. М., 1991; Мятежный апостол свободы // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994; Философия и наука // История Дании: В 2 кн. М., 1996–1998; Экзистенциально-пер-соналистическая

философия Н. А. Бердяева // История русской философии. М., 2001; Философия в советской и постсоветской России // Философия. М., 2005; Западная социал-демократия: тенденции обновления и модернизации // Вопросы философии. 2001. № 11; Перспективы европейской модели социального государства // Там же. 2004. № 6; К вопросу о генезисе консерватизма экзистенциального типа // Там же. 2006. № 3; Формировавние экзистенциально-консервативного направления // Европейская политическая мысль в XIX в. М., 2007.

Л и т.: Tumarkina T. Disputation от svensk filiosofi. Doktorsavhandling av Alexander Myslivtjenko // Nyheter fran Sovjetunionen. Stockholm. 1969. N 22; Gemzell C.-A. Sovjetisk syn pa svensk idehistoria // Historisk Tidskrift. Stockholm, 1974, N 2; Haiko D. Sovietska monografia o dejinach filozofickeho myslenia vo Svedsku // Filozofia. Bratislava. 1972. N 6.

М. А. Маслин

Н

НАДЕЖДИН Николай Иванович (5(17). 10.1804, с. Нижний Белоомут Зарайского у. Рязанской губ. – 11(23).01.1856, Петербург) – литературный критик, журналист, философ, историк и этнограф. Представитель т. наз. рус. философской журналистики. По происхождению относился к духовному сословию, что обусловило общую направленность его образования: Рязанская семинария (1815–1820) и Московская духовная академия (1820–1824), учеба в к-рой завершилась написанием диссертации "Исследование ценности и выявление недостатков системы Вольфа, рассмотренной как в целом, так и в отдельных частях". Философскими учителями Н. в академии были Кутневич и Голубинский. В 1826–1827 гг. Н. был домашним учителем в аристократическом семействе Самариных (его воспитанник стал впоследствии известным славянофилом). Из академии Н. вынес знание мн. языков (евр., греч., лат., нем., фр., англ.), широкое знакомство с западноевропейскими философскими учениями (Кант, Фихте, Шеллинг). После защиты докторской диссертации "О происхождении, природе и судьбах поэзии, называемой романтической" Н. стал проф. по кафедре теории изящных искусств и археологии (истории искусств) Московского ун-та (1831–1836). Ему принадлежали введение в научный оборот терминов "псевдоклассический" и "псевдоромантический" и особая позиция в споре рус. классицизма и романтизма, претендующая на синтез этих двух т. зр. на искусство. Профессорская деятельность Н. по времени совпала с издательской и редакторской работой в журн. "Телескоп", с газетным приложением "Молва". После выхода октябрьского номера 1836 (№ 15) с "Философическим письмом" Чаадаева журнал был запрещен, а редактор сослан в Усть-Сысольск, а затем в Вологду. По окончании ссылки в 1838–1842 гг. Н. жил и работал в Одессе и Петербурге, занимаясь научной деятельностью в области истории, лингвистики и этнографии, в 1843–1856 гг. редактировал "Журнал Министерства народного просвещения". В своей философско-эстетической деятельности Н. начинал с платонизма, характерного для духовно-академического образования. В 1830 г. он публикует серию статей о Платоне: "Платон. Философ, оригинальный, систематический"; "Идеология по учению Платона"; "Метафизика Платонова" ("Вестник Европы", 1830. № 5, 11, 13, 14), в к-рых представляет мир как "творческую действительность всемощного Архитектора", а не как результат подражательного копирования первообразов. Отход от платонизма вылился в увлечение идеями раннего Шеллинга. В области философских симпатий Н. был близок к Велланскому, М. Г. Павлову, Галичу, Веневитинову, Одоевскому. Всех этих мыслителей объединял интерес к шеллингианской натурфилософии, все они в то или иное время преодолели свое шеллингианство и вышли за его рамки. У Н. этот процесс протекал двояко: натурфилософские построения сложились в систему религиозно-философских представлений, к-рые он называл "теософизмом", а взгляды нем. мыслителя на об-во и искусство сформировались в особую культурологическую концепцию, к-рая исходила из идеи двойственности природы человека – материальной и духовной. Материальная связывает нас с внешней природой, вовлекает в деятельность в физическом мире, а духовная является "свободным самоуслаждением духа своей внутренней полнотой". Историческими этапами развития культуры, согласно Н., были: первобытная нерасчлененность, односторонняя материальность античности, односторонняя духовность Средневековья, постепенный синтез этих двух начал (с XVI в.) и, наконец, окончательный синтез (XIX в.). Культурологическая концепция Н. включала в себя целый комплекс историософских идей. Философия истории была для него наукой об общих законах развития человечества, о специфике исторических форм бытия. В основе исторических закономерностей лежит, по его мнению, идея Бога как сугубо духовного начала,

провиденциализм. Такими закономерностями провиденциального характера являются: единство человеческого рода, развитие и совершенствование, законосообразность исторического развития, единство свободы и необходимости. Большую роль в исследовании философии истории играют, по Н., принцип единства исторического и логического, а также принцип единства анализа и синтеза (Телескоп. 1836. № 8. С. 615–618,628-629; № 11. С. 429). В таком подходе, несомненно, сказалось влияние взглядов Гегеля, что в целом проявилось у Н. в его интересе к проблемам логики, в своеобразной ассимиляции идей "Науки логики". Осознавая логику как важнейшую часть философии, а не как чисто формальную науку, Н. видел в ней основу постижения противоречивости мира и сознания. В основании самой логики лежат категории, к-рые, будучи пронизаны идеей тождества бытия и мышления, являются логическими законами, отраженными в сознании человека как законы и связи бытия. В русле культурологической концепции Н. находилась его эстетика. Система эстетических взглядов Н. выступала как синтез эстетики просветительского классицизма и шеллингианского романтизма. Эстетика строилась как наука, основанная на философии, и представляла собой не только совокупность закономерностей возникновения и развития существующего искусства, но и теорию искусства будущего. Искусство, по Н., должно быть "полным, светлым отражением народов, среди коих процветает", должно развиваться в национальной форме в связи с политической, научной и религиозной историей, в прямой зависимости от форм общественного устройства.

С о ч.: Литературная критика. Эстетика. М, 1972; О современном направлении изящных искусств; Лекции по археологии; Лекции по теории изящных искусств // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. М., 1974.

Лит.: Ростиславов Д. И. Записки о Надеждине // Русская старина. 1894. № 6; Козмин Н. К. Николай Иванович Надеждин: Жизнь и научно-литературная деятельность, 1804–1836. Спб., 1912; Жегалкина Е. П. Надеждин – критик Пушкина // Учен. зап. Московского педагогического ин-та им. Н. К. Крупской. М., 1958. Т. 166, вып. 4; Каменский З. А. Н. И. Надеждин. М., 1984.

Г. А. Ваганова

НАРОДНИЧЕСТВО – 1) общественное движение последней трети XIX – нач. XX в.; 2) особое явление рус. культуры; 3) идеология, составившая комплекс экономических, политических, социалистических, философско-социологических теорий самобытности рус. пути общественного развития. Н. прошло путь от кружков до сплоченных объединений революционных разночинцев ("Народная воля"), в XX в. воплотилось в наиболее массовую в России демократическую партию социалистов-революционеров, а также партию народных социалистов, сохранило свое влияние и после октября 1917 г. в деятельности анархистов и кооперативных движениях. Оно нашло отражение в произв. художественной литературы (Г. И.Успенский, П. В. Засодимский, Н. Е. Каронин, Н. Н. Златовратский, отчасти Толстой), в исторической, экономической, этнографической науке (В. И. Семевский, Щапов, Воронцов, Н. Ф. Даниельсон, И. А. Худяков, Д. А. Клеменц, В. Г. Богораз). Моральный пафос Н. с его теорией долга интеллигенции перед народом (Лавров) формировал осн. черты идейного облика рус. демократически настроенного образованного об-ва. Идейные источники Н. включают широкий круг произв. европейской (О. Конт, Г. Спенсер, Дж. С. Милль, П. Ж. Прудон, Л. Фейербах, Гегель, младогегельянство, И. Кант и др.) и рус. мысли (декабристы, Белинский, Герцен, Огарев, Чернышевский, Добролюбов, Писарев и др.). Особым теоретическим источником для Н. 70-80-х гг. был марксизм, к-рый воспринимался наряду с др. социалистическими, научными и философскими теориями, включая лассальянство, позитивизм, дарвинизм. В свою очередь и К. Маркс активно использовал в последнее десятилетие своей жизни Н. как важный источник для изучения экономики докапиталистических об-в. Плеханов, проделавший эволюцию от Н. к марксизму, отмечал, гл. обр., лишь слабости и недостатки теоретиков Н. Отношение Ленина к Н. было гибким и включало наряду с критикой либерализма Н. 90-х гг. более позднее признание революционных заслуг "старого Н.", а в послеоктябрьский период также интерес к теории кооперации Н. Влияние Н. обнаруживается в раннем творчестве Бердяева, сказывается в жанровой специфике соч. на темы об общине, роли личности и критической мысли в истории, о соотношении рус. и зап. путей развития об-ва и т. п. Влияние Н. имело место и в позитивном (как непосредственное развитие Н.), и в негативном аспектах (как полемика с Н. и его "преодоление"). В последнем смысле без анализа Н. не могут быть

поняты такие темы, как "Маркс в России", "богоискательство", "новое религиозное сознание", а также главные "манифесты" рус. идеализма нач. XX в. – "Проблемы идеализма", "Вехи", "Из глубины". Нек-рые мотивы народнического понимания России были использованы евразийством: экономическая самобытность, общинный, антииндивидуалистический, артельный строй жизни, этногеографическое своеобразие. Начало оформлению доктрины Н. было положено работами Лаврова "Исторические письма" (1868–1869) и Михайловского "Что такое прогресс?" (1869). Здесь проявилась приверженность к социологической, философско-исторической, нравственной проблематике в отличие от Чернышевского и шестидесятников, к-рые подчеркивали мировоззренческий приоритет естественных наук. Лавров и Михайловский отрицали возможность объективной интерпретации истории и на основе субъективного метода подчеркивали необходимость выдвижения личностного, морально-ценностного критерия оценки исторических фактов. Так, общественный прогресс, с их т. зр., не может быть понят как подведение исторических процессов под нек-рый общий принцип, объясняющий ход событий наподобие действия неумолимых законов природы. Прогресс есть "развитие личности" и "воплощение в общественных формах истины и справедливости" (Лавров). Он не равнозначен биологической эволюции, где наиболее доступным критерием совершенства является усложнение организации и дифференциация. Михайловский в противоположность Спенсеру определяет прогресс не как наращивание социальной разнородности (достигающееся в основном через рост общественного разделения труда), а как движение к социальной однородности. Это состояние гармонии общественного целого, выражающееся в объединении его составных элементов, в формировании целостного индивида, достижении общественного блага и справедливости. Методология исследования истории в Н. противоположна объективизму, хотя оно не отрицает возможности (в определенных пределах) использования опыта, наблюдения, индукции, дедукции и др. объективных методов. Своеобразие социального познания, по Лаврову и Михайловскому, в том, что общественные явления изучают ученые как конкретные личности, обладающие определенными представлениями о добре и зле, желательном и нежелательном. Социальные науки, при таком толковании, приобретают характер аксиологических дисциплин (см. Аксиология). Остается лишь очистить их от "дурного" субъективизма, произвола суждений и оценок и должным, критическим образом отобрать положительное, отвергнув все отрицательное. Сфера положительного, по Михайловскому, охватывает идеалы социальной справедливости (солидарности), а вторая сфера – "идолы" и предубеждения, порожденные незнанием совр. науки. Постоянное отстаивание первенства ценности над фактом, приоритет морально должного перед сущим в сфере социального относится к числу оригинальных достижений Лаврова и Михайловского, к-рые одними из первых поняли, что вся социальная наука должна быть построена на примате личности. Эта черта Н. была выражена в учении Лаврова о критически мыслящих личностях и в теории "борьбы за индивидуальность" Михайловского. Особый резонанс в рус. философии получило учение Михайловского о "правде-истине" и "правде-справедливости", к-рое рядом рус. и зап. авторов интерпретировалось как доказательство своеобразия как Н., так и рус. философии в целом (напр., Бердяев). Михайловский, однако, не стремился доказать к.-л. уникальность рус. мышления со ссылкой на особое слово "правда". Он, скорее, лишь стремился подыскать наиболее образную форму для выражения того синтетического, научно-ценностного понимания мира, к-рое более всего должно импонировать всякому, а не только рус. человеку, приверженному свободе и научной истине. Он обращал внимание на использование не только рус, но и европейской, а также античной культурой понятий, схватывающих близость истины и справедливости. Н. не обладало единой философской программой. Взгляды его ведущих представителей отражали связь с различными традициями рус. мысли, а также принадлежность к трем направлениям революционного Н. - пропагандистскому (Лавров), анархистскому (М. А. Бакунин), заговорщическому (Ткачев). Лавров и Михайловский в целом придерживались позитивистской ориентации. Бакунин, прежде чем стать материалистом в собственно народнический, анархистский период своей деятельности (с сер. 60-х гг.), проделал сложную философскую эволюцию, сменив увлечения Гегелем, левогегельянством и Фейербахом. Он явился создателем едва ли не самой яркой в России концепции атеизма, основанной на материалистическом отрицании религии и церкви, по его мнению, наиболее враждебных человеческой свободе порождений государственного гнета: "Если Бог есть, человек – раб. А человек может и должен быть свободным. Следовательно, Бог не существует". Для Бакунина характерно не указание на противоположность науки и религии (как для большинства европейских сторонников атеизма), но подчеркивание оппозиции "реальная и непосредственная жизнь и религия" или "божественный призрак и действительный мир". Ложность религии, по его мнению, заключается гл. обр.

в том, что она пытается подчинить воле божества стихийный поток жизни, не укладывающийся ни в рамки законодателей науки, ни в предустановления Верховного существа. Бакунин, прошедший до увлечения анархизмом основательную школу нем. философии, не принимал, конечно, религиозную метафизику за сознательный обман или изначально ложную ветвь познания. Напротив, он считал, что теология и метафизика являются ступенями человеческого разумения, исторически необходимыми этапами абстракции, "отвлечения", к-рые вели "неминуемо к Верховному Существу, к Богу, к Ничто". Однако по мере освоения "живой действительности", осознания "полноты бытия" и самого себя человек неминуемо приходит к пониманию не сверхъестественного, а естественного хода

вещей, к антитеологизму, к идее всемирной материальной взаимозависимости. Материализм Ткачева явился продуктом нигилизма 60-х гг. и разделял все его осн. черты: отрицательное отношение к диалектике, метафизике, религиозной философии. Он имел гл. обр. декларативный характер, т. к. Ткачев не занимался разработкой к.-л. философского построения, а специализировался на критике всех систем, не относящихся к разряду "реалистических" (материалистических). К ним он относил неокантианство, философию А. Шопенгауэра и Э. Гартмана, позитивизм Конта, Спенсера, Е. Дюринга, Дж. Г. Льюиса, Лесееича и Михайловского, метафизику В. С. Соловьева, Юркевича, Козлова. Социально-философские идеи Ткачева резко контрастировали и с ценностным подходом Лаврова, и с анархизмом Бакунина. Он был сторонником применения объективного метода в социальных науках и не случайно одним из первых положительно оценил еще в 60-х гг. труды Маркса, в частности его работу "К критике политической экономии", объявив себя сторонником "экономического материализма". Однако взгляды Ткачева всецело оставались в рамках Н., о чем свидетельствует острая критика Марксом и Энгельсом его бланкистской революционной тактики и взглядов на государство. Последним крупнейшим теоретиком Н. был сторонник анар-хокоммунизма Кропоткин. Будучи естествоиспытателем, историком, социологом и теоретиком нравственной философии, он обладал энциклопедическими познаниями. Центром его теоретических изысканий было масштабное историко-социологическое исследование общностей, ассоциаций, союзов, сельских общин и иных форм человеческой коллективности. Свою главную задачу Кропоткин видел в обосновании необходимости замены насильственных, централизованных, конкурентных форм человеческого общежития, основанных на государстве. Эти формы, враждебные духу "индивидуации" (свободного развития человеческих способностей), должны быть сменены децентрализованными, самоуправляющимися, солидарными ассоциациями, прообразом к-рых были сельская община, вольный город Средневековья, гильдии, братства, рус. артель, кооперативные движения и т. п. Подтверждение этому Кропоткин находил в "законе взаимопомощи", действие к-рого охватывает и сферу природы, и сферу общественной жизни (общественная солидарность). Область солидарного, по Кропоткину, является всеобщей и включается в жизнь человека как инстинкт общественности, зарождающийся еще у животных и пересиливающий инстинкт самосохранения. Обоснование Н. идеи свободной кооперации и солидарности, его критика авторитаризма и диктатуры, по-видимому, были причиной отрицательного отношения к Н. со стороны Сталина. В 1935 г. было запрещено Об-во бывших политкаторжан и ссыльнопоселенцев, закрыт журнал "Каторга и ссылка". В "Кратком курсе истории ВКП(б)" была дана негативная оценка как либерального, так и революционного Н. (даже без упоминания его главных представителей). Были прекращены издания соч. Лаврова, Ткачева, Бакунина. Изучение Н. фактически было запрещено и возобновилось лишь в нач. 60-х гг. На Западе идеи Н. привлекали внимание исследователей "периферии капитализма", молодежной контркультуры, движения "новых левых", разного рода "альтернативных" общественных течений и нетрадиционных социалистических концепций.

С о ч.: Бакунин М. А. Избр. филос. соч. и письма. М., 1987; Он же. Философия, социология, политика. М., 1989; Кропоткин П. А. Хлеб и воля. Современная наука и анархия. М., 1990; Он же. Этика. М., 1991; Лавров П. Л. Философия и социология // Избр. произв.: В 2 т. М., 1965; Лавров — годы эмиграции: Архивные материалы: В 2 т. Дордрехт; Бостон, 1974; Михайловский Н. К. Поли. собр. соч. Спб., 1896–1913. Т. 1–10; Ткачев П. Н. Соч.: В 2 т. М., 1975–1976.

Л и т.: К. Маркс, Ф. Энгельс и революционная Россия. М., 1967; Ленин В. И. От какого наследства мы отказываемся? // Поли. собр. соч. Т. 2; Русанов Н. С. (Кудрин Н. Е.). Социалисты Запада и России. 2-е изд. Спб., 1909; Волк С. С. Народная воля. 1879–1882. М.; Л., 1966; Богатое В. В. Философия П. Л.

Лаврова. М., 1972; Малинин В. А. Философия революционного народничества. М., 1972; Хорос В. Г. Идейные течения народнического типа в развивающихся странах. М., 1980; Поликарпова Е. В. Идеология народничества в России. М., 2001; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 234–260; Billington J. H. Mikhailovsky and Russian Populism. Oxford, 1958; Populism. It's Meanings and National Characteristics. L., 1969; Pomper Ph. Peter Lavrov and the Russian Revolutionary Movement. Chicago and L., 1972; Late Marx and the Russian Road. Marx and the "Peripheries of Capitalism)). L., 1983; Scanlan J. P. Populism as a Philosophical Movement in Nineteenth Century Russia: The Thought of P. L. Lavrov and N. K. Mikhailovsky // Studies in Soviet Thought. 1984. Vol. 27. N 3.

М. А. Маслин

НАРОДНОСТЬ – понятие философии культуры, эстетики, художественной критики, выражающее одну из главных смысловых доминант рус. мысли XIX в. Проблематика Н. восходит к работам Дж. Вико и И. Г. Герде-ра, рассматривавших коллективное творчество народов как исходную форму культуры и первооснову всех позднейших ее форм, ориентированных на принципы индивидуальности и личного авторства. Оформление идеи Н. в рус. мысли осуществляется в тесной связи с распространением идейно-эстетических импульсов романтизма. Важную роль в этом процессе играло увлечение идеями Гегеля: под влиянием нем. философии Н. трактуется преимущественно как выражение "духа народа". Однако практически с самого начала эта трактовка была тесно связана и со специфически российскими проблемами – преодолением "наружных приемов" наносного "европеизма", выявлением в искусстве и др. формах культуры истинных национальных начал, критикой сформировавшегося под влиянием поверхностной европеизации пренебрежительного отношения к своему, рус. (любомудры, Надеждин, Белинский). Н. в этом контексте понимается как совокупность всех физических, умственных и нравственных черт, из к-рых складывается облик рус. человека, его отличительный характер, особый "сгиб" ума и воли, отличающие его от представителей др. народов. На базе трактуемой т. обр. народности к сер. 30-х гг. XIX в. были выработаны идейные и творческие установки, во многом определившие развитие рус. культуры периода ее золотого века. В соответствии с этой программой Н. - это одновременно эстетическая оценка и мера духовной глубины, идейной содержательности творчества. Сказать о том или ином художественном произв., что оно "народно", означало, по сути, то же, что назвать его "великим" "вековым" произв. Вместе с тем понятие "Н." часто выступало одним из концептуальных эквивалентов верного понимания жизни. Сила произв., отвечающего такому пониманию творчества, – не в изощренности формального мастерства, а в непосредственности чувства нравственной честности, верности критериям художественной правды. Идея Н. ориентирует искусство не на создание идеальных миров, а на проникновение в реальную жизнь народа во всех ее не только светлых, но и темных сторонах. Специфической особенностью понимания Н. (в отличие, в частности, от нем.) было то, что представление о национальной самобытности имело для нее определенную социальную окраску. Подлинным носителем национальных начал признавался преимущественно "простой народ", часто даже в более узком смысле "низшего сословия". Для т. наз. "образованного об-ва" Н. становилась неким социальным заданием, а для отдельных его представителей – личной проблемой, решение к-рой требовало определенных усилий и представляло собой особый нравственно-рефлексивный акт (покаяние, возвращение к "почве" и т. п.). Эта особенность определила общее направление эволюции идеи Н. в рус. культуре в сторону нарастания мотивов социальной критики. Для марксистской эстетики и литературно-художественной критики, опиравшейся в основном на классовый подход, категория Н. долгое время оставалась вне поля исследования. Однако в специфической идеологической ситуации, сложившейся в СССР к сер. 30-х гг., когда решение задачи внутренней консолидации страны потребовало от партийного руководства частичного восстановления линии исторической преемственности, идея Н. как элемент "демократического наследия" была интегрирована в систему официально признаваемого мировоззрения (марксизм-ленинизм). В целом это сыграло позитивную роль в преодолении доминировавших в культурной политике вульгарно-социологических подходов, стоявших на т. зр. "жесткой" партийности. В рамках парадигмы Н. осуществилась легитимация огромного массива явлений национальной культуры, выразивших свободолюбивые устремления широких слоев дореволюционного рус. об-ва, к-рые при всем желании трудно было связать с концепцией социалистической революции. Установка на Н. нередко использовалась и как инструмент, при помощи к-рого насаждалось примитивное искусство и

обосновывались запретительные меры против творческих экспериментов. Н. была признана одной из основополагающих категорий марксистско-ленинской эстетики. Ее разработке было посвящено множество книг и статей, далеко не всегда чисто пропагандистских. В нек-рых из них, в частности в трудах М. А. Лившица, Г. А. Недошивина и др., наряду с устоявшимися идеологическими формулами содержались ценные исторические и теоретические обобщения, раскрывавшие многообразие форм культуры и ее субъектов. Однако при всем этом исследование категории "Н." в рамках идеологии того времени было достаточно специфично. Ее обязательно связывали и уравновешивали при помощи политически более прозрачной и операциональной категории партийности, в связке с к-рой ее обычно и старались употреблять. Отсюда идет характерное для официальной идеологии разделение Н. на "подлинную" (потенциально совпадающую с коммунистической партийностью) и "неподлинную" (куда относились стремления раскрыть такие грани народной души и народной жизни, к-рые шли вразрез с "утвержденным" воззрением или, по крайней мере, не укладывались в его рамки). В сложном контексте идеологических конфликтов того времени апелляция к Н. нередко служила внешне законным выражением внутренней оппозиционности, духовного противостояния неоправданному историческому оптимизму и утратившей чувство эмоциональной причастности к "своему" технократической бюрократии. Таковы "деревенская" проза 60-80-х гг., распространившееся в эти годы увлечение фольклором, а также философско-исторические исследования, посвященные народному свободомыслию, в рамках к-рых, по существу, изучались формы народной религиозности.

Лит.: Бахтин М. М. Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965; Белинский В. Г. Общая идея народной поэзии // Избр. соч. М; Л., 1949; Он же. Взгляд на русскую литературу. М., 1983; Герцен А. И. Эстетика. Критика. Проблемы культуры. М., 1987; Григорьев А. Эстетика и критика. М, 1980; Достоевский Ф. М. Об искусстве. М., 1973; Кузнецова Т. В. Россия в культурно-историческом контексте: парадигма народности. М, 1999; Лотман Ю. М. О русской литературе: Статьи и исследования. Спб., 1997;Потебня А. А. Языки народность//Эстетика и поэтика. М., \91в, Флоренский П. А. Избр. труды по искусству. М., 1996.

Т. В. Кузнецова

НАРСКИЙ Игорь Сергеевич (18.11.1920, Моршанск Тамбовской обл. – 7.08.1993, Москва) – историк философии.

I Занимался также проблемами теории познания, социальной философии, аксиологии, методологии и науки, логи-

i ки. Учился в МИФЛИ, а затем в Московском ун-те (1939–1948), с перерывом в 4 года, когда участвовал в Великой Отечественной войне. Докторская диссертация – "Анализ логического позитивизма" (1961). В 1951–1971 гг. -

I преподаватель кафедры истории зарубежной философии МГУ (с 1961 г. – проф.). С 1971 г. – проф. философии в АОН при ЦК КПСС. До последних дней жизни – проф. Российской Академии управления. Член редколлегии журн. "Философские науки" (1963–1992), "Кантовского сборника" (начиная с его основания в Калининграде в 1971). Составитель, редактор и автор вступительных статей к изданиям: "Избранные произведения польских мыслителей" (1956–1958), "Польские мыслители эпохи Возрождения" (1960), "Т. Котарбиньский. Избр. произв." (1963), "Джон Локк. Соч." (в 2 т., 1985), "П. Фейерабенд. Избр. труды по методологии науки" (1986), "Д. Лукач. Пролегомены онтологии общественного бытия" (1991), а также к эстетическим соч. Д. Юма, А. Смита и к антологии англ. эстетиков XVIII в. В 1991 г. издал "Избр. соч."

1 А. Шопенгауэра. Участвовал в коллективных трудах: "История Польши" (в 3-х т., 1956–1958); "История эстетики.

Памятники мировой эстетической мысли", т. 4 (1962) и т. 5 (1970), и др. К осн. исследованиям Н. следует отнести: анализ методологических, гносеологических и мировоззренческих проблем логического позитивизма, вопросов соотношения формально-логических и диалектических противоречий, анализ диалектической архитектоники принципов метода Лейбница, взаимоотношения "рассудка" и "разума" в философии Канта и Гегеля, развития категории "отчуждение" в философии Нового времени и различных трактовок процесса восхождения от абстрактного к конкретному, а также понятия

"идеальное", и др.

С о ч.: Современный позитивизм. М., 1961; Диалектическое противоречие и логика познания. М, 1969 (2-е изд. Варшава, 1981); Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973; Западноевропейская философия XVII века. М., 1974; Западноевропейская философия XIX века. М., 1976; Отчуждение и труд. М., 1983; Категория противоречия в "Науке логики" Гегеля // Философия Гегеля: проблемы диалектики. М., 1987; Современные проблемы теории познания. М., 1989; Аналитический рассудок и диалектический разум // Теория познания Канта. М., 1991.

П. В. Алексеев

"НАУКА И РЕЛИГИЯ" — первое и самое крупное философское произв. Чичерина, в к-ром были сформулированы осн. идеи его системы: исходные положения гносеологии и антропологии, этики и эстетики, философии права, философии религии и философии истории. Работа издавалась дважды: в 1879 и 1901 гг. По словам Бердяева, "Н. и р." — "главный философский труд Чичерина, представляющий целую философскую систему". Выбор темы книги во многом был связан с духовным кризисом философа во время болезни и последовавшим за этим обращением к православию. Проявление обостренного интереса к религии побудило Чичерина согласовать свои религиозные запросы с философскими взглядами, сложившимися у него под заметным влиянием гегельянства. В "Н. и р." проявилось стремление автора в обобщенном виде изложить свои философские и религиозные взгляды и представить их как мировоззрение, способное стать опорой совр. человеку, потерянному и заблудшему, по его выражению, в дебрях атеизма, позитивизма и материализма. Книга подразделяется на 3 части ("Наука", "Религия", "История человечества"), что выглядит несколько условным, учитывая проблемный способ подачи материала. Взаимоотношение науки и религии, а точнее, философии и религии предстает у Чичерина в виде традиционной для религиозно-философской литературы проблемы соотношения культуры и церкви. В его понимании философия — это способ рационального постижения истины, основанный на опыте и законах разума, и в этом смысле философия есть наука, ее высшая форма, оперирующая аналитическим методом. Религия же предполагает живое общение с Богом, отличается синтетичностью, тенденцией к объединению индивидов. Философия и религия подчинены единым законам Верховного Разума. При видимом равноправии философии и религии, их относительной самодостаточности и незаменимости у Чичерина все-таки "разум" (т. е. философия) определяет содержание религии. Всякая религия включает в себя философский (теоретический) элемент, рациональное представление о Боге. Религиозное чувство, живое общение с Богом возможно только тогда, когда разум уже выработал представление о нем. Бог открывается человеку в той мере, в какой расширяются границы его разума. Отсюда чисто рационалистическое (а с т. зр. православия — еретическое) утверждение о том, что Божья благодать и Откровение не могут проявиться вне человеческого разума. Подлинная вера, по Чичерину, проверяется разумом, иначе есть опасность "слепо отдаваться всякому суеверию". Религия предстает у него как объективный феномен, требующий философского анализа. Только философия способна раскрыть подлинный смысл религии. Чичерину чужды утверждения богословов о том, что постичь полноту истины невозможно без религиозного чувства, веры. В этой связи он критикуете. С. Соловьева за его стремление внедрить мистицизм в науку. Философия и религия — две главные силы исторического процесса, ибо именно философские и религиозные идеи определяют ход человеческой истории. В соответствии с принятой мыслителем схемой исторического развития, "тетрадой" (любое явление проходит 4-стадийный "ромбовидный" путь развития от первоначального единства через его раздвоение на противоположности к высшему, конечному единству-синтезу), история представляет собой ряд сменяющих друг друга периодов. Использовав идею Сен-Симона о делении исторических эпох в зависимости от господствующей формы сознания, Чичерин выделяет в истории 3 синтетических периода, когда преобладает религия, и 2 аналитических, когда на первый план выступает философское знание. Религиозное сознание первобытного человечества и Древн. Востока (I синтетический период) сменяется философским сознанием греко-римского мира (I аналитический период), к-рое, в свою очередь, уступает место миропониманию христианского Средневековья (II синтетический период). На смену ему приходит философия Нового времени (II аналитический период), после чего должен наступить III синтетический период — завершающий этап человеческой истории. На этом этапе, по Чичерину, осуществится "высший синтез" — религия соединится с философией. Историческая смена религиозных

(синтетических) и философских (аналитических) эпох завершается в итоге торжеством религиозного сознания, что отличается от философской системы Гегеля. Если, по Гегелю, абсолютная идея находит свое логическое завершение в философии, то, с т. зр. рус. мыслителя, религия выше философии, и поэтому только она может стать венцом развития Абсолютного. Вместе с тем Чичерин, по сути дела, растворяет религию в философии, что, конечно, сближает его не только с Гегелем, но и с представителями классического рационализма XVII–XVIII вв. С о ч.: Наука и религия. М., 1999.

Л и т.: Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. Paris, 1989. С. 185–186;Ж_уков?. Н. Чичерин и его главное философское произведение // Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1999; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 326–328.

В. Н. Жуков

НЕКРАСОВ Павел Алексеевич (1(13)02.1853, Рязанская губ. -20.12.1924, Москва) – математик, социолог и философ. Учился сначала в Рязанской духовной семинарии, затем окончил физико-математический ф-т Московского ун-та (1878). Ученик и последователь Бугаева. В 1883 г. защитил магистерскую, в 1886 г. – докторскую диссертацию, став экстраординарным, а с 1890 г. – ординарным проф. ун-та. С 1893 г. – ректор Московского ун-та, с 1897 г, – попечитель Московского учебного округа. В 1905 г. переехал в Петербург на службу в министерство народного просвещения. Был активным членом, в 1903–1905 гг. председателем Московского математического об-ва, в недрах к-рого сформировалась Московская философско-математическая школа, представленная именами Бугаева, В. Г. Алексеева, Флоренского. Основой "философско-математического синтеза", к к-рому стремились представители школы, по мнению Н., могла быть только математика. Человеческий логос, считал он, "является не диалектическим только (соответствующим лишь слову) и не диа-лектико-эмпирическим (соответствующим слову и делу), а математическо-диалектическо-эмпирическим" (Некрасов П. А. Московская философско-математическая школа и ее основатели. М., 1904. С. 9). Только таким и может быть "истинный рационализм", отсюда "популярную (диалектическую) школу" должна сменить "школа точная" (Некрасов П. А. К обществу, родителям и педагогам… Спб., 1906. С. 4). Будучи приверженцем аритмологии, Н. полагал, что в мировом порядке существуют две математические регулярности: фаталистическая причинно-следственная необходимость и свободная регулярность, выявляющая "влияние", фатально не ведущее к "последствию". В этом последнем случае законами теории вероятностей может быть описана свобода и получена ее смысловая мера. Н. приложил немало усилий для внедрения теории вероятностей в социологию, право, финансовую теорию и т. п. Он пытался создать "символическое исчисление", основами к-рого являются "аналогии", т. е. понятия, обозначенные буквами, к-рыми оперируют как алгебраическими величинами, и условные правила сложения и умножения, к-рыми оперируют "машинообразно". Термины, удобные для изучения всякой ограниченности, для применения методов теории вероятностей, дает, по мнению Н., монадология – учение о монадах как живых и одухотворенных единствах, связанных между собой отношениями любви. Исчислить всю совокупность монад ("живую пыль", по выражению Н.) призван "психо-аритмомеханик" на основе вероятностных законов "мерной свободы", а объединить все многообразие монад неживой и живой природы способен "живой этический авторитет, который и есть Истина" (Московская философско-математическая школа и ее основатели. С. 65). В плане социального устроения предстают следующие крайности: либо полная раздробленность индивидов, либо их насильственное аналитическое соединение, напр., при крепостном строе. Оптимальным является, по Н., "арис-тологократический строй": "Слепая независимость и слепое объединение здесь заменяются мыслемерною и правомерною свободою, нужною каждому живому элементу разумно дирижируемого хора и подчиненною живой автономнейшей из автономий, могучему Государю-самодержцу" (Там же. С. 153). Самодержавие же, писал он, покоится на союзе не только с православием, но и с Академией, обладающей "целесообразной свободой". Противостоящие такому единению внутренние разлагающие силы Н. изображал "символической гидрой" на гербе Российской империи, поверженной у ног Георгия Победоносца. Подобным "мировым спрутом" он считал всемирный капитал, к-рый, руководствуясь отвлеченной космополитической идеей, пытается смешать всех людей в одно управляемое стадо. Такому космополитическому объединению Н. противопоставляет "идеал – реальное братство племен", не исключающее благотворную национальную свободу.

Соч.: Философия и логика науки о массовых проявлениях человеческой деятельности (Пересмотр оснований социальной физики Кетле). М., 1902; Московская философско-математическая школа и ее основатели (Речь, произнесенная на заседании Московского математического общества 16 марта 1904 г., в память Николая Васильевича Бугаева). М., 1904; К обществу, родителям и педагогам. Основы общественных и естественных наук в средней школе. Спб., 1906; Вера, знание, опыт. Основной метод общественных и естественных наук (Гносеологический и номографический очерк). Спб., 1912.

Лит.: Полемика по поводу книги Некрасова "Философия и логика науки о массовых проявлениях человеческой деятельности" // Вопросы философии и психологии. 1903. № 68–70; Урицкий С. Проф. Павел Алексеевич Некрасов (Некролог) // Известия. 1924. 24 декабря; Половинкин С. М. Психо-аритмо-механик: (Философские черты портрета П. А. Некрасова) // Вопросы истории естествознания и техники. 1994. № 2; Андреев А. В. Теоретические основы доверия: (Штрихи к портрету П. А. Некрасова) // Историко-математические исследования. М., 1999. Вып. 4 (39).

С. М. Половинкин

НЕОПАТРИСТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ- программа обновления богословско-философской мысли через обращение к святоотеческому учению, заявленная в трудах Флоровского и сформулированная в его докладе на Оксфордском Патрологическом конгрессе 1967 г. Уже в период J преподавательской деятельности в Свято-Сергиевском православном богословском ин-те в Париже (1925–1937) Он поставил вопрос о "патристическом синтезе" как итоге богословских исканий отцов церкви эпохи Вселенских соборов (IV–VIII вв.), через споры выработавших ортодоксальные решения вопросов христологии и триадологии. Патриотическую эпоху ("век отцов") Флоровский рассматривает как духовно-исторический норматив, относя к ней богословское творчество Византии до Григория Паламы включительно (XIV в.). Происшедшее затем в истории мысли "выпадение из патристической традиции" расценивается как роковой фактор в судьбе 1 христианского мира. Если на Востоке патриотическая традиция искусственно обрывается вследствие политического крушения Византийской империи (XV в.), не получив достойного продолжения на рус. почве (где имел I место "кризис византинизма"), то зап. богословско-философское развитие по существу явилось тотальным от-I ходом от этой традиции. В результате философия Ново-I го времени превратилась в "рецидив дохристианского

эллинизма", а зависимое от нее спекулятивное богословие перестало адекватно свидетельствовать о вере церкви. Утрата целостного библейско-святоотеческого строя мысли способствовала развитию "метафизического утопизма", став предпосылкой "духовной катастрофы" современности, одним из проявлений к-рой явилась рус. революция. Вскрывая внутреннюю взаимообусловленность этих негативных процессов, в качестве залога духовного возрождения Флоровский выдвигает свой проект Н. с, исходную формулу к-рого составляют "патристика, соборность, историзм, эллинизм" (Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 509). Патристика трактуется здесь как универсальный ориентир христианского мышления: "Учение отцов – вот надежная точка опоры, вот единственно верное основание". Подчеркивается экзистенциальный характер святоотеческого богословия, основывающегося не столько на логике, сколько на опыте постоянного обращения к высшей духовной реальности. В то же время патристическое наследие не воспринимается как свод готовых ответов на все вопросы, оно для Флоровского – depositum juvenescens (обновляющееся сокровище – лат). Соответственно акцентируется верность не букве, а духу патристики, не только формальное знание наследия отцов, но интуитивно-творческое овладение стилем и методом их богословствования, усвоение их взгляда на мир. С этой целью Флоровский привлекает в качестве источников, помимо богословских трактатов отцов церкви, созданную в их среде литургическую поэзию и иконографию. Осознанная как незыблемое основание христианского умозрения, патристика должна стать базой для нового синтеза, внутренним руководством в постановке и решении очередных вопросов. Соборность, или "кафоличность", раскрывается как определяющее качество церковной жизнедеятельности. Свободная от крайностей индивидуализма и коллективизма, соборность снимает непроницаемость между "я" и "не я", сохраняя при этом целостность каждой личности и приобщая ее к харизматическому самосознанию "нового человечества". Такое "кафолическое преображение души" возможно только в

церкви как особом мистическом организме, при условии аскетического "самособирания" и непрерывного духовного возрастания человека. Сознание, достигшее уровня кафоличности, может вобрать "всю полноту откровений и умозрений", а следовательно, и "всю полноту прошедшего". Историзм утверждается в качестве необходимой категории богословия: сама христианская догматика основана на библейских событиях, понимаемых как реальные исторические факты, а не абстрактные аллегории. Поэтому Флоровским осуждаются любые проявления антиисторизма – в зап. философии, в богословском модернизме, в отвлеченных моралистических и психологических тенденциях рус. богословия, к-рые, по его мнению, ведут к ложному пониманию христианства (у митрополита Антония (Храповицкого), Тареева и др.). В отличие от взглядов протестантов, видящих в истории церкви лишь постепенный ее упадок, для православного мыслителя история есть реальное осуществление богочеловеческого процесса, где прошлое – не случайный груз времени, а часть священного Предания церкви. При этом особую, провиденциальную значимость Флоровский придает эллинизму, послужившему почвой для создания христианской культуры. Непреходящей заслугой отцов церкви явилось т. наз. "воцерковление эллинизма", в результате чего терминологический инструментарий античной философии был использован для смыслового раскрытия евангельского откровения, а языческие тенденции выявлены и отвергнуты. Это оценивается как выдающийся богословский "подвиг", поскольку представители патристики сами формировались в эллинистической культуре, но "преобразив" в мистико-аскетическом опыте собственную мысль, стали образцовыми выразителями "кафолического самосознания церкви". В благодатном синтезе "христианской античности" греч. элемент дополнил профетизм библейского учения о личном Боге средствами абстрактно-логического мышления, мессианизм и партикуляризм иудейства – эллинистическим синкретизмом и космополитизмом, придал христианству общечеловеческий масштаб и способствовал его становлению как мировой религии. Опираясь на отцов церкви, Флоровский развивает осн. темы их богословия применительно к современности. Стремясь акцентировать уникальность христианского миропонимания, он подчеркивает значение догмата о творении мира из ничего как акте абсолютно свободной, ничем не детерминированной воли Бога. Если, согласно представлению античного язычества, унаследованному идеалистической философией Нового времени, мир – непосредственная эманация божества и обладает равным с божеством бытийным статусом (самодостаточным и "блаженным"), то христианский волюнтаризм миротворения полагает между Богом и миром онтологический рубеж. В противоположность пантеизму, христианство мыслит связь Бога с человеком и миром как возможную не по сущности, а только по нетварной божественной энергии, что нашло выражение в учении исихазма о природе Фаворского Света. Перед подверженным грехопадению миром ставится задание самоопределения, спасения через подвиг, высшей целью к-рого для человека является достижение "обожения". Отталкиваясь от циклической схемы античной философии истории, уводящей в дурную бесконечность замкнутого самовоспроизведения, христианская историософия строится по линейному принципу, осмысливая жизнь как последовательный ряд неповторимых событий, обусловленных свободным и ответственным выбором человека. В эсхатологической перспективе между началом и концом, творением и искуплением мира, человек призывается к соучастию в божественном "домостроительстве". Т. обр., "уяснение твари", определение ее окончательного образа бытия – встречный процесс между Творцом и творением, синергизм божественной воли и человеческих усилий. Если античная картина мира получила свое классическое обобщение в платонической философии, то патристика явилась синтезом христианского взгляда на мир. Платонизм и патристика, как принципиально разные типы онтологии, представляют собой альтернативные направления религиозно-философского развития. Полемизируя с представителями метафизики всеединства, Флоровский усматривает в них по существу продолжателей платонизма в христианской форме. С этим же связано его неприятие позиции Флоренского, Булгакова и др. сторонников софиологии, видящих специфическое призвание рус. философии в том, чтобы изложить православное богословие "в новом ключе", базируясь в первую очередь на зап. философской традиции. По мнению Флоровского, встреча с Западом неминуема для православной мысли, но она должна происходить в форме равноправного диалога, а не одностороннего влияния. Творчески участвуя в духовных исканиях совр. культуры, православные мыслители должны черпать вдохновение прежде всего в классическом святоотеческом предании. Призывая совр. богословско-философскую мысль к восстановлению патриотической традиции, Флоровский подчеркивает новаторский характер такого пути: "Это должно быть не просто собрание высказываний и утверждений Отцов. Это должен быть именно синтез, творческая переоценка прозрений, ниспосланных святым людям древности. Этот синтез должен быть патристическим, верным духу и созерцанию

Отцов, ad mentem Patrum. Вместе с тем он должен быть и нео-патристическим, поскольку адресуется новому веку, с характерными для него проблемами и вопросами" (цит. по: Блейн Э. Завещание Флоровского // Вопросы философии. 1993. № 12. С. 84. Курс. Флоровского). Н. с. для официального академического богословия оказался слишком новаторским, а светские религиозные философы увидели во Флоровс-ком лишь "важнейшего современного представителя охранительного православия" (Лосский НО. В защиту Владимира Соловьева // Новый журнал. 1953. Кн. 33. С. 235). Сформировавшись во многом как консервативная реакция на феномен "нового религиозного сознания", Н. с. вызвал критику со стороны ряда рус. религиозных мыслителей. Критическая интерпретация рус. и мировой духовной культуры, предпринятая с т. зр. Н. с, послужила при этом главным предметом полемики. Так, Бердяев, отвечая Флоровскому, отрицает целесообразность строгого следования отцам церкви, считая, что "философские идеи патристики не более могут претендовать на абсолютное и вечное знание, чем философские идеи Канта или Гегеля". Руководствуясь гуманистическими критериями, он ставит рус. духовный тип выше византийского и видит угрозу в стремлении к восстановлению последнего. В старшем поколении религиозных мыслителей рус. зарубежья определенную близость к идее Н. с. представляет сложившаяся независимо от Флоровского позиция Карташева, писавшего, в частности, что "святоотеческое предание — не путы на ногах, а освобождающие крылья, подымающие слабый человеческий ум над безднами религиозных антиномий" (Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. М, 1996. С. 41). В целом же замысел Н. с. приобрел своих последователей: наряду с Флоровским он получает разностороннее развитие у таких ученых-богословов и мыслителей разных стран, как В. Н. Лосский, Л. А. Успенский, архимандрит Киприан (Керн), архиепископ Василий (Кривошеий), О. Клеман (Франция), Я. Пеликан, прот. И. Мейендорф, прот. А. Шмеман (США), Х. Яннарас (Греция) и др. Интерес к движению Н. с. не угасает, причем как в православной среде, где оно фактически приобрело неформальный статус ведущей богословской школы, так и у инославных, видящих в нем аутентичное интеллектуальное свидетельство духовного опыта православия в совр. мире. Л и т.: Флоровский Г.В… Догмат и история. М., 1998; Уильяме Д. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995. С. 307–366; Лосский В.И. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 95–259; Позов А. С. Основы древнецерковной антропологии: В 2 т. Мадрид, 1965–1966; Мейендорф И. Православие в современном мире. М., 1997; Шмеман А. Исторический путь православия. М., 1993; Клеман О. Беседы с патриархом Афинагором. Брюссель, 1993; Он же. Истоки: Богословие отцов Древней Церкви. М., 1994; Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., \992\Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 75–88. Иларион (Алфеев). Православное богословие на рубеже столетий: Статьи, доклады. М., 1999.

А.В. Черняев

НЕПОСТИЖИМОЕ — одно из центральных понятий философии Франка, выражающее сложную диалектику познаваемости и непознаваемости всего сущего в его наиболее глубинных и сокровенных основаниях, представляющих нераздельное единство рационального и иррационального, уходящим своими корнями во всеединство. Франк обращает внимание прежде всего на то, что под Н. нельзя понимать ч.-л. безусловно и абсолютно недостижимое и непознаваемое, нечто подобное кантовской "вещи в — себе". Напротив, поскольку вообще возможно осмысленно говорить о Н., оно должно как-то быть доступно и достижимо; оно должно как-то встречаться в составе нашего опыта, понимая опыт в широком смысле как совокупность всего, что в к.-л. форме нам дано, предстоит или открывается. Необходимо различать 2 смысла или значения понятия Н. Во 1-х, Н. для нас, для наших познавательных способностей с учетом их фактической слабости или ограниченности. Поскольку чаще всего познавательные способности человека в конечном счете сводятся к мышлению, то под Н. в первом значении следует понимать недоступное для постигающей мысли. Речь I здесь идет не о безусловной непостижимости или недоступности для человеческого сознания вообще, а лишь о недоступности ч.-л. для постигающего в понятиях мышления. 2-е значение понятия Н. исходит из признания в составе опыта чего-то такого, что по своему собственному содержанию, по своей собственной природе не может быть в принципе представлено как однозначно определимое и постижимое; нельзя его объяснить и отдать; логический отчет о его содержании. Вторая форма Н. более важна и значима, чем первая; по своему содержанию и объему она в конечном счете совпадает с понятием реальности. Формы существования и проявления этого Н.

самого по себе Франк прослеживает во всех трех слоях бытия. Во-1-х, в окружающем нас мире, в самых корнях предметного бытия. Во-2-х, в нашем собственном бытии, как оно обнаруживается в качестве внутренней жизни каждого из нас и как оно проявляется во внутренней жизни др. людей и в более глубоко лежащей духовной основе душевной жизни вообще. В-3-х, в том слое бытия (реальности), к-рый их объединяет и обосновывает. В итоге он приходит к выводу, что мир в своих глубинных основаниях непостижим. Из этого, однако, не следует утверждение к.-л. скептицизма или абсолютного иррационализма. Момент рациональности остается существенным моментом самого бытия, и потому опирающаяся на него установка рационального миропонимания как таковая вполне оправданна и уместна. Неправомерна не сама по себе эта установка, а ее притязания быть абсолютной, исчерпывающей и всеобъемлющей. Она должна быть, по Франку, обогащена средствами интуитивного, мистического миропонимания и описания реальности (см. "Предмет знания", "Непостижимое", "Реальность и человек", Франк).

В. И. Кураев

"НЕПОСТИЖИМОЕ Онтологическое введение в философию религии" — произв. Франка (1939). Эта работа является развитием его первой значительной работы по гносеологии "Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания" (1915); в ней в наиболее полном и углубленном виде представлены его взгляды на природу познания, его осн. типы в их качественном своеобразии, а также вытекающий из этого краткий очерк философии религии. Центральная идея книги — мысль о неисчерпаемости, абсолютном единстве и пронизанности окружающего мира темной бездной таинственного, непостижимого. Не только позади всего предметного мира, но и в самих его неведомых глубинах "мы чуем непостижимое, как некую реальность, которая, по-видимому, лежит в каком-то совсем ином измерении бытия, чем предметный, логически постижимый, сходный с нашим обычным окружением мир" {Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Соч. М., 1990. С. 192). Франк выделяет два осн. качественно различающихся между собою типа или уровня бытия — предметную действительность wреальность. Предметная действительность представляет собою совокупность внешних сознанию обособленных друг от друга и четко определенных по своим свойствам предметов и явлений. Напротив, реальность — это универсальное, сплошное и слитное бытие, в к-ром нет к.-л. четких граней и границ, к-рое беспредельно и бесконечно, находится в процессе непрерывного становления, перехода из одного в другое. Принципиальное различие между действительностью и реальностью обусловливает и требует существенно разнящихся между собой типов познавательного овладения ими. Отличительную особенность одного из них — отвлеченного или предметного знания — Франк усматривает в том, что познаваемый предмет в нем воспринимается и мыслится как нечто внешнее субъекту, лишенное собственной значимости, постигаемое в ясных, общезначимых понятиях. Предметное знание дает нам трезвый, рассудочный образ мира, расчленяющий действительность на совокупность отдельных обособленных определенностей, противостоящих человеческому сознанию (С. 185). В интуитивном знании субъект и объект знания не противостоят, а взаимно пронизывают и взаимополагают друг друга. Если в предметном познании объект познания предстает как нечто внешнее, пассивное, а активность исходит от субъекта, то в интуитивном знании эту функцию в значительной мере берет на себя внутренняя активность объекта познания, когда в ответ на наше заинтересованное, глубоко личностное отношение объект так или иначе самовыражается, самораскрывается через воздействие на познающего субъекта. В результате знание перестает быть безличным, чисто объективным и превращается в знание-переживание, знание-общение, дающее предмет в его непосредственной целостности и собственной значимости. Пережить, прочувствовать ч.-л. — значит знать предмет "изнутри в общей жизни с ним". В интуитивном познании мы имеем дело не только с единством субъекта и объекта, но и с их единством со средствами познания. Это значит, что сам человек является здесь осн. онтологическим "средством" познания, а именно дает в себе место для "самовыражения" другого. Результаты интуитивного познания в решающей степени зависят от духовного склада конкретной личности, от пережитого и накопленного ею жизненного и духовного опыта. Отсюда отнюдь не следует, что тем самым интуитивное знание становится чисто субъективным. Оно сохраняет свойство объективности, но на др. путях и др. средствами, чем это достигается в отвлеченном знании; гл. обр. — на путях "слияния индивидуальной жизни с жизнью всеединства". Хотя отвлеченное, рассудочное знание не может дать ответ на осн. вопросы человеческого бытия, тем не менее Франк признает его в качестве необходимой ступени развития познания. Франк стремился

"рационально выразить сверхрациональное существо реальности". То, что он называет трансрациональным, – это нечто третье, возвышающееся над односторонностью обычных истолкований как рациональности, так и иррациональности. И все же глубинную сущность реальности не в состоянии постичь не только рациональное, но и более глубокое интуитивное познание. В последней своей глубине реальность непостижима, необъяснима и невыразима. Однако она не только предстоит нам в этой своей непостижимости, но и имеет свой "голос", что совершается в актах самовыражения реальности. И хотя это самовыражение не равнозначно демонстрации своего содержания в какой-то ясной и прозрачной форме, но оно оставляет человеку возможность уловить природу реальности в своем внутреннем духовном опыте и попытаться постичь и выразить ее нек-рым косвенным образом. Это достигается, напр., художественно-выразительными средствами, мистическим опытом и монодуалистическим описанием реальности. Эта общефилософская позиция определяет и контуры заключительной части "Н." – философии религии. Прежде всего Франк включает Бога в состав всеединства как последнюю глубину и его первооснову, а само отношение между ними изображает как монодуалистическое единство. Бог, с одной стороны, есть абсолютно иное всего остального сущего, но, с др. стороны, он имманентен всему иному, составляя его глубинную первооснову. Вместе с тем в отличие от пантеизма Франк не растворяет Бога в совокупности всего иного бытия, он подчеркивает его принципиальное отличие от всего иного. Но при этом он не соглашается и с попыткой представить Бога в качестве творца всего сущего, полагая, что творение, взятое в буквальном смысле как творение из ничего, не выражает всего богатства взаимоотношений между Богом и миром. Одновременно он предлагает проводить различие между Богом и первоосновой всего сущего; последнюю он называет Святыней, или Божеством. Различие между ними состоит в том, что Святыня, или Божество, есть нечто само по себе абсолютно сущее, тогда как Бог – это совокупность человеческих представлений о Святыне или первооснове. При этом традиционные доказательства бытия Бога Франк считает неадекватными. Логически вывести необходимость существования Бога значит мыслить его подчиненным логической необходимости и т. обр. мыслить его как часть предметного бытия; но Бог как абсолютно иное не существует на манер предметного бытия – он сверхбытие, существует вне пространства и времени. Слияние Божества с реальностью неприемлемо для Франка и с этической т. зр., ибо из этого слияния следовала бы совершенно неустранимая, абсолютная и вечная укорененность зла в глубинах самого бытия. Божество открывает себя преимущественно в личном религиозном опыте; откровение Божества переживается как его направленное самооткровение – как откровение мне. Это означает, что Божество открывается человеку как начало личностное, как "Ты": "Безымянное или всеимянное Божество, обращаясь ко мне, впервые обретает имя – имя "Бог". Божество как наш Бог немыслим как замкнутая в себе, покоящаяся в себе реальность; Бог мыслим только как поток любви, изливающейся на человека и на мир. Истинное существо Бога постигается лишь в единстве Творца и творения". Кн. "Н." переведена на нем. язык. Предметом специального анализа стала с нач. 50-х гг. XX в. (см. Реальность. Непостижимое. "Реальность и человек". Франк).

С о ч.: Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Соч. М., 1990.

Лит.: Кураев В. И. Система теокосмического всеединства С. Л. Франка // История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 471^83.

В. И. Кураев

НЕРСЕСЯНЦ Владик Сумбатович (2. 10. 1938, Степано-керт – 21. 07. 2005, Москва) – философ права, историк политических и правовых учений. Академик РАН (с 2000). Окончил юридический ф-т МГУ (1961) и аспирантуру того же ф-та (1965). В 1965 г. защитил кандидатскую диссертацию ("Марксова критика гегелевской философии права"), в 1975 г. – докторскую ("Политико-правовая теория Гегеля и ее интерпретация"). Работал зав. отделом в журн. "Государство и право" (1965–1970), в дальнейшем – член его редколлегии. С 1970 г. – в Ин-те государства и права АН СССР (РАН); последняя должность – руководитель центра теории и истории государства и права. Был главным редактором реферативного журн. "Государство и право за рубежом". Творчество Н. характерно тем, что в рамках марксистско-ленинской общей теории государства и права (в к-рой не было места для философии права как самостоятельного раздела) он, исследуя историю политико-правовых учений, плодотворно развивал философско-правовые идеи. Итогом его многолетних

исследований стала собственная юридико-либертарная теория, сходная по своим базовым положениям с естественно-правовыми концепциями. С т. зр. Н., существует два противоположных типа правопонимания: юридический (от ius — право) и легистский (от lex — закон). Если легистское правопонимание отождествляет право и закон (что таит в себе опасность принятия неправовых законов), то юридическое — различает (в этом случае право выступает как идеал, как средство борьбы за установление правовых законов). Юридическое правопонимание, в свою очередь, подразделяется на естественно-правовые теории и юридико-либертарную концепцию. Специфика последней, ее отличие от естественно-правовой, по мнению Н., состоит в том, что право здесь понимается только в формально-юридическом смысле, очищенном от неюридических (моральных, религиозных и т. п.) наслоений (влияние Г. Кельзена). Сущность права, считает он, сводится к его форме, содержащей в себе три компонента: равенство, свободу и справедливость. Либертар-ная теория, как он полагает, позволяет выявить подлинную специфику права, определить условия его существования, дать правильную оценку существующего законодательства. Отталкиваясь от концепции Гегеля, Н. убежден в прогрессе права, проявляющемся в движении человечества ко все более полной реализации свободы. В этом контексте практику реального социализма он рассматривает как переходную форму от капитализма к "цивилизму" (основанный на праве строй, демократия, при к-рой за каждым гражданином признается право на долю собственности, созданной при социализ-; ме). В нынешний, постсоветский период должно восторжествовать цивилитарное право (постсоциалистическое право, обеспечивающее каждому одинаковый для всех минимум собственности). Н. - автор исследований по рус. философии права.

Соч.: Гегелевская философия права: история и современность. М… 1974; Политические учения Древней Греции. М., 1979: Личность и государство в политико-правовой мысли. М., 1980; Право и закон. М., 1983; Право в системе социальной регуляции. М., 1986; История идей правовой государственности. М., 1993; Право-математикасвободы. М., 1996; Философия права. М., 1997; Национальная идея России во всемирно-историческом прогрессе равенства, свободы и справедливости: Манифест о цивилизме. М., 2001; История политических и правовых учений. М., 2005.

Л и т.: Графский В. Г. Новейшие правовые учения и школы: Теория либертарной гражданственности и права В. С. Нерсе-сянца // Он же. История политических и правовых учений. М., 2006. С. 541–545; Мартышин О. В. О "либертарно-юридичес-юй теории государства и права" // Государство и право. 2002., № 10; Наш трудный путь к праву: Материалы философско-правовых чтений памяти академика В. С. Нерсесянца / Сост. В. Г. Графский. М" 2006.

ВН. Жуков

НЕСМЕЛОВ Виктор Иванович (1 (13).01.1863, с. Курдюма Саратовского у. Саратовской губ. — июнь. 1937) — религиозный мыслитель. Большая часть его жизни связана с Казанской духовной академией. После ее окончания в 1887 г. он написал магистерскую диссертацию "Догматическая система св. Григория Нисского". Изучение патристики | способствовало пробуждению интереса Н. к проблемам I антропологии, соотношения веры и разума. Н. с 1888 г. — I проф. академии по кафедре метафизики. Главное его соч. — I фундаментальный труд "Наука о человеке" (в 2-х т.).

Впоследствии публиковался мало ("Вера и знание с точки зрения гносеологии", 1913, и др.). В 1932 г. арестовывался. Традиционное православное богословие рассматривало процесс постижения духовного мира "как откровение Бога человеку", т. е. богопознание шло "сверху вниз". Н. же идет в противоположном направлении — "снизу вверх", при этом для него очевидно, что "последнее основание истины нельзя отыскать вне человека". Человек не только порождает сферу знания, но и создает весь объективный мир. В связи с этим Н. критикует И. Канта за допущение "вещей в себе" и идею ноуменального мира, независимого от человека. Н. полагал, что развитие человеческой жизни не может рассматриваться как итог влияния социальной сферы, как действие факторов, находящихся вне человека, ибо бытие индивида есть "собственно процесс развития человеческого духа". Причем идеальные стремления индивида не определяются материальными условиями его жизни, не создаются они и в каких-нибудь абстракциях мысли. Именно в силу реальности идеальных устремлений личности, — а высшим их проявлением является "идея Бога", — и утверждается, по Н., "объективное существование Верховной личности", ибо только ее бытие может их объяснить. Все стремления философов "объяснить"

Бога вне индивида обречены на неудачу, ибо "мир не подобен Богу". Жизнь человека проходит в двух разных мирах: первый – чувственный, или физический, второй – сверхчувственный, или духовный. Каждая из этих сфер познается специфическими методами. Согласно убеждениям Н., "неподсудность" идеальных или религиозных представлений рациональным приемам познания ставит задачу выработки особого метода постижения "духовных истин". Этот метод исходит из факта "живого отношения к Богу" или из "реального переживания" общения со сверхъестественным. Появляющиеся в результате этого "мистические прозрения" служат средством познания "истинной мудрости". Критерием этого нового знания не могут быть какие-то абстрактные схемы, оно "проверяется жизненно". Поскольку жизнь человека протекает в "двух разных мирах", постольку именно от его свободного выбора зависит, какие ценности – материальные или духовные – он предпочтет. В этой свободе выбора находит свое выражение нравственная воля человека. Именно в сфере морали происходит высшее проявление "творческого духа" личности. Свобода и творчество неразрывно связаны, т. к. свободная личность уже "творит все содержание жизни", и человек становится тем, чем он желает быть. При этом свобода воли предполагает ответственность людей за свои поступки, они должны "свое хотение" подчинить "нравственным правилам жизни". Индивид, реально, а не формально приобщенный к религиозным истинам, не может, по Н., удовлетвориться поисками только "счастливых условий" физического существования. Само по себе стремление к "земному благополучию" законно, но оно должно быть подчинено оправданию стремлений к "вечно пребывающей жизни, подобной жизни Бога". Н. формирует программу философских построений, высшей целью к-рых является поддержка "стремлений индивида к богоподобию". Предметом философии может быть, как считает Н., только духовная сфера, а ее основой выступает "содержание религиозных верований человека". Философия является врагом лишь религиозного суеверия, а не самой религии. Враждебной христианству силой выступает не философия, а лишь ее "материалистические верования", неизбежно вырождающиеся в "суеверия". Извращенные формы религии, как и извращенные формы философии, должны быть преодолены. По Н., проблема взаимоотношения философии и православия не является чем-то второстепенным, напротив, это одна из осн. богословских тем. Им была предпринята одна из первых попыток в рамках богословия синтезировать философские и религиозные принципы. Н. стоит у истоков отечественного религиозного экзистенциализма. Бердяев подчеркивал огромное значение для него кн. Н. "Наука о человеке", т. к. в ней были мысли, соответствующие его "коренному антропоцентризму". Творчество Н. оказало влияние и на развитие церковных православных взглядов. Архиепископ (ныне митрополит) Кирилл (Гундяев), рассматривая историю рус. богословия, пришел к выводу, что в кон. XIX в. в церковной мысли "возник совершенно новый метод, отличный как от схоластики, так и от патристики". Наиболее ярко "он отразился в трудах В. И. Несмелова, который пытался развить антропологическое богословие, исходя из внутреннего опыта".

Соч.: Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887; Наука о человеке. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1898; 3-е изд. Казань, 1906. Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение. Казань, 1903; 2-е изд. Казань, 1907; Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913.

Лит.: Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937 (Вильнюс, 1991). С. 445^450; Белгородский М. М. Разгадавший тайну человека: О философском наследии В. И. Несмелова. 1863–1937//Советская библиография. 1992. № 1.С. 113–121; Шапошников Л. Е. Русская религиозная философия XIX–XX веков. Н. Новгород, 1992.

Л. Е. Шапошников

НЕСТОР (сер. XI – нач. XII в.) – писатель-агиограф. Постриженник Киево-Печерского монастыря, Н. являлся автором древнейших рус. житий "Чтения о житии и погуб-лении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба" и "Жития преподобного отца нашего Феодосия, игумена Пе-черского". Одним из первых он развивал в своих работах идеи христианского провиденциализма, а также принцип жесткого противопоставления духовного и материального начал, выступал идеологом монашеского аскетизма и нестяжания. Биографические сведения о нем чрезвычайно скупы. В Киево-Печерский монастырь он постригся после 1074 г. Здесь был возведен в сан дьякона. Остаток жизни, на к-рый приходилась работа над прославившими его имя житиями, он провел во Владимире Волынском, куда попал как знающий, обладающий редким литературным

даром книжник. Создание "Чтения о житии Бориса и Глеба" датируется исследователями кон. XI – нач. XII в., а "Житие Феодосия" временем ок. 1108 г., когда по инициативе Святополка II осуществляется канонизация печерс-кого подвижника. "Чтение о житии Бориса и Глеба" – первое древнерус. агиографическое соч., написанное по законам житийного жанра, хотя прямых агиографических образцов, к-рые соответствовали бы житию страстотерпцев, христианская церковь не знает. Оно должно было заменить созданное несколько ранее "Сказание о житии Бориса и Глеба", отразившее древнерус. культ князей-мучеников в близкой народному миропониманию и далеко не канонической (с элементами двоеверия) интерпретации. В "Чтении" вероломно убитые князья выступают как посредники, вымаливающие у Бога снисхождение к людям. Это во всех отношениях образцовые святые, личности абсолютно благочестивые, жизненный путь к-рых – предуготовление к мученичеству. Все повествование подчинено центральной нравственно-назидательной идее терпения, смирения и послушания. Факт гибели князей в междоусобной борьбе превращается в абстрактный, как бы вневременной нравоучительный пример, своего рода сакральное действие, сопоставимое с жертвенным подвигом Сына Божия. Их смерть, по Н., показывает не слабость, а достойную восхищения силу преодоления притяжения мира земного. Тем самым едва ли не впервые в древнерус. мысли абсолютизируется примат духовности и формулируются неизвестные доселе славяно-рус., об-ву установки духовно-практической деятельности. Н. исходит из принципиальной несовместимости идеального и материального начал бытия. Разорванность двух планов бытия преодолевается жертвенностью, к-рая рассматривается как способ освобождения от материальности жизни и прорыва в мир иной, как путь приобщения к высшему идеалу. Логика поступков князей не обыденно-земная, соответственно и адекватная оценка возможна только с позиций монашеского отрешения от плотского и земного. Монах побеждает мир подвигом аскезы и воздержания (смерть для мира), подвиг князей – реальная смерть ради преодоления плотского, суетного, уводящего от Бога земного бытия. При этом все события в житии предопределены промыслом, пронизывающим жизненный путь героев от рождения до гибели. Отсюда проистекает вывод о богоустановленности миропорядка. В социальном плане отсюда следует вывод о незыблемости иерархии, повиновении старшим, а в личном – покорности судьбе. В литературе "Чтение о житии Бориса и Глеба" нередко расценивалось как осуждение междоусобиц. Но провиденциальное восприятие действительности глушит проявление такого протеста. Из установки на преодоление тварной бытийности следовало не осуждением отрицание суетной мирской жизни как таковой, со всеми ее страстями, материальными заботами и рознью. В "Житии Феодосия" создан образ идеальной земной жизни, преодолевающей несовершенство тварного мира в подвиге монашества. В отличие от "Чтения", привлекаемые агиографические сюжеты и приемы не вытеснили реальной биографической основы жития. Н. сформулировал осн. черты рус. типа аскетической святости. Эта аскеза строгая, но доступная, не требующая ничего сверхчеловеческого, ее основа – воздержание телесное, молитва и пост, главное же – это не абсолютное затворничество ради собственного спасения, а служение миру. Жертвенный подвиг аскета складывается из труда на общую пользу, в сочетании с материальной и духовной помощью тем, по в ней нуждается, и постоянными молитвами о прощении грешников и заблудших. Здесь преодолевается намеченный "Чтением" соблазн полного отрешения от жизни, политики и культуры, хотя соответствующие нравственно-ценностные установки сохраняются. Остается незыблемым принцип онтологической вторичности материального по отношению к идеальной сфере божественного. Подвижничество Феодосия все же представляет собой пример движения от мира к Богу, но это движение многоплановое, не ограничивающееся полным отказом от мирских соблазнов и отсечением плотских страстей. В конечном счете выбор между Богом и миром, духом и страстью осуществляется в пользу первого. Последовательно проводится в "Житии" фаталистический принцип попечения Божия о мире, к-рым Н. обосновывает ненужность забот о земном (требование не обременяться материальными заботами, жить милостыней в надежде, что о всем должен позаботиться Бог). Н. провозглашает откровение, даруемое Богом своим избранникам, источником абсолютного знания. Поэтому не искушенный в премудростях Феодосии оказывается мудрее философов. Однако из этого постулата Н. не разворачивает апологии иррационализма и антиинтеллектуализма, свойственной христианским мистикам-аскетам. Превознося божественную мудрость, он тем не менее не отвергает необходимость учения и высоко ценит книжность. Н.-агиографа нередко смешивают с Нестором-летописцем, приписывая ему авторство "Повести временных лет" и цикла статей о Печерском монастыре, входящих в эту повесть. Текстологически доказано, что агиографические и летописные произв. принадлежат разным Несторам. Нестор-летописец был старшим современником Н.-агиографа, являлся учеником Феодосия и расходился с Н.-этнографом в

трактовке истории Печерского монастыря. Кроме этих расхождений, есть различия в идейно-политических пристрастиях обоих авторов. Сводчиком всей "Повести временных лет" Нестор-летописец, видимо, считался необоснованно. Древнейший летописный свод приписывается ему ошибочно из-за заблуждения монахов, знавших о существовании печерского летописца Н. и подписавших этим именем скопированные в монастыре списки летописи.

С о ч.: Житие святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг, 1915; Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси XI – нач. XII в. Л., 1978. С. 304–391.

Лит.: Еремин И. П. К характеристике Нестора как писателя // Труды Отдела древнерусской литературы (Ин-та рус. литературы АН). Л., 1961. Т. 17. С. 54–64; Богуславский С. А. К вопросу о характере и объеме литературной деятельности Нестора // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. 1914. Т. 19, кн. 1. С. 131–186; Кузьмин А. Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 133–183.

В. В. Мильков

НЕСТЯЖАТЕЛИ – сторонники религиозного течения, сформировавшегося во 2-й пол. XV в. и просуществовавшего до сер. XVI в. Первым крупным идеологом Н. был Нил Сорский, продолжателями его учения стали Вассиан Косой (Патрикеев), Артемий Троицкий, примыкал к Н. и Максим Грек. Движение Н. тесно связано с деятельностью "заволжских старцев" – так называли монахов из скитов, организованных Нилом Сорским в вологодских лесах. Н.

выступали против втягивания церкви в мирские дела, против ее обмирщения, ведущего, по их мнению, к забвению ее роли как духовного пастыря. Дело монахов не заботиться о жизни мира, а сосредоточиться на совершенствовании своей души; для этого, полагали Н., они должны порвать с миром, жить в уединении и предаваться молитве. Уйдя из мира, монахи не вправе ничего брать из него, даже подаяния, целиком и полностью полагаясь на свои силы и обеспечивая свое пропитание и удовлетворяя нужды своим трудом, ремеслом. Поэтому Н. выступали против монастырского землевладения, к-рое вовлекает монахов в мирские дела, не позволяет им целиком уйти в созерцательную ("умную") молитву. Вообще крупные монастыри, считали Н., не создают условий для преображения души, поэтому они жили в скитах по 2–3 человека в удалении от населенных пунктов. Н. много внимания уделяли изучению "божественного писания", не только Библии, но и соч. учителей церкви. Это были в целом образованные и углубленные в себя люди, посвятившие жизнь служению Богу. Для них характерны внутренняя свобода мысли, терпимость к чужому мнению и вообще веротерпимость, отказ от навязывания внешних форм благочестия. "Заволжцы" были противниками пышного и богатого церковного убранства, вообще всякой "внешности". Монах-инок должен довольствоваться только самым необходимым и все внимание сосредоточивать на исправлении души. "Правда умного делания" – вот суть Н. Несмотря на стремление уйти из мира, преодолеть всякое "миролюбие" и уединиться в безмолвии и тишине для "умной молитвы", Н. помимо своего желания были втянуты в мирскую жизнь и даже в политическую борьбу. Их идеология "бессеребреничества" и отрицание монастырского землевладения была использована великокняжеской властью в ее противостоянии рус. церкви. Иван III, планируя секуляризацию церковных земель (а эти земли составляли почти третью часть всей государственной земли), стал инициатором выступления на соборе 1503 г. Нила Сорского, предложившего ликвидировать право монастырей на землевладение. Это предложение нашло поддержку у большой части собора. Уже покинувший собор Иосиф Волоцкий срочно вернулся, и ему с трудом удалось отстоять монастырское землевладение. В результате борьба иосифлян и Н. сильно обострилась. После смерти Нила Сорского иосифлянам удалось привлечь на свою сторону Василия III, к-рый стремился найти в церкви союзника в борьбе против удельных князей за укрепление великокняжеского московского престола. Опираясь на великокняжескую власть, иосифлянам удалось склонить собор 1525 г. на осуждение Максима Грека, а на соборе 1531 г. был осужден ближайший соратник Нила Сорского Вассиан Патрикеев. В 1553–1554 тт., уже при Иване IV, были осуждены "за ереси" мн. Н. и взявшие верх иосифляне практически опустошили скиты "заволжских старцев". Нестяжательство как религиозное течение на Руси фактически прекратило свое существование.

Лит.: Казакова К А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955; Лурье Я. С. Идеологическая борьба

в русской публицистике конца XV – начала XVI в. М.; Л., 1960; Клибанов А. И. Реформационные движения в России XIV – первой половине XVI в.

М., 1960; Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960; Она же. Нестяжательство и ереси // Вопросы научного атеизма. Вып. 25; Атеизм, религия, церковь в истории СССР. М., 1980; Заиалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987; Громов М. К, Козлов К С. Русская философская мысль X–XVII веков. М, 1990; Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. Спб., 2001.

А. Т. Павлов

НИГИЛИЗМ (от лат. nihil – ничто) – вид негативного умонастроения (наряду с пессимизмом и скептицизмом), выражающий полное отрицание, исходящее из уверенности в абсолютной ложности отрицаемого. Статус социального отрицания (негативизма) Н. получает, когда направлен против социально значимых ценностей и общественных ин-тов. С этой т. зр. характерный элемент Н. -отрицательное отношение к культуре и ее ценностям, от неприятия элитарного статусного присвоения культуры, канонизации ее форм, до бездумного отрицания "всего и вся" и прямого вандализма. Социально-негативное поведение реализуется многообразно как критиканство или равнодушие, безучастность к официальным нормам и ценностям, как аскетизм или мода на пороки, как общественно-политическое движение или протест одного лица. Изобретателем понятия "Н." обычно называют И. С. Тургенева, выведшего в романе "Отцы и дети" (1862) хрестоматийный образ "нашего нигилиста" – Базарова. Однако исторические истоки Н. как особого умонастроения уходят в далекое прошлое. Идеи и настроения Н. обнаруживаются уже в религиозно-философских учениях Средневековья и даже раньше. Так, в XI в. во времена господства августинианства еретиков называли "нигилианистами" (по названию еретического учения, преданного анафеме папой Александром III в 1179 г. за отрицание человеческой природы Христа и его исторического существования). В философском смысле термин "Н." употреблялся в Европе в XVIII–XIX вв. для обозначения крайностей идеализма (Ф. Якоби, Жан Поль (Рихтер), В. Круг), скептицизма (В. Гюго, П. Ж. Прудон) или "аннигилирующего рационалистического доктринерства" (Ф. фон Баадер). Все это свидетельствует о том, что термин имел неопределенное толкование. Подобное наблюдалось и в России, где в 30-50-х гг. XIX в. это слово употреблялось без определенной смысловой окраски: "ничтожество", "пустота", "невежество" (Надеждин), "идеализм" (Шевырев), "материализм" (Катков), "скептицизм" (Добролюбов). При этом Катков в полемических статьях 1861 г. против журн. "Современник" употреблял термин "Н." и в том широком смысле, в каком воспользовался им Тургенев, т. е. для обозначения позиции жесткого отрицания, проповеди разрушения ради самого разрушения, высмеивания всего, что дорого всякому образованному человеку, издевательства над всякими проявлениями прогресса в рус. жизни. Такая позиция усматривалась в общественном умонастроении и нек-рых сторонах идеологии и поведения значительной части молодой разночинной интеллигенции кон. 50-60-х гг. XIX в. (психологии шестидесятника). Их представителем и был тургеневский Базаров, утверждавший: "В теперешнее время полезнее всего отрицание – мы отрицаем". Писарев так сформулировал программу действий нигилистической молодежи: "Что можно разбить, то и нужно разбивать, что выдержит удар, то годится, что разлетится вдребезги, то хлам; во всяком случае, бей направо и налево, от этого вреда не будет и не может быть" ("Схоластика XIX века", 1861). В устах обывателей и околоказенной печати слово "нигилист" сделалось синонимом слов "преступник", "бунтовщик", а сам "Н." ассоциировался с чем-то "ужасным". Подобное употребление стало характерным и для западноевропейской литературы, в к-рой начиная с 70-х гг. XIX в. термином "Н." характеризуется рус. радикализм вообще. Смысл и содержание Н. в России невозможно понять без выявления сущностных черт т. наз. "рус. революционного нигилизма" как интеллектуального и социального феномена, порожденного пореформенной рус. жизнью и своеобразно "вписавшегося" в историю европейского Н. Главным носителем идеологии и психологии Н. в России был интеллигент-разночинец, т. е. "человек неподатного сословия, но без личного дворянства и не приписанный ни к гильдии, ни к цеху" (В. И. Даль). Или, по определению Плеханова, человек, "деятельность которого не укладывается в сословные рамки". По своему общественному положению разночинцы находились на границе между дворянским и крестьянским социальными мирами, не принимались ни одним из них как его полноправные участники (маргинальный статус). Отсюда неуверенность, неудобства и страдания, серьезные сомнения в своей личной ценности, что создавало почву

для формирования нигилистической позиции. "Сознание своего бессилия, своей необеспеченности, чувство зависимости – всегда приводят к чувству недовольства, к озлоблению, к протесту", – писал Ткачев, характеризуя психологию революционно настроенной разночинной интеллигенции. Специфической чертой рус. Н. является его рационалистический характер, основанный на культе "знания". "По философским своим понятиям, – отмечал Кропоткин, – нигилист был позитивист, атеист, эволюционист в духе Спенсера, или материалист…" Составляющими нигилистского "культа знания" стали отрицание всякой "метафизики", преклонение перед естественными науками и их методами, перенесение методов наук о природе на социальную и духовную сферу, вера в "имманентные законы истории". Разрушение прошлого, превращение его в "ничто" является родовым признаком Н. Культ "дела", "служения" – др. его характерная черта. В основе его – нелюбовь к чиновничьему положению и богатству. В среде нового поколения стяжательство, барство, карьеризм, стремление к чинам, должностям, высоким окладам и казенным квартирам безоговорочно осуждалось. Подобную позицию такие исследователи рус. Н, как Бердяева Франк, считали повсеместным, подчас даже нарочитым опрощением, переходящим в аскетизм. Реальное же "дело" мыслилось по-разному: как разрыв с традиционной системой ценностей образования, воспитания, | их отрицание (Писарев); как борьба за индивидуальность (Михайловский), как стихия бунта, революции; разрушение всех религиозных, государственных, культурных устоев (М. А. Бакунин) и т. д. Но все интерпретации "делали "служения" в рус. Н. сводились в конечном счете к обоснованию исключительной роли интеллигентского меньшинства в преобразовании страны, "вождя" и "наставника" народа. Психологически это проистекало из постоянной неудовлетворенности собой и об-вом, из стремления ускорить ход событий, перераставшего в "самоуверенность интеллигенции" (Плеханов). Не случайно Достоевский обозначил Н. как "главнейшее и болезненное явление нашего интеллигентного, исторически оторванного от почвы общества, возвысившегося над народом" (Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине// Поли. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. 26. С. 129). Т. обр., рус. Н. - это прежде всего осознание внешней и внутренней обособленности интеллигенции от народа. Ницшеанская традиция трактует Н. как утрату "веры в Бога и нравственный миропорядок" (Ницше Ф. Воля к власти // Поли. собр. соч. М., 1910. Т. 9. С. 38). Если первую часть формулы можно отнести к рус. Н., поскольку атеизм стал неотъемлемой чертой мировоззрения мн. его представителей, то вторую – нельзя. С т. зр. Франка, нигилист в России занимает промежуточное положение лица, "утратившего веру, но тоскующего по святыне". Последнее привело к замене религиозной веры секуляризированной верой в рациональное устроение мира, социальную справедливость и равенство (братство и коллективизм будущего об-ва). В основе этой веры лежала идея внешней и внутренней обособленности интеллигенции, искупления "греха культуры и вины интеллигенции перед народом" (Бердяев), отдачи "долга", желания "служить" народу, и в конечном счете – стать народом. Такого рода устремления наиболее ярко высвечиваются в особом отношении Н. к власти. Если в 60-х гг. на первом этапе Н. господствовало отношение к власти как к "узурпации", "деспотизму" и "тирании", а сама власть персонифицировалась в монархе и Боге, против к-рых и нужно было выступать, и все это венчалось анархистским отрицанием государственности, то уже с 70-х гг. практика противостояния полицейско-самодержавной государственной машине как чему-то нелегитимному, а потому – "убираемому", безболезненно привела мн. нигилистов к пониманию необходимости коллективности, организации и регламентированности своих действий. Власть стала представляться фактором исключительно организационного порядка. Именно представители революционной организации предназначались на роль субъектов властвования в случае успеха готовящегося переворота, должны были сначала "поднять" неразвитое большинство населения до понимания его собственных интересов и заставить "переустраивать свою жизнь сообразно с его истинными потребностями, сообразно с идеалом наилучшего и наисправедливейшего общежития" (Ткачев П. Н. Соч. Т. 2. С. 216). Историческую роль Н. можно охарактеризовать следующим образом: "Он имеет значение протеста, не всегда справедливого, но полезного уже тем, что, с одной стороны, воздерживает от примирения со многою ложью и пошлостью, а с другой – нападками на истину вызывает ее приверженцев на более разумную, строгую, критическую ее проверку и защиту" (Страхов).

Лит.: КатковМ. Н. О нашем нигилизме // Русский вестник. 1862.№ 7;Достоевский Ф. М. Поли. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. 26; Страхов Н. Н. Из истории литературного нигилизма.

1861–1865. Спб., 1890; Писарев Д. И. Соч.: В 4 т. М" 1955–1956; Тургенев И.

С. По поводу "Отцов и детей" // Собр. соч.: В 12 т. М., 1956. Т. 10; Ткачев П. Н. Письмо к редактору журнала "Вперед!" // Соч.: В 2 т. М., 1976. Т. 2; Франк С. Л. Этика нигилизма // Соч. М., 1990; Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., \990,Козьмин Б. П. Два слова о слове "нигилизм" // Козьмин Б. П. Литература и история: Сб. статей. М., 1982; Ширинянц А. А. О нигилизме и интеллигенции // Русская социально-политическая мысль XIX – нач. XX века: В. А. Зайцев. М., 2000; Moser Ch. Antinihilism in Russian Novel of the 1860's. The Hague, 1964; Hingley R. Nihilists. Russian Radicals and Revolutionaries in the Reign of Alexander II. N. Y., 1969.

А. А. Ширинянц

НИКАНДРОВ Петр Федотович (1.12.1923, с. Никитино Новоржевского р-на Псковской обл. – 9.05.1975, Ленинград) – специалист в области истории рус. философии, д-р философских наук, проф. Во время блокады Ленинграда служил в частях МПВО. В 1951 г. окончил философский ф-т ЛГУ. Диссертационные работы: кандидатская (1954) – "Мировоззрение П. И. Пестеля"; докторская (1966) – по монографии 1961 г. "История русской философии", написанной в соавторстве с Галактионовым, сотрудничество с к-рым продолжалось ок. 20 лет. В исследованиях о декабристах Н. принадлежит приоритет в изучении теоретических основ декабристской идеологии. В совместных трудах Н. и Галактионов рассматривают проблемы национальных особенностей развития рус. философии, ее самостоятельности, заявленной еще в 40-е гг. XIX в.; отмечают ее гражданственность, гуманизм, научность, социально-политическую актуальность, влияние на славянские страны и растущий авторитет в Зап. Европе (Русская философия XI–XIX веков. Л., 1970). В кн. "Идеология русского народничества" (Л., 1966) авторы рассматривают философию и социологию революционных народников как непосредственных предшественников российской социал-демократии. Н. и Галактионов первыми из советских историков философии предложили объективную интерпретацию славянофильства, решавшего вопросы самобытного развития России, ее религиозно-исторического и культурно-национального своеобразия с истори-ко-социологической т. зр.

С о ч.: Революционная идеология декабристов. Л., 1976; Философские и социологические учения революционного и либерального народничества (в соавт.) // История философии в СССР: В 5 т. М., 1968. Т. 3.

Н. М. Северикова

НИКАНОР (в миру Александр Иванович Бровкович (20.11 (2.12). 1826, Могилевская губ. – 27.12.1890 (8.01.1891), Одесса) – богослов, религиозный писатель и философ. В 1851 г. окончил Санкт-Петербургскую духовную академию и был оставлен там помощником ректора академии будущего митрополита Макария (М. П. Булгакова); в дальнейшем – ректор ряда семинарий; в 1871–1890 гг. – в сане епископа. Н. - один из наиболее неординарных рус. церковных иерархов; в нач. 50-х гг. как преподаватель духовной академии он был заподозрен в неправославном мышлении; в кон. 50-х гг., будучи в Саратове, Н. поддерживал контакты с опальным историком Костомаровым; в 70-80-х гг. его философские труды и религиозные проповеди вызывали дискуссии. Предостерегая от увлечения совр. "антихристианской" философией, нападал на "зазнавшиеся умы" философов, начиная с Вольтера и энциклопедистов, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха, Конта до Бокля, Лас-саля, Маркса, Дарвина, Спенсера, Шопенгауэра и др., равно как на их рус. "пропагаторов", в число к-рых попали М. Г. Павлов, Одоевский, Станкевич, М. А. Бакунин, Белинский, Герцен, Чернышевский, Добролюбов, Антонович, Лесевич, Де-Роберти, а также Толстой, к-рый, по Н., мало отличается от фр. и рус. революционеров, он тем не менее шел на сознательный компромисс с тогдашней европейской философией и наукой, стремясь доказать единство гносеологических оснований естественно-философской науки и богословия и утвердительно ответить на вопрос: можно ли позитивным философским методом доказать бытие "сверхчувственного" – Бога, бессмертия души и т. д. Даже отнюдь не ортодоксальный христианин Вс. С. Соловьев считал, что концепцию Н. характеризует "неосновательное" преобладание положительно-научного элемента над теологическим и философским. Попытка бороться с совр. философскими течениями, в частности с материализмом и позитивизмом, с помощью переосмысленного "позитивного философского метода" фактически поставила Н. в число тех либерально настроенных богословов, к-рые в пореформенную эпоху пытались обновить православие, используя, в частности, достижения науки и

философии.

Соч.: Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Спб., 1875–1888. Т. 1–3; Против графа Льва Толстого: Восемь бесед. Одесса, 1891 и др.

Лит.: Соловьев Вл. Опыт синтетической философии // Собр. соч. 2-е изд. Спб., 1911. Т. 1. С. 240–242; Милославский П. Позднее слово о преждевременном деле // Православное обозрение. 1879. № 2, 11; Колубовский Я. Н. Философия у русских // Ибервег-Гейнце. История новой философии в сжатом виде. Спб., 1890. С. 584–585; Красиосельцев Н. Ф. Никанор, архиепископ Херсонский и Одесский, и его учено-литературная деятельность. Одесса, 1893; Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937 (Вильнюс, 1991). С. 223–225; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 1. С. 88–101.

В. Ф. Пустарнаков

НИКИТЕНКО Александр Васильевич (12(24).03.1805, сельцо Удеревка Бирючинского у. Воронежской губ. -21.07(2.08). 1877, Павловск) – историк литературы, критик. В 1828 г. окончил Петербургский ун-т, с 1834 г. – проф. кафедры рус. словесности. В течение мн. лет работал цензором. После публикации "Дневника", получившего высокую оценку Розанова, Мережковского и др., стал известен как оригинальный политический мыслитель. Н. считал, что начало и конец всякого знания заключены "в природе и судьбах духа человеческого". Специфику общественной жизни определяют и "служат основой всего человеческого порядка вещей" присущие духовной природе человека "законы истинного, благого и изящного". Свою философскую позицию Н. называл "реализмом", противостоящим как материализму и позитивизму, так и всему "абстрактному и фантастическому". В социально-философской и политической области Н. выступал как "умеренный прогрессист", предлагая либерализм "просеивать сквозь сито консерватизма". Он считал, что Россия со времени Петра I включилась в строительство "общего дома европейских народов", где каждый народ – "чадо одного и того же человечества", и, какие бы черты самобытности он ни имел, как бы ни уклонялся от "общего пути", он должен трудиться над "одной великой задачей рода человеческого". Н. негативно оценивал роль церкви в истории России, считая, что она выхолостила демократические и гуманистические идеи христианства, превратив его в "религию невольников". Он различал "прогресс сломя голову" и прогресс "постепенный", сторонником к-рого являлся. Мысль о целесообразности реформистского пути для России превращается в твердое убеждение после революции 1848 г. в Европе. Революция, по его мнению, не продвигает об-во по пути прогресса, а отбрасывает его назад в результате наступающей реакции и тем самым играет разрушительную, а не созидательную роль. Будучи выходцем из семьи крепостных, он сочувственно относился к бесправному положению крестьянства. Оценка Н. социально-психологического облика последнего отличалась трезвостью и реализмом, он указывал на его непросвещенность, предрассудки, политический индифферентизм. Н. считал безусловно необходимой отмену крепостного права, предоставление крестьянам личной свободы и свободы хозяйственной деятельности, полагая, что они вполне способны правильно распорядиться этими свободами, но был убежден, что народные массы не готовы к самостоятельной политической деятельности: "Мы испытали деспотизм личный, но Боже нас сохрани испытать еще деспотизм толпы, массы – деспотизм полудикой варварской демократии". Н. предлагал "прежде позаботиться о воспитании этой массы, которое, умерив ее дикие инстинкты, сделало бы ее способною ко всему тому, что ей навязывают, не имея никакого обеспечения, что она этого не употребит во зло". Н. видел в государстве надклассовую, надсословную организацию, призванную гармонизировать отношения внутри об-ва, заботиться о "развитии и преуспеянии нравственных, умственных и материальных сил народа". Он высказывался га создание совещательного представительного органа в России. Вопросами законодательства и управления должны заниматься "немногие или некоторые", получившие власть "по праву избрания". Народ "должен быть управляем, а не управлять. Но он должен иметь право предъявлять свои нужды, указывать правительству на пороки и злоупотребления тех лиц, которые поставлены для охранения и исполнения законов… Никому из народа не должен быть прегражден путь к власти, если он достоин ее по своим дарованиям и образованию". Роль интеллигенции, "класса образованного", должна, с его т. зр., возрастать, в т. ч. и в государственном управлении: бюрократия, представленная в основном "аристократией", должна поделиться властью с интеллигенцией, к-рая формируется из наиболее талантливых представителей разных сословий. Совр.

ему эпоху Н. рассматривал как время радикальной реформы всей цивилизации и образованности, целью к-рой должно явиться: торжество демо367

НТЛКИФОР

кратии, свобода труда и более правильное распределение народного богатства, полная свобода совести, уважение к нравственному достоинству и значению человека.

Соч.: Речь о необходимости теоретического или философского исследования литературы. Спб., 1837; Похвальное слово Петру Великому. Спб., 1838; Мысли о реализме в литературе. Спб., 1872; Записки и дневник. Спб., 1893.Т. 1–3. М., 1955 1956; Моя повесть о самом себе и о том, чему свидетелем в жизни был. Спб., 1904–1905.

Л и т.: Ветринский Ч. (Чешихин). Два русских общественных типа (А. В. Никитенко и И. С. Аксаков) // Новое слово. 1894. № 7–8; История русской литературы XIX в. / Под ред. К. Д. Муратовой. М.; Л., 1962.Н. Г. Габидулина

НИКИФОР(2-я пол. XI в. – 1121) – религиозный писатель и мыслитель, митрополит Киевский. Родом из Ликии (Малая Азия). На формирование его взглядов несомненно оказал влияние Михаил Пселл (1018–1096/1097), возглавлявший константинопольскую философскую школу, в то время, когда Н. проходил обучение в столице Византии. Творчество Н. несет на себе явный отпечаток платонизма, столь характерного для Пселла и его окружения. Следуя традициям теологического рационализма, Н. примирял философию с богословием, используя идеи древн. философов для обоснования доктрин православия. Н. вряд ли принадлежал к византийской элите, ибо получил хотя и важное в политическом плане, но непрестижное назначение в далекую, едва затронутую христианизацией страну. О деталях карьеры Н. на Руси мы имеем весьма скудные сведения. Будучи избран князем и собором епископов митрополитом в 1096 г. (до этого был епископом Полоцким), он до самой смерти выполнял обязанности верховного пастыря. До нас дошло пять принадлежащих перу Н. произв.: два адресованы Владимиру Мономаху ("Послание о посте и о воздержании чувств", "Послание от Никифора митрополита Киевского к Владимиру князю всея Руси… о разделении церквей на восточную и западную"), одно волынскому князю Ярославу Святополковичу ("Написание на латыну к Ярославу о ересях"), одно – неназванному по имени князю и одно поучение, приуроченное к неделе сыропустной. В целом это довольно цельная подборка наставлений, касающихся религиозного значения поста и опасности латинства. Вместе с тем творческую манеру Н. отличает не внешний риторический блеск и не назидания по множеству частных религиозных вопросов, но глубокая проработка доктринальных проблем, а также тонкий, витиеватый, понятный только подготовленному человеку ход мыслей. Так, в "Послании о посте и о воздержании чувств" тема поста служит лишь поводом для отвлеченных философско-богословских рассуждений, в канву к-рых искусно вплетены экскурсы в античную мудрость, "хитрословесные" рассуждения о соотношении души и тела, природе добра и зла. Решая проблему соотношения души и плоти, телесного и бес-

, плотного, а в конечном счете, понимания божественного и земного, Н. развивает мысль о двойственности бытия.

] Разумное и духовное начало характеризуется им как божественное и бесплотное по своему естеству, плотское же начало наделяется неразумными греховными качествами. В отличие от довольно распространенной дуалистической церковной трактовки, сводившей оба начала к состоянию противоборства и изолированного самобытия, автор "Послания" исходит из принципа тесного их взаимодействия, уравнивающего материю и дух. Примером такого благодатного взаимодействия и является, по его мнению, пост, легкой пищей укрощающий телесные страсти и открывающий духу власть над телом. Сближая дух и плоть, Н. делает вывод, что проявление зла как качества тварного мира тесно перемешано с добром как свойством мира духовного. Зло и добродетель, по его убеждению, так же неразделимы в бытии, как в сущностном плане неразрывны материальное и духовное. Таким ходом мысли дуализм мироздания, на к-ром зиждется доктрина ортодоксальности христианства, в значительной степени преодолевается, и автор в соответствии с принципами платонизма встает на позицию гармонизированного восприятия бытия. Эта же онтология лежит в основе трактовки механизма познания. Душа, по Н., взаимодействует с миром через слуг, коими являются пять чувственных

телесных органов (очи, слух, обоняние, осязание и "вкушение"). Бесплотная душа помещается в голове вместе с умом – "воеводой чувств и светлым разумным оком". "Князь" и "воевода" чувств – это образные уподобления разума, определяющие высшее качество души. На основании данных чувств "князь" – разум способен познать невидимый мир, а правильное использование разума ведет к разумению Бога. Механизм познания бестелесного и неосязаемого сводится к формуле – "по творению познай Творца". Источником знаний, в т. ч. и о божественном, оказываются чувства и разум. Характерно, что в тексте откровение вообще не фигурирует в качестве источника знания. В Послании Н. отразилось платоновское учение о трехчастной душе, к-рое позднее получило широкую известность на Руси благодаря творениям Иоанна Дамас-кина. Высшая сила души представлена "словесным" началом, т. е. умом, к-рый руководит поведением человека. "Яростное", или чувственное, начало управляет страстями и эмоциями. Это требующий подавления источник низменных инстинктов, возбудитель злобы, зависти и др. осуждаемых с нравственных позиций страстей. "Желанное" начало отождествляется с волей, к-рая направляет человеческие действия. С помощью воли разумное начало управляет инстинктивной сферой "яростного", нуждающегося в подавлении. Хотя в иерархическом членении трех душевных сил разуму отводится верховное место, он определяется источником как благоверия, так и зловерия, обнажающего "болезнь разума". С др. стороны, не все "яростные" инстинкты порочны, напр., богоугоден праведный гнев, направленный против зловерия. Связующим звеном между высшими и низшими силами души является воля. Взаимодействие всех душевных сил направлено на гармонизацию бытия, на преодоление его разорванности. В оценках поступков и событий Н., по-видимому, склонялся к фатализму. Напр., рисуя в комплиментарных чертах высокий нравственный облик Мономаха, митрополит приписывает все его достоинства божественному предопределению. В Послании создан идеальный образ государства, уподобленного некоей антропоморфной модели, где тело страны подчинено властной душе. Руководство осуществляет ум, символизирующий княжескую власть. Он действует через своих слуг, к-рые уподобляются органам чувств. В основу идеального образа государственного организма Н. закладывает общий с живыми разумными существами принцип гармонизации духовного и плотского начал. Поэтому пост так же плодотворно может повлиять на совершенствование и исправление властной души (т. е. на поступки князя), как он влияет на очищение человеческих душ. Переключаясь с теории на конкретно-исторический план, Н. дает оценку правления Мономаха, анализирует конкретные действия власти, исходя из сформулированных им принципов. Автор предупреждает, что власть в грехе проявляет себя как грубая телесная сила, яростное начало к-рой призваны сдерживать религиозные предписания и советы духовных наставников. Античный след, оставленный Н. в культуре Древней Руси, – свидетельство причастности древнегреч. традиции к отечественной мысли. Мировоззренчески родственные "Посланию" Н. идеи содержались в логико-философских главах "Изборника 1073 года", в "Шестодневе" Иоанна, экзарха Болгарского, и ряде др. текстов. Они характеризовали веротерпимое, жизнеутверждающее, открытое знаниям течение мысли, враждебное дуалистическому, мистическому и иррационалистическому направлению в древнерус. христианстве.

С о ч.: Послания митрополита Никифора. М., 2000.

Лит.: Клайдович К. Ф. Русские достопамятности. М., 1815. Ч. 1.С. 59–75; Он же. Памятники российской словесности XII века. М., 1821. С. 157–163; Макарий. История русской церкви. Спб., 1868. Т. 2. С. 320–330; Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. 1, 1-я пол. М., 1901. С. 857–859; Златоструй. М., 1990. С. 170–178; Орлов А. С. Владимир Мономах. М.; Л., 1946. С. 47–53; Громов М. К Об одном памятнике древнерусской письменности XII века // Вестник Московского ун-та. Сер. 7, Философия. 1975. № 3. С. 58–67;ГромовМ. К, КозловН. С. Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990. С. 82–87; Полянский С. М. Религиозно-философская проблематика в "Послании о посте" митрополита Никифора // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. М., 2000. С. 270–306; Он же. Богословско-философские взгляды митрополита Никифора // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2001. № 2. С. 97–108.

В. В. Мильков

НИКОЛЮКИН Александр Николаевич (26. 05. 1928, Воронеж) – литературовед, специалист по истории отечественной мысли, исследователь амер. и англ. литературы. Д-р филологических наук, академик РАЕН. Член Союза писателей

России. Окончил филологический ф-т МГУ (1953) и аспирантуру ИМЛИ (1956). В 1956–1974 гг. – научный сотрудник ИМЛИ. В 1970 г. защитил докторскую диссертацию "Американский романтизм и современность". С 1976 г. работает в ИНИОН РАН; в наст. вр. – главный научный сотрудник. Н. - ведущий специалист по идейному наследию Розанова, Мережковского, Толстого. Под его редакцией издаются первое Собр. соч. Розанова в 30 т. (в 1994–2007 гг. вышло 24 т.) и Собр. соч. Мережковского (в 1995–2007 гг. вышло 6 т.). Главный редактор "Литературной энциклопедии русского зарубежья" (в 4 т.; 1997–2006), "Литературной энциклопедии терминов и понятий" (2001), "Розановской энциклопедии" (2007), "Литературоведческого журнала" (с 1993). В своих работах Н. показал единство художественного и философского осмысления Достоевским, Гоголем, Толстым мира, человека и смысла истории.

С о ч.: Взаимосвязи литератур США и России: Тургенев, Толстой, Достоевский и Америка. М., 1987; Американские писатели как критики. М., 2000; Розанов. М., 2001; О русской литературе: теория и история. М., 2003 (содержит библиографию трудов автора).

Лит.: Аверьянов В. В. О Собрании сочинений В. В. Розанова// Москва. 2002. № 2; Александр Николаевич Николюкин // Пед. образование и наука. М., 2003. № 2.

П. П. Апрышко

НИЛ СОРСКИЙ (в миру Николай Майков) (ок. 1433, Москва -1508, скит близ Кирилло-Белозерского монастыря) – православный церковный деятель, глава нестяжателей. По его собственным словам, происходил он из крестьян, хотя дворянский род Майковых считал его в числе своих предков. В миру был "скорописцем", т. е. занимался переписыванием книг. Став монахом, Н. С. в течение нескольких лет путешествовал по святым местам, посетив Палестину, Константинополь и Афон, где его особенно привлекли учения греч. исихастов. Вернувшись на родину, он основал скит в хвойном болотистом лесу в 15 верстах от Кирилло-Белозерского монастыря на реке Соре, поэтому и был назван Сорский. В основанной им обители он собрал своих последователей, к-рых стали впоследствии именовать "заволжскими старцами". Несмотря на любовь к уединенной жизни, Н. С. принимал участие в работе церковных соборов. Отличаясь большой веротерпимостью, на соборе 1490 г. он и его учитель Паисий Ярославов воспротивились постановлению "сжечь всех еретиков", и собор ограничился тем, что проклял трех попов-еретиков и лишил их сана. На соборе 1503 г. он выступил против землевладельческих прав монастырей, что, по его мнению, было причиной нравственной деградации монашества. Н. С. проповедовал идеи мистического аскетизма, направленного не на истощение плоти, но на духовный подвиг. Почва подвигов – мысль и сердце, а не тело, а их целью является внутреннее совершенствование, совершенствование души. Поэтому излишнее истощение тела может лишь воспрепятствовать нравственному самосовершенствованию, ибо слабое тело не в силах вынести бремя подвига. Пост, учил Н. С, должен быть умеренным, дабы тело не потеряло работоспособности, т. к., отрекаясь от мира, человек должен отречься от всего, что дает мир, в т. ч. и от подаяния, и жить плодами рук своих. Монастырская обитель есть собрание иноков, и потому то, что предосудительно для отдельного инока, еще более предосудительно и непозволительно для монастыря. Источником нравственного подвига, утверждал Н. С, является авторитет "божественного писания", изучение к-рого есть главная обязанность инока. Под ним он понимал не только Божественное откровение, но и все запечатленное в письменности церковное предание. Сам Н. С. был знатоком патристики, соч. учителей церкви. В его соч. обильно цитируются высказывания и отцов церкви – Василия Великого и Иоанна Златоуста, и религиозных писателей IV–XIV вв. Иоанна Кассиана Римлянина и Нила Синайского, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита и мн. др. При этом он учил критически относиться ко всему написанному. "Писания многа, но не вся божественна", – говорил он. Отсюда необходимо согласие между Писанием и разумом, дающим ему критическую оценку. Н. С. враг всякой "внешности", поэтому он не только против чрезмерного поста, но и против всяческих излишеств в быту. Ссылаясь на Евангелие, он писал: "Очисти келью твою и скудость вещей научит тя воздержанию. – Возлюби нищету и нестяжание и смирение". Бедность для него идеал не только личной жизни, но и идеал церковный. Он считал излишним пышное убранство церквей, дорогие сосуды и всяческие украшения в них. Чем жертвовать церкви, считал он, лучше раздать нищим. Учение Н. С. - продолжение той мировоззренческой позиции, к-рая развивает греч. традиции в

православии и нек-рые идеи Сергия Радонежского о недопустимости сближения бытия церковного и бытия мирского. Такая позиция означает путь из мира, уход от мирского в созерцательное монашество, в какой-то мере есть забвение всего мирского. Она противоречит идее социального служения церкви, ее участия в делах государства и освящения церковью государственной власти, что I проповедовали иосифляне. Мистическая природа церкви, по Н. С, не допускает ее участия в делах мира, дабы не допустить ее обмирщения. Соч. Н. С. состоят из многочисленных "посланий" к ученикам, небольшого "Предания ученикам", "Заметок", обширного "Устава скитского", представляющего собой трактат по православной аскети-ке, и предсмертного "Завещания". Ревностным учеником и последователем Н. С. был князь-инок Вассиан Косой (Патрикеев), а также Артемий Троицкий.

Соч.: Устав о скитской жизни. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1991; Нила Сорского Предание и Устав. Спб., 1912; Прохоров Г. М. Послания Нила Сорского // Труды Отдела древнерусской литературы Института русского языка АН. Л., 1974. Т. 29.

Лит.: Архангельский А. С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в Древней Руси. Ч. 1: Преподобный Нил Сорский. Спб., 1882; Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955; Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. М.; Л., 1960; Он же. К вопросу об идеологии Нила Сорского // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН. Л., 1957. Т. 13; ЗамалеевА. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987; Громов М. И., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990; Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М, 1990; Житие преподобного Нила Сорского, Белозерского чудотворца. М.; Вологда, 2001; Нил Сорский о восьми главных страстях и о победе над ними. М., 1997; Громов М. Н, Мильков ВА. В. Идейные течения древнерусской мысли. Спб., 200 \,Lilienfeld F. Nil Sorskij und seine Schriften. Berlin, 1963.

А. Т. Павлов

НИЦШЕ В РОССИИ. Наследие нем. философа Н. оставило глубокий след в истории рус. мысли; правомерно говорить о своеобразном "ницшеанском" пласте культуры России. Ни один крупный рус. мыслитель кон. XIX – 1-й четверти XX в. не оставил без внимания философию Н. Она оказала воздействие на религиозные искания философов-идеалистов, движение символистов и рус. марксизм. Однако восприятие идей Н. было далеко не однозначным. В нек-рых кругах его имя считалось синонимом индивидуализма, в то время как в других философия Н. означала коллективное творчество. Для одних он был "разрушителем исторического христианства", ломавшим традиционные представления о нравственности, для других – "пророком новой веры", провозвестником идеи религиозного синтеза, новой религиозной культуры. Широкая популярность Н. в России на рубеже XIX–XX вв. была обусловлена рядом причин. Как в европейских, так и в рус. интеллектуальных кругах, наряду с прогрессистско-сциентистскими теориями, все большее распространение получали экзистенциально ориентированные размышления в духе С. Кьеркегора. Приоритетное внимание стало уделяться проблемам творчества, свободы, религиозным исканиям личности. Влияние Н. было усилено, с одной стороны, учениями А. Шопенгауэра, М. Штирнера, Р. Вагнера, М. Гюйо, а с другой – работами Достоевского, К. Н. Леонтьева. Способ прочтения Н. отечественными интеллектуалами сформировался гл. обр. в результате интерпретации его творчества такими мыслителями, К.К. Преображенский, В. С. Соловьев, Шестов, Е. Н. Трубецкой, В. И. Иванов. Отношение к Н. на массовом уровне складывалось посредством популяризации его взглядов в поэтических циклах (Минский, З. Н. Гиппиус), пьесах (М. Горький, Луначарский), романах и рассказах (Мережковский, П. Д. Боборыкин) ницшеанской направленности. Восприятие творчества Н. в России прошло ряд этапов, различающихся смысловыми акцентами в интерпретации его учения. Однако определенные толкования ницшеанской философии порой сосуществовали параллельно. Так, Брюсов на всем своем творческом пути оставался верен эстетическим пристрастиям Н. Шестов был ориентирован на религиозно-метафизическую, Луначарский – культурологическую, Михайловский – социокультурную проблематику, поднятую Н. Общим для большинства рус. философов было принятие ницшеанских идей в юности и отход от них в зрелый период творчества. Знакомство с ницшеанством в России приходится на 1890-е гг. В этот период развертываются острые дискуссии о природе нравственной

философии Н., обсуждаются не только моральные, но и психологические, эстетические проблемы его творчества. Становятся известными зарубежные работы о Н. – А. Риля, Г. Зиммеля, Л. Штейна, А. Лихтенберже, Л. Андреас-Саломэ, а также кн. М. Нор-дау "Вырождение", содержащая резкую критику учения Н. Первый серьезный анализ философии Н. содержала ст. Преображенского "Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма" (1892), в к-рой Н. был представлен как выдающийся моралист, заявивший об относительности нравственных ценностей, мерилом для к-рых служит жизнь. Она положила начало дискуссии, развернувшейся на страницах ряда периодических изданий. Лопатин ("Больная искренность", 1893), отметив важность критики Н. совр. морали, упрекнул его за невозможность построения на основе его "неограниченного скептицизма" никакой положительной системы нравственности. Работа Грота

("Нравственные идеалы нашего времени", 1893), противопоставившая антихристианский индивидуализм Н. христианскому альтруизму Толстого, содержала негативную оценку творчества Н. как "следствия упадка западной культуры". Цертелев (ст. "Критика вырождения и вырождение критики", 1897) и В. Чуйко (ст. "Общественные идеалы Ф. Ницше", 1893) характеризовали философию Н. как "этический нигилизм". Благосклонное признание концепция Н. получила в работах Михайловского, выделившего в его творчестве проблему противостояния личности и об-ва, а также тезис о безусловной ценности волевой деятельности личности. Особый интерес представляет отношение к ницшеанству Вл. Соловьева. В целом разделяя взгляды Н. на кризис европейской цивилизации, он был склонен видеть в нем самом симптом этого кризиса ("Первый шаг к положительной эстетике", 1894). В "Оправдании добра" (1897) Соловьев критиковал ницшеанский отрыв "красоты" и "власти" от религиозного контекста, считая, что истинная реализация этих ценностей возможна лишь в рамках религии и что именно христианство призвано оградить красоту от смерти. Центральным в творчестве Н. стал для Соловьева культ сверхчеловека и сверхчеловеческой красоты, полемику с к-рым можно обнаружить почти во всех поздних его произв. Принимая саму идею сверхчеловека, Соловьев осмысливал ее как "перерастание" собирательным человечеством своей наличной действительности на пути к грядущему бессмертию, однако ницшеанского сверхчеловека он считал прообразом антихриста, противопоставляя ему богочеловека Христа, победившего смерть телесным воскрешением. Характерно, что отношение старшего поколения философов-идеалистов к взглядам Н. было крайне настороженным, поскольку мировоззрение каждого из них опиралось на те ценности, к переоценке к-рых звал Н. Они не могли согласиться с тем, что традиционные идеалы европейской культуры утратили свой смысл, ее кризис не означал для них ложность ее христианских и античных оснований, к синтетическому соединению к-рых они стремились. Пик популярности Н. в России приходится на первое десятилетие XX в. В 1900 г. было опубликовано первое Собр. соч. Н. на рус. языке под ред. А. И. Введенского (М., 1900. Т. 1–8; 2-е изд. 1902–1903. Т. 1–9), в 1909 г. начато издание Поли. собр. соч. под ред. Ф. Ф. Зелинского, Франка, Г. А. Рачинского и Бермана, к-рое так и не было завершено. Появились исследования, главной темой к-рых стало сопоставление философии Н. с творчеством рус. мыслителей, гл. обр. Достоевского и Толстого (Шестов, Мережковский, Иванов). Учение Н., наряду с философией Соловьева, оказало катализирующее воздействие на деятелей рус. религиозного возрождения, видевших в нем гениального художника и религиозного проповедника. Наиболее существенным в этом плане оказались две темы Н. - идеи сверхчеловека и дионисизма. Рус. мысль нач. XX в. пыталась найти разрешение противоречия между необходимостью оправдания сложности, иерархичности культуры и преодолением отчуждения ее от жизни, выражаясь языком Н., между аполлоновским и дионисийским началами. Отсюда попытка сформировать "новое религиозное сознание", принципиально отличное от нигилизма революционной интеллигенции и призванное соединить культуру, религию и философию. В учении Н. усматривали высший религиозный гуманизм, осн. ценностью к-рого является личность, способная творческим порывом сравняться с божеством. Сверхчеловек Н. в таком контексте воспринимался не как имморалист, разрушитель культуры и веры, а как хранитель аристократических ценностей духа. Так, для Франка проповедь Заратустры и провозглашаемая им любовь к дальнему (ст. Фр. Ницше и этика "любви к дальнему", 1902) означали утверждение "моральных прав личности", позабытых в период господства позитивистско-утилитарной нравственности. Для Бердяева (ст. "Этический идеализм в свете критической философии", 1902) пафос Заратустры также был пафосом свободной личности. В художественной среде ницшеанство часто рассматривалось как призыв к "эстетическому освобождению", "свободе нравов", воспеванию свободной любви. Рус. поэты-декаденты видели грядущего сверхчеловека прекрасным, свободным существом, демоническим воплощением

языческой красоты (Ф. К. Сологуб, З. Н. Гиппиус, Минский). Наиболее глубокое влияние творчество Н. оказало на ведущего теоретика символизма Вяч. Иванова, к-рый интерпретировал сверхчеловека как принципиально неиндивидуальное начало, имеющее вселенский смысл. Сверхчеловек был в его понимании соборной личностью, близкой древнегреч. богу Дионису, ставшему в его творчестве прообразом соборной архаической общины. В противоположность Соловьеву Иванов видел в сверхчеловеке предшественника Христа, но, в отличие от Н., не противопоставлял Диониса Христу. Критика Н. традиционного христианства и воспевание таких ценностей, как чувственность, красота, самоутверждение, присущих язычеству, определили первоначальные искания одного из первых проповедников "нового религиозного сознания" — Мережковского. Стремясь к синтезу земной правды язычества и небесной истины Христа, Мережковский выдвинул идею нового христианства Третьего Завета. В поисках примирения двух истин — неба и земли, и духа плоти, разума и чувства — он обращался к идее сверхчеловека. Главные герои трилогии "Христос и Антихрист" (1896–1905) — Юлиан Отступник, Леонардо да Винчи, Петр Великий — олицетворяли объединителя язычества и христианства. В конечном итоге Мережковский пришел к христианству с признанием сверхчеловеком Иисуса Христа. Осмысление учения Л. Шестовым, религиозным философом экзистенциальной ориентации, отличалось от господствовавшего тогда подхода. Осн. проблема рус. ренессанса — "оправдание культуры" — практически не занимала Шестова, главной темой для него было "оправдание человека". Н. интересовал Шестова прежде всего как личность. Он был захвачен трагедией души нем. философа, безутешным поиском смысла. Подлинный Н. открылся ему в свете страшной болезни, в том повороте судьбы, к-рый вывел "безумного мыслителя" за пределы морали и эстетики, гражданского долга, культуры: в стороне от культуры, один на один со страшной болезнью, Н. искал Бога. К философии Н. Шестов обращался не для примирения религии и культуры, а для того, чтобы развести их в противоположные стороны. К 1908 г. популярность философии Н. в России начинает уменьшаться. На массовом уровне ницшеанство все шире стало ассоциироваться с проявлением бытовой пошлости. В среде рус. интеллектуалов крепло желание самоопределения, самоидентификации в культурной традиции (прежде всего отечественной), пришедшее на смену ницшеанскому бунту против мертвенности старых, отживших культурных форм. Рост антиницшеанских настроений был связан также с популярным в России времен 1-й мировой войны неославянофильским отвержением духа нем. культуры. Тем не менее ницшеанские мотивы продолжали звучать. Определенное оживление внимания к Н. в 1916–1917 гг. было связано с усилением революционных настроений и эсхатологических ожиданий. После революции единственным аспектом творчества Н., получившим резонанс, стала его философия культуры, в особенности интерпретации античности. Эта тема присутствует в работах Иванова, Зелинского, В. В. Вересаева, Лосева. Философия Н. оказала влияние и на рус. марксизм. В истории отечественной мысли принято выделять особое духовное течение 1903–1912 гг. — "ницшеанский марксизм", пришедший на смену "легальному марксизму" (Бердяев, Булгаков, П. Б. Струве, Туган-Барановский) и представленный именами М. Горького, Луначарского, Богданова. Марксистски ориентированной интеллигенции были близки призывы Н. к переоценке ценностей буржуазной культуры и построению нового социального миропорядка. Однако, согласившись с тем, что ницшевский идеал активной, творческой жизни неприложим к буржуазному строю, они считали возможным воплощение его в будущем социалистическом государстве, где всеобщее равенство станет залогом свободного созидания для всех людей. Позитивное истолкование получил идеал сверхчеловека, воспринятого как образец героической личности, сильного лидера, беззаветно служащего народным массам. Важной чертой, объединившей марксизм и ницшеанство, стала концепция "воли к будущему", вера в то, что поколения ныне живущих людей получают оправдание своего существования лишь как залог появления грядущего племени совершенных людей. Решающее влияние учение Н. оказало на Горького. Вплоть до 1932 г., когда писатель негативно отозвался о творчестве Н., обвинив его в предвосхищении фашистской идеологии, он оставался верен своему юношескому увлечению философией Н., развивая и пропагандируя идеи нем. мыслителя в своих художественных и публицистических соч. Свободолюбие, бунтарство, ненависть к мещанству, составляющие жизненное кредо излюбленных персонажей Горького, напоминали идеи проповеди Заратустры. К 1906 г. под влиянием идей Н. Горький, Луначарский, Богданов пришли к признанию первостепенной роли творчества и искусства в социальной борьбе и предприняли попытку создать новое философско-этическое движение — богостроительство. В соответствии с футуристическими устремлениями ницшеанства богостроители провозгласили своей задачей дать людям сознание собственной свободы, уверенности в том, что человек — хозяин своей судьбы, и вместе с тем подчинить частные интересы созиданию грядущего социального

мироустройства. Идеи Н. оказали определенное влияние на советскую культуру: вера Н. в возможности человека создать новую культуру повлияла на различные эксперименты в театре и кино. Во время 2-й мировой войны отношение к наследию Н. стало носить сугубо негативный характер. Оно воспринималось как синоним фашизма, поскольку идеологи национал-социализма использовали отдельные положения учения Н. для проповеди расизма и насилия.

Лит.: Преображенский В. П. Ф. Ницше: Критика морали альтруизма // Вопросы философии и психологии. 1892. № 15; Гоот Н. Я. Нравственные идеалы нашего времени: Ф. Ницше и Лев Толстой // Там же. 1893. № 16; Лопатин Л. М. Больная искренность: Заметки по поводу статьи Преображенского "Ф. Ницше" // Там же. № 16; Чуйко В. В. Общественные идеалы Ф. Ницше // Наблюдатель. 1893. № 2; Волынский А. Литературные заметки: Аполлон и Дионис // Северный вестник. 1896. № 1 \, Цертелев Д. Н. Критика вырождения и вырождение критики // Русский вестник. 1897. № 3, 4, 11, 12; Минский Н. Ф. Ницше // Мир искусства. 1900. № 19–20; Рачинский Г. А. Трагедия Ницше: Опыт психологии личности. М., 1900; Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь). Спб., 1900; Он же. Достоевский и Ницше. Философия трагедии. Спб., 1903; Левицкий С. Сверхчеловек Ницше и человек Христа. М., 1901; Бобрищев-Пушкин А. М. Поэт мысли // Новый журнал иностранной литературы. 1902. № 1–7; Трубецкой Е. Н. Философия Ницше: Критический очерк // Вопросы философии и психологии. 1902. № 66–69; Иванов В. И. Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. № 1–3, 5, 8, 9; Он же. Ницше и Дионис // Весы. 1904. № 5; Белый А. Ф. Ницше // Весы. 1908. № 7–9; Вересаев В. В. Аполлон и Дионис: О Ницше // Современный мир. 1914. № 2–5,11; Nietzsche in Russia / Ed. by Rosenthal B. Princeton University press, 1986; Nietzsche and Soviet Culture: Ally and Adversary / Ed. by Rosenthal B. Cambridge University Press, 1994.

Ю. В. Синеокая

НИЧТО – понятие онтологии, означающее отсутствие каких бы то ни было определенных качеств либо бытия вообще. Противоположно понятиям "нечто", "сущее", "бытие". В истории философии Н. нередко отождествлялось с понятием небытия; иногда небытие понималось как более абстрактное отрицание бытия. В рус. философии понятие Н. встречается у мн. мыслителей и связано с историко-философской и библейской традициями его интерпретации. Его использовали философы всеединства, начиная с В. С. Соловьева, в произв. к-рого встречаются два осн. смысла Н.: "отрицательный" (Н. как простое отсутствие, лишение бытия) и "положительный" (Н. как то, что больше или выше бытия, имеет силу над бытием, есть действительная свобода от него). Первое Н. Соловьев находит, напр., у Гегеля, у к-рого оно выступает как "чистое бытие", происходящее через простое отвлечение или лишение "всех положительных определений". Близкими Н. в этом смысле оказываются также нек-рые осн. понятия "нигилистической" религии буддизма: сан-сара как "пустота мучительная" и нирвана как "пустота блаженная". Второе Н. Соловьев называет "абсолютным". Последнее есть Н., поскольку "оно не есть что-нибудь", а также поскольку оно "может быть только всем". Это "начало безусловного единства", или свободы от всякого бытия и начало множественности, или "производящая сила бытия". Становление истины в человеке предполагает переход от неистины (отсутствия всеединства, близкого к понятию отрицательного Н.) к истине (всеединству). К понятию Н. обращались мн. рус. философы кон. XIX -1 – й пол. XX в. Шестов на протяжении всего своего творчества самостоятельно подходил к этому понятию, а после знакомства в эмиграции с соч. С. Кьеркегора, М.,Хай-деггера и др. зап. мыслителей Н. становится у него одним из центральных понятий. Н. в его понимании – это "пустое небытие", к-рое вследствие первого грехопадения человека и его беспричинного страха перед Н. стало властелином мира (и мир стал миром Н.) и самого человека (и человек стал послушным "человеком вообще"). Антитезой Н. оказывается живая, индивидуальная вера человека, она открывает ему подлинный мир, где все необъяснимо и фантастично, где возможно и самое высокое блаженство, и ничем не ограниченная свобода. Их дарит спасаемому человеку Бог с его в основном добрым Абсурдом и властью над любой возможностью. Т. обр., человек стремится к некоему исключительно положительному Н. и в смысле веры, и в смысле открывающегося ему Бога ("Sola fide – Только верою", 1911–1914(1916?). У Бердяева ряд его осн. понятий – "свобода", "творчество", "личность" и др. – связан с понятием Н. В работе "Смысл творчества" (1916) он утверждает, что свобода – это "безосновная основа бытия и она глубже всякого бытия". С т. зр. детерминизма она есть "Н.". Но по сути является ничем не обусловленной и

бездонной энергией, "мощью творить из ничего". Тайна творчества человека прямо связана с тайной свободы и не считается с законом сохранения энергии. Свобода и творчество прямо указывают на сверхприродность человека. В кн. "О рабстве и свободе человека" (1939) Бердяев говорит об укорененности свободы "в ничто, в бездонности, в небытии", прорывающем бытие и позволяющем существовать свободе и личности. Свобода – это перволоно бытия, Ungrund (предвечная "подоснова" нем. мистика Я. Бёме), некое Н., к-рое "первичнее Бога и вне Бога". Бердяев сближает Ungrund с понятием "меон" (греч. небытие; иногда "еще не бытие") античной философии. Личность, или "внутренний экзистенциальный центр" человека, как и свобода, оказывается "первичнее бытия". В творчестве Булгакова, прежде всего в кн. "Свет невечерний" (1917), исследуется тайна земного Н. и Божественного Н. с обращением к мысли ряда философов и богословов – от Платона до Бёме и Канта. Булгаков усматривает погруженность всей твари (от ангела, человека и до всего мира) в Н., в онтологическое ничтожество. Всеобщее качество тварности – временность, т. е. "вечность, простершаяся в бытие, творчески объявшая ничто". Предельная действительность земного – смерть – является, согласно Булгакову, "благодеянием Отца, который не восхотел дать бессмертия злу", сатанинскому творчеству человека. Зло в понимании Булгакова есть актуализация, оживление Н. (не-сущего) вследствие тварной свободы. Поэтому после грехопадения Н. сполна излилось в мир. В конце временности, истории "человек и вся тварь воскреснет во Христе и в Нем осознает свою природу". Божественное Н. в понимании Булгакова означает безусловное отрицание всех определений: "Не-бытие", или "Сверх-бытие", "Сверх-что". Он различает "Не-бытие", или абсолютное трансцендентное, и "имманентно-трансцендентное", или Бога. Первое порождает мир и Бога. "Бог рождается с миром и в мире". "И Бог, и мир, – говорит Булгаков, – одинаково находятся по сю сторону Ничто, суть как бы его ипостаси, вернее, модусы…" В творчестве А. Белого присутствует отталкивание от Н.: символическая действительность определяется им как "нечто"; идет постоянный спор между "да" и "нет", имеющим отношение к Н. В воле человека сказать: "Нет ничего" (бытия, познания, творчества, жизни и т. д.), и все может улететь как сон. "Все ценно лишь постольку, поскольку нам намекает" (на "нечто"). Говоря о символике цветов, он связывает белый цвет с полнотой бытия, с Богом, а черный – с "небытием, хаосом". Черный цвет "определяет зло как начало, нарушающее полноту бытия, придающее ему призрачность". Воплощение небытия в бытие символизирует, по А. Белому, серый цвет, "серединность" и "двусмысленность". В философии Лосева также используются понятия небытия ("меона"): "меон" есть необходимый иррациональный момент в самой рациональности сущего". В его "Философии имени" (1927) говорится о "меонизации логоса", т. е. об учении о непрерывности и пределе в дифференциальном и интегральном исчислении математического естествознания. В работе "Музыка как предмет логики" (1927), рассматривающей единство математики, философии и музыки, Лосев детализирует "учение о логосе меона", понимая, напр., чистое музыкальное бытие как "предельную бесформенность и хаотичность", "абсолютное взаимопроникновение бытия и небытия", т. е. абсолютное тождество логического и алогического моментов.

Л и т.: Соловьеве. С. Соч.: В 2 т. М., 1988; ШестовЛ. Кир-гегард и экзистенциальная философия. М., 1992; Он же. Соч.: В 2 т. М., 1993; Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989; Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994; Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990; Белый Андрей. Символизм как миропонимание. М., 1994; КурабцевВ. Л. По ту сторону Ничто // Историко-философский ежегодник 93. М., 1994.

В. Л. Курабцев

НОВГОРОДЦЕВ Павел Иванович (28.02(12.03). 1866, Бахмут, ныне Артемовск Луганской обл. – 23.04.1924, Прага) – философ, социолог, правовед. После окончания в 1888 г. юридического ф-та Московского ун-та был оставлен для подготовки к профессорскому званию, затем находился в научной командировке в Берлине и Париже. В 1896 г. становится приват-доцентом, с 1903 г. экстраординарным и с 1904 г. ординарным проф. Московского ун-та по кафедре энциклопедии права и истории философии права. В 1897 г. защитил магистерскую диссертацию "Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба", в 1902 г. – докторскую диссертацию "Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве". Одновременно Н. преподавал на Высших женских курсах, а после увольнения по политическим мотивам из Московского ун-та занимал должность ректора Московского высшего коммерческого ин-та (1906–1918). С 1904 г. состоял в рядах совета "Союза освобождения", с 1905 г. – член

партии кадетов, в 1917 г. был избран в состав ее ЦК. Не приняв Октябрь

скую революцию, занимался активной антибольшевистской деятельностью, после чего эмигрировал в Берлин (1920). С 1921 г. окончательно обосновывается в Праге, где при участии чешского правительства основал Русский юридический ф-т в местном ун-те и возглавлял его до своей кончины. Провозгласив необходимость поворота к философско-правовому идеализму, Н. стал признанным главой школы "возрожденного естественного права" в России. Его непосредственными учениками были И. А. Ильин, Вышеславцев, Н. Н. Алексеев, В. А. Савальский, Ященко и др. Н. - один из участников сб. "Проблемы идеализма" (1902) и "Из глубины" (1918), принципиально поддерживал концепцию "Вех" (1909). Многоплановая по содержанию философия права Н. наиболее полно представлена в его обобщающем труде "Введение в философию права", включающем 3 части: ст. "Нравственный идеализм в философии права" (1902) и "Государство и право" (1904) (первая, отдельно не издавалась), "Кризис современного правосознания" (1909, вторая) и "Об общественном идеале" (1917, третья, осталась незавершенной). Стремление дополнить субъективную этику Канта отдельными положениями этики Гегеля и устранить тем самым односторонность этих систем побудило Н., неокантианца баденской школы, создать свою оригинальную естественно-правовую философию. По Н., разумное начало в личности есть автономное нравственное начало. Разум является единственным источником идеи должного, морального закона, к-рый представляет собой факт чистого сознания, безусловно достоверен сам себе, независим от исторической необходимости. Сущность морали проявляется в ее формализме, индивидуализме, абсолютизме, что определяет ее критическую функцию по отношению к действительности и служит основой принципа бесконечного нравственного совершенствования. Нравственная идея в качестве идеала всегда императивна (общеобязательна), не связана с конкретным содержанием, существует исключительно в личностном сознании, имеет абсолютную ценность. Будучи приложена к сфере социальных отношений, она, по Н., приобретает форму естественного права, неизменной идеальной нормы с меняющимся содержанием. В этом случае естественное право получает значение философского воззрения, с позиций к-рого рассматривается возможность синтеза личного и общественного, соотношение относительного и абсолютного, разрабатываются социальные идеалы. Абсолютная основа естественного права раскрывается в моральной идее личности, к-рая выступает идеалом и целью самой себя и с этой т. зр. оценивает политико-правовую реальность. Автономная моральная личность представляет собой основу идеального общественного строя, ее естественно-правовой идеал служит средством и критерием в организации правопорядка и политических ин-тов. А т. к. между идеалом и реальностью всегда существует разрыв, то личность как носитель естественно-правовой идеи постоянно конфронтирует с действующим законом, стоит в оппозиции к государственной власти. Такое несоответствие рождает перманентный кризис правосознания, к-рый, по мнению Н., в кон. XIX – нач. XX в. глубоко затронул классическую теорию правового государства и демократические ин-ты Запада. В результате возникло неразрешимое противоречие между свободой и демократией. Основу этого конфликта Н. усматривает в метафизической природе личности, ее вечной неудовлетворенности наличным правопорядком и стремлении к абсолютной свободе. Одновременная ориентация личности на равенство и свободу, имеющую безусловный приоритет, определяет существование двух борющихся тенденций совр. культуры: уравнительно-нивелирующей и освободительно-индивидуализирующей. Государство, являясь продуктом культуры и творчества личности, полностью воспринимает их противоречия, что предопределяет противоречивость взаимоотношений личности и государства. Н. призывает отказаться от традиционного формально-юридического либерального правосознания в пользу религиозно-метафизического и нравственно-психологического понимания указанных взаимоотношений. Тем самым государство ставится в зависимость от проявлений морального абсолютизма и индивидуализма, а формулируемая исходя из данной позиции концепция общественного идеала представляет собой синтез философско-правового идеализма и религиозной метафизики. Теорию абсолютного идеала, основанную на разделении морали и политики, Божьего и кесарева, абсолютного и относительного, Н. рассматривает как "субстрат" своей моральной философии, ее исходный пункт и итог. Абсолютный идеал как требование нравственного закона в отношении социального устройства есть принцип всеобщего свободного универсализма, где свобода, равенство и всеобщность объединения лиц сочетаются в свободной солидарности всех. Подобный идеальный социальный универсум (генетически связан с идеями Платона и В. С. Соловьева), покоясь на основах разума и добра, имеет своими составными элементами личность и об-во, определяет их единую онтологическую природу. В системе такой

разумно-этической организации нравственный закон, субъективно выраженный в личности, находит свое объективное бытие в социальной действительности. В нравственном законе раскрывается идеальная связь личности с об-вом, субъективное сознание встречается с объективным. Логика идеала позволяет одинаково избежать как абсолютного обособления личности и об-ва, так и сближения их в неразличимом единстве. По Н, личность (основа общественного союза) имеет два начала – общее и особенное, к-рые, объединяясь в нравственном законе, воплощаются в свободу, равенство и солидарность. Абсолютная ценность личности предполагает ее свободу и признание со стороны др. лиц, т. е. равенство. Однако потребность личности в равенстве и свободе неизбежно переходит в ее обязанность признавать эти права за др. лицом, т. к. нельзя отрицать чужих прав, не отрицая своей нравственной сути. Идеальная норма общения (идея взаимного признания) рождает всечеловеческую вселенскую солидарность, не знающую исключений. В историческом плане социальный универсум, с т. зр. Н, развивается в двух измерениях: реальном (социокультурные формы) и идеальном (нравственное сознание личности и об-ва). Совпадение и противостояние идеального и реального, их противоречивое развитие составляет содержание абсолютного идеала. Отсюда общественные процессы, ориентированные на достижение идеала, не имеют конца совершенствования. В подтверждение данного тезиса Н. анализирует внутренний механизм взаимодействия личности и об-ва. По его мнению, общественная среда есть "достигнутая действительность", объективация нравственного сознания, к-рая носит косный характер, выполняет охранительную функцию. Личность, испытывая влияние среды как ограничение своих нравственных запросов, всегда будет пытаться преодолеть ее. Соответственно бесконфликтное единение личности и об-ва, абсолютное сочетание "всепроникающей солидарности" с "бесконечностью индивидуальных различий" представляется недостижимым идеалом, "умопостигаемым царством свободы", к к-рому необходимо стремиться. Важным компонентом творчества Н. была его критика утопического сознания, основанного, как он полагал, на односторонне развитом рационализме. Эволюционировав от защиты естественного права к либеральному консерватизму, умеренному славянофильству (близость к Достоевскому) и православию, Н. уделял пристальное внимание исследованию социалистических и анархических теорий как наиболее влиятельным формам зап. социологического утопизма. В России, считал он, социалистические и анархистские идеи глубоко проникли во все аспекты миросозерцания об-ва, привели к отрыву от религиозных начал, гибельной борьбе с властью, разрушению государства. В этой связи Н. противопоставляет православие зап. миросозерцанию (в основном в форме католицизма и протестантизма), ориентированному на индивидуальное душеспасение. В результате церковь не выполняет функцию всепроникающего нравственного общения, принцип церковности утрачивает свой внутренний смысл. Придя к всеобщему обмирщению жизни и обожествлению человека, зап. сознание тем самым утверждает идею установления Царства Божия на земле, ведущую к разрушению религиозных основ об-ва и государства, глубоким социальным деформациям. Православие, по мнению Н., напротив, сохранило дух первоначального христианства, верность апостольским и святоотеческим учениям. Такие принципы православной веры, как взаимная любовь всех во Христе и чувство всеобщей и всецелой взаимной ответственности, позволят, по Н., создать национальное государство, объединяющее об-во на началах подлинно правовых и христианских.

Соч.: Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. М., 1901; Спб., 2000; Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. М., 1902; Государство и право // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 74–75; Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М., 1909; Лекции по истории философии права. Учения нового времени XVI–XVIII и XIX вв. М., 1912; Об общественном идеале. М., 1991; Соч. М., 1995; Введение в философию права: Кризис совр. правосознания. М., 1996; Историческая школа юристов. Спб., 1999.

Лит.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 126–128; Социологическая мысль в России: Очерки истории немарксистской социологии последней трети

XIX – начала XX века. Л., 1978; Савельев В. А. Теория возрожденного естественного права в учении П. И. Новгородцева II Вопросы государства и права в общественной мысли России XVI–XIX вв. М., 1979; Поляков А. В. К критике методологических основ школы "возрожденного естественного права" в России (П. И. Новгородцев) // Вестник Ленинградского ун-та. Сер. 6. Вып. 2. 1986; Исаев И. А. Политико-правовая утопия в России (конец XIX – начало XX в.). М., 1991; Жуков В. Н. Философия права П. И. Новгородцева. М., 2004.

В. И. Жуков

НОВИКОВ Николай Иванович (27.04(8.05). 1744, с. Тихвинское Бронницкого у. Московской губ. – 31.07(12.08). 1818, там же) – просветитель, философ, журналист, книгоиздатель. Выходец из дворян, учился в гимназии при Московском ун-те. Служил в гвардии. Участвовал в работе Комиссии по сочинению проекта нового уложения. Начиная с 1769 г. был издателем и редактором сатирических журн. "Трутень", "Пустомеля", "Живописец", "Кошелек", к-рые вступили в полемику с журн. Екатерины II "Всякая всячина". С 1775 г. Н. - член масонской ложи "Астрея", что позволило ему заручиться поддержкой для взятия в аренду в 1779 г. Московской университетской типографии сроком на 10 лет. С 1777 по 1780 г. издавал журн. "Утренний свет" (литературно-философского направления), на страницах к-рого излагал свое видение философии. Кроме того, выпускал журн. "Московское ежемесячное издание" (1781), "Прибавление к "Московским ведомостям" (1783–1784) и др. Сотрудниками Н. были Карамзин, А. П. Сумароков, Фонвизин, Эмин и др. Книгоиздательская деятельность Н. исключительно обширна. По определению Киреевского, Н. "создал у нас любовь к наукам и охоту к чтению" (Критика и эстетика. М., 1979. С. 57). Он издал "Опыт исторического словаря о российских писателях" (1772), "Древнюю российскую вивлиофику" (многотомное собр. исторических документов), соч. Кантемира, Феофана Прокоповича, Сумарокова, М. М. Хераскова, Я. Бёме, Вольтера, Дж. Локка, Г. Э. Лессинга, Б. Паскаля и др. С 1779 по 1792 г. им была выпущена 891 книга, что составило почти треть всех изданных в России книг. Н. - создатель нравственно-антропологического учения, в центре к-рого – своеобразная концепция добродетели и морального достоинства человека. Он разделял просветительский взгляд на внесословную ценность человека, определяемую не "богатством и знатностью рода", а внутренними человеческими качествами и гражданским служением, трудом на пользу отечества. Определяя человека как "цель всех вещей сего мира", подчеркивая присущую человеческому существу "благородную гордость", проистекающую из разума – "источника совершенства" (в противоположность невежеству как "при- [чине всех заблуждений"), Н. вместе с тем указывал на необходимость сознания человеком вселенской иерархии, возглавляемой Богом как "высочайшим существом". Гимн человеку и человеческой природе перерастает у Н. I в апологию "истинного нравоучения", цель к-рого – движение от "просвещения разума" к мудрости и далее к і добродетели, ведущей к "небесному блаженству". "Высокое нравоучение", совпадающее, по Н., с христианской

концепцией нравственности, понимается как итог усилий, предпринятых в области самопознания человека лучшими умами человечества – от Сократа, Платона, Эпикура, Зенона к Бэкону и Гроцию, Вольфу и Паскалю. Философию последнего Н. ценил особенно высоко, подчеркивая мысли фр. философа о сердце как нравственном средоточии и источнике добродетели. Вслед за Паскалем он разрабатывал своеобразное учение о "воспитании" ("образовании") сердца как средстве очищения от зла и достижения "вышнего царства духовного". С этим же связано понимание Н. истинного познания как процесса нравственного очищения сердца и ложного познания как "развратного", что напоминает также идеи Сковороды, затем Юркевича и др. рус. философов (см. Сердца метафизика). По указу Екатерины II от 1 августа 1792 г. Н. был заточен в Шлиссельбургскую крепость, откуда был выпущен лишь в 1796 г., после смерти императрицы. Ему инкриминировали участие в заговорщической деятельности и "уловление в орден особы", т. е. наследника престола Павла Петровича. Обвинение в политическом заговоре было голословным, не подтверждалось фактами. В действительности Н. был репрессирован как идейный противник и критик абсолютистского режима. Митрополит Платон (Левшин), к-рому Екатерина поручила "испытать" Н. "в законе нашем", в своем донесении от января 1786 г. отвечал императрице: "Молю всещедрого Бога, чтобы не только в словесной пастве, Богом и тобою, всемилостивейшая государыня, мне вверенной, но и во всем мире были христиане таковые, как Новиков" (Новиков Н. И. Избр. соч. М.; Л., 1951. С. 579). Значение нравственно-просветительской и книгоиздательской деятельности Н. для развития рус. философии отмечали все осн. представители историографии русской философии, мн. рус. мыслители – от Белинского и Герцена до Франка и Бердяева.

С о ч.: Избр. педагогические соч. М., 1959; Избр. соч. М., 1951.

Л и т.: Билевич Н. Н. И. Новиков. М., 1848; Незеленов А. И. Н. И. Новиков,

издатель журналов 1769–1785 гг. Спб., 1875; Лонгинов М. Н. Новиков и московские мартинисты. М., 1867; Вернадский Г. В. Н. И. Новиков. Пг., 1918; Макогоненко Г. П. Николай Новиков и русское просвещение XVIII века. М.; Л., 1952; ЗападовА. В. Новиков. М., 1968; Шкуринов П. С. Философия России XVIII века. М., 1992. С. 202–220.

Е. В. Горбачева

НОВИЦКИЙ Орест Маркович (25.01 (6.02). 1806, Новгород-Волынский Волынской губ. -4(16).06.1884, Киев) – философ, психолог, историк философии. Представитель киевской школы философского теизма. Окончил духовное училище (1821), Волынскую семинарию (1827), Киевскую духовную академию (1831), преподавал философию в Полтавской семинарии, затем в Академии, став одновременно первым преподавателем философии в новооткрытом Киевском ун-те (1834–1835), где, будучи ординарным проф. философии, неоднократным деканом кафедры философии (1835–1850), читал логику, опытную психологию, нравственную философию, историю философских систем. После закрытия философских кафедр в ун-тах исполнял должность цензора (в 1863 г. – председатель Киевского цензурного комитета, после его упразднения возглавлял "иностранную цензуру" в Киеве). Учителем Н. был Скворцов. В своих философских курсах (включая логику и психологию) он опирался гл. обр. на систему нем. философа В. Круга, а также швейц. философа и логика Ф. Фишера, в изложении истории философии учитывал опыт В. Кузена, Г. Риттера, К. Виндишмана, Ф. Крейцера. Испытал глубокое влияние нем. классической философии (Фихте, Шеллинг, Гегель) и "философии чувства и веры" Ф. Якоби. Тем не менее философское наследие Н. было бы неправомерно рассматривать как простой эклектизм, ввиду неоспоримого наличия в нем специфических тем и установок. Содержание философии, по Н., дается познающему субъекту непосредственно, поскольку уже в "перворазвивающемся сознании" изначально полагается (точнее, "самополагается") самопознающий дух (я), ограничиваемый внешним миром, к-рый "определяется" тем же духом (не-я), и обращенный к Существу неограниченному (Богу). Потому и философия устремлена к непреходящему, вечному, к-рое постигается не в чувственном познании и не в формально-логической, "разделяющей" деятельности рассудка, но только с помощью разума. Последний есть способность души к созерцанию и уразумению предметов сверхчувственного мира, духовное око, начало особого, духовного опыта. Созерцания разума – идеи, независимые от низших познавательных способностей, но и не "врожденные", но возникающие от соприкосновения духа со сверхъестественным миром. Осн. идеи разума – идеи истинного, благого и прекрасного (соответствуют тому, что в мире духовном есть, что в мире явлений должно быть и что в нем может быть при его "отношении" к высшему порядку вещей). Хотя идеи – достояние всего разума, они раскрываются на различных стадиях – сердца, фантазии, рассудка, затем, "объективируясь" в науку, закон и искусство, реализуются в жизни индивида и в развитии цивилизации. Признавая вслед за Гегелем, что "противоположность и борьба" составляют существо самого сознания и что история философии представляет собой закономерный процесс постепенного осуществления синтеза мировой мысли, Н. трактует, однако, сам этот процесс совсем не по-гегелевски. Задача историка философии – проследить ее развитие "в непрерывной связи с движением понятий религиозных". Обе эти области духа находятся во взаимодействии и взаимовлиянии: религия, переходя от низших стадий к высшим, стимулирует движение философской мысли, к-рое, в свою очередь, ведет к дальнейшему развитию религии (обе сферы рассматриваются в диалектическом единстве "нераздельности и неслиянности"). Историко-философская концепция Н. стала объектом критики материалистов (ст. Чернышевского и Антоновича), с к-рыми он вступил в полемику. Вместе с тем Н. пытался противодействовать и "охранительным" подозрениям против философии с т. зр. ее религиозной и общественной "лояльности".

Соч.: Духоборцы, их история и вероучение. Киев, 1832 (2-е изд. 1882); Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношениях, их силе и важности. Киев, 1838;

Руководство к опытной психологии. Киев, 1840; Краткое руководство по логике с предварительным очерком психологии. Киев, 1844 (3-е изд. 1848); О разуме как высшей познавательной способности // Журнал Министерства народного просвещения. 1840. Ч. 27; Очерк индийской философии // Там же. 1844. Ч. 41. № 3; Ч. 43. № 8; 1846. Ч. 52. № 10; Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 1–4. Киев, 1860–1861 (2-е изд. 1882).

Лит.: Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. С. 204–214; Ананьев Б. Г. Очерки истории русской психологии XVIII и XIX веков. М., 1947. С. 6S'; Абрамов А. И. Чернышевский в борьбе с религиозно-идеалистической философией П. Д. Юркевича и Ор. Новицкого // Дискуссионные проблемы исследования наследия Н. Г. Чернышевского. М., 1984.

А. И. Абрамов

"НОВОГРАДСТВО" – течение в послереволюционной эмиграции, получившее свое название от социально-философского и общественно-политического журн. "Новый град", издававшегося в Париже с 1931 по 1939 г. Идейными вдохновителями и соредакторами журнала были И. И. Бунаков (Фондаминский), Степун и Федотов, постоянными авторами – Бердяев, Бицилли, Булгаков, Вышеславцев, Н. О, Лосский, Б. С. Ижболдин, монахиня Мария (Е. Ю. Скобцова) и др. Журн. объединял те силы рус. эмиграции, к-рые видели преодоление глубокого экономического, социального, национального и духовного кризиса на путях утверждения религиозных принципов культурного и социального творчества, выявления социально-нравственного потенциала христианства и придания социализму новой духовной направленности. Опираясь на учения Ф. Ж. Бюше, Ф. Р. Ламенне, К. А. Сен-Симона, славянофилов, В. С. Соловьева и Федорова, "но-воградды" выдвигали идею создания об-ва, сочетающего элементы государственного управления и хозяйственного творчества, социальную справедливость и свободу личности, национальную культурную автономию и мировое политическое единство на основе ценностей христианской религии. Суть его была выражена Степуном в синтетической формуле: "христианская идея абсолютной истины, гуманистически-просвещенческая идея политической свободы и социалистическая идея социально-экономической справедливости" (О человеке "Нового града" // Новый град. 1931. № 1. С. 18). Определив себя как течение "пореволюционное", "Н." тем не менее стремилось дистанцироваться от таких течений, как сменовеховство, евразийство, младороссы, считая, что последним чуждо "признание свободы личности" (Федотов). При этом, разделяя идеологическую стратегию "общей судьбы", они строили ее на утверждении нетождественности России, ее культуры, народа и установившегося в ней политического строя. Тема России – ведущая в статьях авторов журнала. Отрицая насильственный путь ликвидации Советской власти и восстановления дореволюционной России, "новоградцы" делали ставку на поддержку конструктивных сил в самой России, к-рые выражают ее национальные интересы. Отсюда необходимость анализа социально-политической ситуации в России, критики ее исторического и культурного опыта, осуждения всяких умозрительных проектов ее освобождения и возрождения. Трактуемый в духе В. С. Соловьева символ русской идеи должен выразиться, считали "новоградцы", не в отвлеченных построениях русскости вообще и рус. исторических задач в частности, а в основанной на христианских принципах конкретной оценке рус. действительности и перспектив ее развития. Интерес к России не выливался у них в национализм, к-рый рассматривался как одна из причин мирового кризиса. Этим обусловлено требование ограничения политической и экономической свободы национального государства при соблюдении свободы национального культурного творчества во имя сохранения мирового сообщества и выхода из кризиса. Идеи "Н." вызвали широкий отклик в среде эмиграции. Нек-рые статьи авторов журнала навлекли обвинения их в соглашательстве с большевиками, эсхатологических устремлениях, пореволюционном активизме и ошибочном привнесении в христианство социально-политических реалий. Критике также подвергалась неопределенность и утопичность социально-политической стратегии "Н.".

Лит.: Варшавский В. С. Незамеченное поколение. Нью-Йорк, 1956; Он же. Перечитывая "Новый град" // Мосты. 1965. № 11; Старые молодым: Сб. статей. Мюнхен, 1960.

М. Г. Галахтин

"НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ"-религиозно философское, богоискательское (см. Богоискательство) течение, возникшее в нач. XX в. в среде рус. либеральной интеллигенции (Мережковский, Бердяев, Розанов, З. Н. Гиппиус и др.) и стремившееся к обновлению христианства, культуры, политики, общественной и личной жизни. Помимо термина "Н. р. с." его представители использовали также иные понятия для обозначения своих взглядов – "неохристианство", "новый идеализм", "мистический реализм", "трансцендентный индивидуализм" и

др. Мережковский первым заговорил о Н. р. с, к-рое понимал как стремление к окончательной победе над смертью (с помощью спасенного и спасающего Христа); как слияние неба и земли, духа и плоти, Христа и языческого бога (Диониса, Венеры и др.), Христа и Антихриста, создание "Третьего Завета" (религии Богочеловечества), как свободную, полнокровную и религиозно насыщенную жизнь. В основе Н. р. с, как считали его сторонники, лежали глубокое недовольство секуляризированной (внерели-гиозной) культурой, государственной и общественной жизнью, враждебными личности, "мертвенным" христианством, поверхностным характером духовных ценностей значительной части интеллигенции, а также жажда личной веры, нахождения смысла личной и мировой жизни у светской, неукорененной в христианстве интеллигенции. Богоискатели испытывали потребность в личном Боге, в свободной личной и общественной жизни, в творчестве и в нахождении как бы "третьего пути" между правыми (монархическими, националистическими) и левыми (социал-демократическими, социалистическими и др.) силами. Бердяев в ст. "Русские богоискатели" (Московский еженедельник. 1907. 28 июля; опубликована также в его сб.: Духовный кризис интеллигенции. Спб., 1910.

С. 27–38) связывал переход к Н. р. с. с именем Федорова, повлиявшего на философию главного учителя представителей нового течения – В. С. Соловьева. Богоискание, по Бердяеву, коренится в вечном религиозном поиске рус. души, литературы (особенно Тютчева и Достоевского), "всей русской философии" (Чаадаева, славянофилов, К. Н. Леонтьева, Федорова, Соловьева, Розанова, Мережковского, декадентов и др.). Представители "Н. р. с." были детьми не только рус, но и европейской культуры: на них большое влияние оказала, в частности, философия А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, С. Кьеркегора и др. В понимании Бердяева богоискание как "ночная", сверхрациональная, трансцендентная полоса в истории рус. самосознания противостояла "дневной", официально признанной и рациональной полосе. В кон. XIX – нач. XX в. часть рус. интеллигенции, названная Булгаковым в сб. "Вехи" "духовно-аристократической" (или, по Бердяеву, "новой интеллигенцией"), стала отходить от ценностей демократической ("народопоклоннической") интеллигенции в направлении идеализма, религии, национальной идеи и др. духовных ценностей. "Новая интеллигенция", по определению Бердяева, – это подбор талантливых личностей с высокими качествами ума, знаний, эстетики, морали, с творческим и пророческим даром (Духовный кризис интеллигенции. С. 3). Одним из ранних провозвестников борьбы против материализма, идей Белинского, Добролюбова, Чернышевского, за идеализм в литературной критике стал Волынский. С 1901 г. в Петербурге во многом по инициативе Мережковского регулярно проходили Религиозно-философские собрания под председательством епископа Сергия (Страгородского). На собраниях светские и церковные богоискатели обсуждали проблемы православия, государства, самодержавия, "нового Откровения" и "святой плоти". Подобные же собрания в 1901–1903 гг. имели место в Москве, Киеве, Тифлисе и др. городах. Материалы собраний, а затем и созданных в Петербурге и Москве Религиозно-философских об-в, а также работы их участников публиковались в журн. "Новый путь", "Вопросы жизни", "Весы" и др., в сб. "Проблемы идеализма", "Вехи", "Из глубины" и др. После революции 1905–1907 гг. идеи Н. р. с. в связи с опасением за судьбу личности и России стали принимать более четкие и дифференцированные формы. Так, Бердяев подчеркивал "безмерную ценность индивидуальности" и таинственную, религиозную сущность творчества. Разгадку смысла личной и мировой жизни, переживавших кризисный период, а также стремление построить на основе обновленного христианства "новую культуру" и "новую общественность" он связывал с борьбой против житейского ("хождение в церковь по праздничным дням и выполнение мертвых обрядов…") и исторического (сатанинские пытки, гонения, сращивание православия с самодержавием) христианства. Он писал: "Жизнь пола, жизнь общественная, вся прелесть мировой культуры, искусство и наука оказались на полюсе, противоположном религиозному сознанию исторического христианства" (Sub specie aeternitatis. С. 347). Помимо этого необходимо бороться, считал он, против старой антиличностной государственности, против ограниченности и ложности позитивизма, материализма, атеизма, старого рационализма, натурализма, гедонизма, наконец, против деструктивного анархизма и нигилизма. Интеллигенция, обманутая "народопоклонничеством", отошла, по его мнению, от глубины бытия, от ценностей личности, свободы и творчества, от рус. литературы и философии, от национальных чувств, а народ в революционное время вдруг во многом предстал не "богоносцем", а черносотенным или красносотенным "громилой с черной душой". "Без Бога не может жить народ, разлагается человек" (Духовный кризис интеллигенции. С. 60). Подлинный исторический прогресс ведет к метафизическому и религиозному освобождению, к абсолютному значению свободы и прав личности и к неохристианской

соборности человечества. В этой соборности, в Богочеловечестве – "все аристократы". Н. р. с. в понимании Бердяева вполне реально, поскольку мистика как иррациональная стихия души, соединяющая с тайнами и душой мира, присуща каждому человеку. А "прозревающая мистика становится религией". При этом личный разум соединяется с разумом мировым, с Логосом, и человеку открываются самые важные истины. "Неохристианская" религия, по мысли Бердяева, наследует от католичества культ, от православия – мистическое созерцание и от протестантизма – свободу совести и личное начало. Конечной общественной целью для Мережковского была богочеловеческая "безгосударственная религиозная общественность", а для Бердяева – теократия как тысячелетнее "непосредственное царство Христа" на земле, к-рая в политическом отношении близка к анархизму, в экономическом – к социализму, а в мистическом – к религии Бога "любви, свободы и жизни", в чьей Церкви должны сойтись "все богатства мира, все ценности культуры, вся полнота жизни" (Новое религиозное сознание и общественность. С 205). С Н. р. с. был связан т. наз. ренессанс рус. духовной культуры нач. XX в., мн. художественные, философские и богословские достижения творцов "серебряного века".

Лит.: Проблемы идеализма: Сб. статей. М., 1902;Минский Н. Религия будущего (Философские разговоры). Спб., 1905; Мережковский Д. С. Грядущий Хам. Чехов и Горький. Спб., 1906; Он же. Не мир, но меч (К будущей критике христианства). Спб., 1908; Он же. Было и будет. Дневник 1910–1914. Пг., \9\5;Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Спб., 1907; Он же. Новое религию* ное сознание и общественность. Спб., 1907; Он же. Духовный кризис интеллигенции. Спб., 1910; Вехи: Сб. статей о русской интеллигенции. М., 1909; Плеханов Г. В. О так называемых религиозных исканиях в России // Соч. М., 1924. Т. 17; Гиппиус З. Дмитрий Мережковский. Париж, 1951,СеменкинН. С. Философия богоискательства. (Критика религиозно-философских идей софиологов). М., 1986; Розанов В. В. Уединенное. М., \990,Лос-ский Н. О. История русской философии. М., 1991; Зеньковский

В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2; Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.

С. 323–406; ZernovN. M. The Russian religious Renaissance of the XX century. L., 1963 Орус пер.: Русское религиозное Возрождение XX в. Париж, 1974; 1991).

В. Л. Курабцев

НОВОСЕЛОВ Михаил Александрович (1 (13).07.1864 -17.01.1938) – религиозный мыслитель. Окончил историко-филологический ф-т Московского ун-та. В юные годы Н. становится ревностным последователем и любимым учеником Толстого, под влиянием к-рого начинает преподавать в сельской школе; в 1888 г. создает одну из первых толстовских земледельческих общин, просуществовавшую ок. 2 лет. К 1892 г. Н. окончательно обращается к православию, позже выступает против Толстого в кн. "Забытый путь опытного богопознания" (Вышний Волочек, 1902) и "За кого почитал Льва Толстого Владимир Соловьев?" (М., 1913), а также в "Открытом письме графу Л. Н. Толстому по поводу его ответа на постановление Святейшего Синода" (1902). "Служить же вы хотите не Ему и не тому Отцу Его (Господу), Которого знает и признает вселенское христианство, начиная от православного и католика и кончая лютеранином, штундистом и паш-ковцем, а какому-то неведомому безличному началу, столь чуждому душе человеческой, что она не может прибегать к нему ни в скорбные, ни в радостные минуты бытия своего" (С. 6). Н. сблизился с Иоанном Кронштадтским и со старцами Оптиной пустыни. Участвуя в Религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг. в Петербурге, он выступал со строго церковных позиций. Делом жизни Н. было издание "Религиозно-философской библиотеки" (1902–1917), ставившей своей целью церковное просвещение рус. об-ва, прежде всего молодежи. Постепенно вокруг Н. сложился круг лиц, получивший название "Кружок ищущих христианского просвещения". Члены кружка стремились создать духовную школу аскетической направленности на основе заветов отцов церкви и оказались как бы в оппозиции к синодальной власти как силе бюрократической, враждебной духу живой церковной соборности. Это противостояние было связано также с тем, что Н. активно защищал имеславие, издавал соч. его сторонников (Антония (Булатовича), Флоренского, Эрна). Способ решения Синодом спора об Имени Божием он называл "папизмом" (Новоселов М. Папизм в Православной церкви. М., 1913); а в "имяборчестве" видел существенное отступление от

православия, считая революцию и то, что за ней последовало, карой за отказ от достойного почитания имени Божия, хулу на него, за отступление от веры Христовой. После революции возглавляемый Н. кружок стал инициатором создания богословских курсов, располагавшихся в апреле – июне 1918 г. у него на квартире. Н. вел курс "Святые Отцы, их жизнь и писания". С 1922 по 1927 г. Н. написал "Письма к друзьям" (сохранилось 20 писем). Они не имели конкретного адресата и предназначались единомышленникам. В письмах он выступал против "живоцерковников", к-рых называл "церковными большевиками". Н. отрицал необходимость общеобязательного внешнего авторитета в делах веры и совести: "Непогрешим не отдельный человек (папа) и даже не Собор (который может быть отвергнут Церковью). Непогрешима сама Церковь в ее соборности – союзе взаимной любви, на которой основано познание Христовых Истин. И для Церкви важны не Соборы сами по себе, но соборность как тождественность выражаемых на них свидетельств с верою всего тела Церкви". По Н., огромную роль в богопознании играют таинства. Они представляют собой онтологическую и гносеологическую основу просветительной силы познания истины, для достижения к-рой прежде всего необходимо единомыслие с евангельскими и святоотеческими текстами. С 1921 г. Н. перешел на нелегальное положение, тайно приняв монашеский постриг с именем Марк. В 1923 г. в Даниловом монастыре он был хиротонисан во епископа Сергиевского и стал деятельным членом "катакомбной" церкви. В том же году Н. был впервые арестован. В 1928 г. последовал еще один его арест, а спустя 10 лет Н. был казнен.

Соч.: Полицейско-врачебный протокол и христианские добродетели. Спб., 1904; В тихой пристани (Посвящается братии Зосимовой пустыни). 2-е изд. Сергиев Посад, 1911; Григорий Распутин и мистическое распутство. М., 1912; Письма М. А. Новоселова к Л. Н. Толстому. Публикация Е. С. Полищука // Минувшее. М.; Спб., 1994; Письма к друзьям / Публ. Е. С. Полищука. М., 1994; Переписка священника Павла Александровича Флоренского и Михаила Александровича Новоселова. Томск, 1998.

Л и т.: Н. М. С. Чествование М. А. Новоселова // Московские ведомости. 1912. 9(12) ноября; Письмо В. А. Кожевникова к В. В. Розанову от 10 ноября 1915 г. // Вопросы философии. 1991. № 6; Булгаков С. Н. У стен Херсониса. Спб., 1993.

С. М. Половинтн

НООСФЕРА (от греч. noos – разум и sphaira – шар) – понятие, обозначающее сферу взаимодействия природы и человека, в к-рой последний играет решающую роль. Введен в научный оборот фр. учеными П. Тейяром де Шарденом и Э. Ле Руа (1927) и развито затем 5. И. Вернадским. Это понятие явилось закономерным следствием синтеза идеи эволюции органического мира, идеи о том, что с возникновением человечества наша планета вступила в новую геологическую эпоху, и представления о биосфере как целостной оболочке планеты, сформированной деятельностью живых организмов. В самом общем смысле понятие Н. выражает вступление биосферы в новое эволюционное состояние, осн. особенностью к-рого является сопряженная эволюция биосферы и человечества, реализуемая и направляемая разумной деятельностью человека. Объясняя смысл этого понятия, Вернадский писал в статье "Несколько слов о ноосфере" (1944): "Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. И перед ним, перед его мыслью и трудом, ставится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого. Это новое состояние биосферы, к которому мы, не замечая этого, приближаемся, и есть ноосфера" (Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М" 1988. С. 509). Правда, отмечал он, пока что человечество не выработало нравственные и духовные качества, к-рые соответствовали бы его роли планетарной геологической силы. Учение о Н. выросло у Вернадского на основе созданного им учения о биосфере. Следуя этому учению, он рассматривал человечество как определенную однородную часть живого вещества биосферы, к-рая выполняет биогеохимические функции и тем самым включается




в общий ход происходящих в ней процессов. Используя силу научной мысли, человечество вводит новые, культурные, по выражению Вернадского, формы биогеохимического круговорота вещества и энергии, к-рые и составляют сущность естественно-исторического процесса становления Н. Все человечество, вместе взятое, представляет ничтожную массу вещества планеты.

Мощь его связана не с его материей, но с его разумом и направляемым этим разумом трудом. В XX в. научная мысль охватила всю планету, все государства. Возникли многочисленные центры, поддерживающие и развивающие науку. Это, по мнению Вернадского, составляет первую осн. предпосылку становления Н. Др. необходимым ее условием является объединение всего человечества. Перед человечеством, считал ученый, открывается огромное будущее, если оно не будет обращать свой разум и труд на самоистребление. В последнее время в связи с обсуждением глобальных проблем и путей их решения значительно возрос интерес к исследованию мировоззренческого и методологического содержания учения о Н. Было показано, что техногенез (возросшая роль техники), ориентированный на взаимодействие с косным веществом планеты, резко обостряет противоречие между биосферой и человечеством и нарушает естественный процесс становления Н. В широком философском аспекте понятие Н. стало рассматриваться как выражение определенной стадии общеэволюционного развертывания соотношения духа и материи.

Л и т.: Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988; Казначеев В. П. Учение В. И. Вернадского о биосфере и ноосфере. Новосибирск, 1989; Кузнецов М. А. В. И. Вернадский о ноосфере. М., 1989; Яншин А. Л. В. И. Вернадский и его учение о биосфере и переходе ее в ноосферу // В. И. Вернадский и современность. М., 1986.

В. М. Федоров

"О НАЗНАЧЕНИИ ЧЕЛОВЕКА. Опыт парадоксальной этики" — соч. Бердяева, опубликованное в Париже в 1931 г. В России впервые издано в 1993 г. Работа состоит из 3 ч. В 1-й ч. ("Начала") раскрываются общефилософские принципы познания проблем этики. Будучи приверженцем экзистенциального типа философствования, Бердяев считает, что философия призвана познавать бытие из человека и через человека, из его духовного опыта. Поэтому она неизбежно становится философией духа, центральной частью к-рой является философская антропология. Последняя принципиально отличается от биологического, социологического и психологического изучения человека. Философия, в отличие от науки, есть необъективированное познание, познание духа в себе, а не в его объективации в природе. В нем. гносеологии, считает Бердяев, бытие разлагается, заменяется субъектом и объектом; познает не живой человек, а гносеологический субъект, находящийся вне бытия и познающий не бытие, как таковое, а противостоящий ему объект, создаваемый ("полагаемый") специально для познания. В результате бытие исчезает из субъекта и из объекта, а человек превращается в функцию, орудие "мирового духа". Смысл вещей, по Бердяеву, раскрывается не в объекте и не в субъекте, а в духовном мире. Дух — это свободная энергия, прорывающаяся в природный и исторический мир. Духовная сила в человеке изначально носит богочеловеческий характер. Задача философии — посредством творческой интуиции и нравственного опыта раскрыть экзистенциальную диалектику божественного и человеческого, совершающуюся в глубине существования человека. В основании философии лежит нравственный опыт. Поэтому центральное место в познании духа принадлежит этике, т. е. учению о добре и зле, проблемам различения, оценки и смысла. Бердяев стремится создать не очередной вариант нормативной этики (к-рая "всегда тиранична"), а учение о смысле, целях и ценностях человеческой жизни, т. е. учение о человеке. Этика должна быть не только теоретической, но и практической, т. е. призывать к нравственному преобразованию жизни, не только к усвоению ценностей, но и к их переоценке. При этом можно использовать научные данные по истории культуры, социологии, мифологии, психопатологии и т. д., но этика прежде всего должна быть профетической и опираться на личный духовный опыт. Она призвана раскрывать чистую совесть, незамутненную социальной обыденностью. Осн. вопрос этики — критерий добра и зла. Но задача заключается в познании не происхождения и развития нравственных идей о добре и зле (как считают эволюционисты), а самого добра и зла. Вопросу о различении добра и зла Бердяев предваряет проблему происхождения свободы, порождающей возможность зла. Он считает, что свобода как потенция коренится в добытийном "ничто", из к-рого Бог сотворил мир и человека. Ничто и свобода — первичнее Бога. Он в принципе не мог победить потенцию зла в свободе, т. к. для этого ему пришлось бы уничтожить и саму свободу. Поэтому с Бога как творца снимается ответственность за свободу, породившую зло. Человек не вправе перекладывать на него эту ответственность. В ортодоксальной теологии, считает Бердяев, о свободе вспоминают лишь тогда, когда речь идет о грехопадении, вине и наказании, а применительно к творчеству человека ее отрицают. Между тем творчество

возможно лишь посредством акта свободы. Бердяев исходит из того, что учение о человеке есть прежде всего учение о личности. В отличие от индивидуума, к-рый есть категория натуралистически-биологическая, личность – категория религиозно-духовная. Ценность личности предполагает существование сверхличных ценностей, верховной ценности Бога. Под влиянием духовного начала происходит преображение биологического индивидуума, конституирование личности. В мире всегда происходит борьба социального нравственного сознания и личного нравственного сознания. Отсюда возникает различие между правом и нравственностью. Ссылаясь на З. Фрейда, К. Г. Юнга и Розанова, Бердяев подчеркивает, что человек есть не просто половое существо, но и бисексуальное, совмещающее в себе мужской и женский принципы в разных пропорциях, к-рые не только стремятся к соединению, но и ведут постоянную борьбу друг с другом. Этим характеризуется полярность человеческой природы. Человек хотя и обладает разумом, но есть существо иррациональное. Достоевский и теоретики психоанализа показали конфликт сознания и бессознательного, а также последствия этого. Бердяев считает, что есть 3 типа этики: теологическая, гуманитарная и теоандрическая (богочеловеческая). Исходя из того, что этика не может быть основана на разрыве Бога и человека, он ставит своей задачей обосновать гочеловеческую этику. Во 2-й ч. труда ("Этика по сторону добра и зла") рассматривается диалектически п тиворечивое соотношение этики закона (в дохристианской и социально-обыденной формах), этики искупления (христианская мораль) и этики творчества. Этика закона организует жизнь человеческих масс, демонстрирует господство об-ва над конкретной личностью, над внутренней жизнью человека. Парадокс в том, что закон имеет и положительное значение, ибо он не только калечит личную жизнь, но и охраняет ее. Этика И. Канта, по Бердяеву, есть законническая этика потому, что она интересуется общеобязательным нравственным законом, одинаковой у всех природой человека и оставляет в тени живую конкретную личность с ее нравственным опытом и духовной борьбой. Нравственная максима Канта, что каждого человека нужно рассматривать не как средство, а как самоцель, подрывается тем, что человек все же оказывается средством осуществления безличного, общеобязательного закона. Этике закона Бердяев противопоставляет этику творчества. Он считает, что внес вклад в разработку этой проблематики уже в своей ранней работе "Смысл творчества" (М., 1916). Новое в этике творчества заключается в том, что она утверждает ценность индивидуального и единичного. По пути этого утверждения шли С. Кьерке-гор, Ф. Ницше, Г. Ибсен, Достоевский, М. Шелер и др. экзистенциальные мыслители. Только в творчестве обнаруживается призвание и назначение человека в мире. Для этики творчества свобода означает не простое принятие закона добра, а индивидуальное творчество добра. Человек не есть пассивный исполнитель законов этого миропорядка. Он – изобретатель и творец. Этика творчества есть этика энергетическая, ибо в основе жизни лежит энергия, а не закон. Борьба со злом должна происходить не столько пресечением его, сколько творческим осуществлением добра и преображением злого в доброе. Нравственной целью жизни должно быть не самоспасение, не искупление вины, а творческое осуществление правды, бескорыстная любовь к божественному в жизни. Тайна жизни скрыта в любви – жертвующей, дающей, творческой. В ходе дальнейшего анализа Бердяев высказывает суждения по конкретным вопросам нравственной жизни человека – о любви, браке, семье, сексуальной и эротической этике, совести, страхе, сострадании и др. Трагизм нравственной жизни, подчеркивает он, не в столкновении добра и зла, а в столкновении одного добра с другим, одной ценности – с другой. Человек, будучи свободным, постоянно вынужден делать тот или иной выбор, лично решая при этом вопрос, что лучше и что хуже. Выбор же зачастую связан с проявлением жестокости, необходимостью преодолевать сострадание, причинять страдание, чтобы избежать большего страдания. Разрешение нравственных конфликтов порождает трагизм жизни, к-рый ставит нас перед проблематичностью добра. Парадокс: борьба со злом нередко порождает новое зло – нетерпимость, фанатизм, жадность, зависть, жестокость, злобные чувства, к-рые обладают способностью возрождаться под видом добра. Зло также может оказываться новой, еще не осознанной формой добра. И добро и зло могут принимать противоположные формы. Но, с другой стороны, когда люди "к добру и злу постыдно равнодушны" и отказываются от нравственной борьбы, наступает деморализация и разложение. Лишь евангельская мораль прорывает порочный круг в борьбе добра и зла, провозглашая любовь к врагам, неосуждение ближних и грешников. Однако Бердяев считает, что христианская этика нуждается в восполнении. Любовь в ней становится риторической, условной ("стеклянной", по терминологии Розанова), а не сердечной и душевной. В христианской этике нет проблем космической этики, любви к животным, растениям, земле, звездам. Даже любовь к ближнему понимается в ней лишь как путь самоспасения, как аскетическое упражнение в добродетели.

Между тем любовь не может быть лишь путем искупления и спасения. Она есть творчество "новой жизни", понимание к-рой связано с эсхатологическими проблемами этики. В 3-й ч. ("О последних вещах. Этика эсхатологическая") Бердяев рассматривает проблемы смерти и бессмертия, ада и Царства Божьего. Смерть есть самый глубокий факт жизни. Жизнь в этом мире имеет смысл именно потому, что есть смерть, и если бы ее не было, то жизнь лишена была бы смысла. Смысл связан с концом и лежит за пределами этого замкнутого мира. Смысл нравственного опыта человека на протяжении всей его жизни заключается в том, чтобы привести его к должному отношению к смерти. Смысл смерти в том, что во времени невозможна вечность. Жизнь есть непрерывное умирание, постоянная борьба со смертью посредством любви ко всему живущему. Поэтому следует относиться к себе и др. существу так, как будто ты сам и др. человек могут умереть в любой момент. Бердяев считает, что дерзновенную идею Федорова о воскрешении всех умерших надо продолжить и углубить: не только все умершие должны быть спасены от смерти и воскрешены, но все должны быть спасены и освобождены от ада, выведены из ада. Царство Божье все равно лежит по ту сторону нашего понимания "добра" и "зла". Зло и злые появились потому, что добро и добрые были плохи, что в них было мало добра. Бердяев считает, что в словах Гоголя "грусть от того, что не видишь добра в добре" поставлена самая глубокая проблема этики. Религиозная этика, основанная на идее личного спасения души, есть минималистская этика. Она призывает человека благополучно устроиться при неблагополучии других людей и мира. Однако райское блаженство невозможно для одних добрых, потребовавших для себя привилегированного положения. Бердяев призывает создавать новую, эсхатологическую этику: учение о добре превратить в профетическое учение о сверхдобре. Ницше, перенесший наше посюстороннее понимание зла по ту сторону добра и зла, не смог прорваться туда. Бердяев считает важным преодолеть исторически сложившееся понимание Апокалипсиса как ожидания конца света и Страшного суда. Ибо возможно понимание Апокалипсиса как призыва к творческой активности человека, к героическому усилию и подвигу. Конец будет тем или иным в зависимости от действий человека. Исходя из этого, Бердяев завершает свое исследование призывом: "…поступай так, как будто бы ты слышишь Божий зов и призван в свободном и творческом акте соучаствовать в Божьем деле, раскрывай в себе чистую и оригинальную совесть, дисциплинируй свою личность, борись со злом в себе и вокруг себя, но не для того, чтобы оттеснять злых и зло в ад и создавать адское царство, а для того, чтобы реально победить зло и способствовать просветлению и творческому преображению злых" (О назначении человека. С. 252).

С о ч.: О назначении человека. М., 1993. С. 19–252.

"О НЕОБХОДИМОСТИ И ВОЗМОЖНОСТИ…" 382

Лит.: Лососий Н. О. Мысли Н. А. Бердяева о назначении человека // Н. А. Бердяев: Pro et contra. Антология. Спб., 1994. Кн. 1; История русской философии. М., 2001. С. 435–447.

А. Г. Мысливченко

"О НЕОБХОДИМОСТИ И ВОЗМОЖНОСТИ НОВЫХ НАЧАЛ ДЛЯ ФИЛОСОФИИ" – последняя и наиболее значительная философская ст. Киреевского, опубликована в "Русской беседе" (1856. II. Отд. "Науки"). Отправной точкой размышлений Киреевского является кризис, в к-рый зашли зап. просвещение и философия, осн. признаком к-рого является господство рассудочности, рациональности. Источник этого кризиса лежит в самом начале зап. вероучения, ведь, по Киреевскому, характер господствующей философии зависит от характера господствующей веры, даже если вступает с ней в противоречие. Римская церковь предпочла силлогизм преданию, ввела новые догматы и оторвалась от вселенской вследствие совершенного формально-логического акта. Испытав влияние Аристотеля, к-рого Киреевский изображает прямым предтечей новоевропейской философии, Запад породил схоластику – первое выражение рационализма. Следующий этап в становлении рациональности – Реформация. Ища выход из кризиса безверия, разум ищет основания веры внутри собственного мышления. Отсюда возникает рациональная философия, стремящаяся не возвыситься до истины, но найти ее собственными силами. Всякая философия имеет в себе две стороны: последняя истина, итог сознания, на к-рый человек опирается, и конечная цель, господствующее требование, из него вытекающее. Разуму самодостаточному, видящему в себе последнюю цель и высший авторитет, Киреевский противопоставляет "внутренний разум", подчиняющий себя

божественной истине, выраженной в писаниях отцов церкви. Христианство не безусловно отвергло древнюю философию, но "преобразовало ее согласно своему высшему любомудрию". В творениях отцов церкви языческая философия стала посредницей между верой и внешним просвещением человечества. Но возобновить философию отцов церкви в ее прежнем виде Киреевский считает невозможным, мотивируя это изменившимся состоянием совр. образованности, под к-рой он понимает прежде всего возникновение светской культуры, развитие наук и искусств. Выход Киреевский находит в учении о верующем разуме и цельной личности. Речь идет не о параллельности путей веры и разума, не о переоткрытии разумом догматов откровения, а о том, чтобы наметить границу, отделяющую божественное откровение от истин разума, не имеющих абсолютной достоверности. Киреевский, по сути, отказывается от построения системы философских понятий по образцу установлений и догматов теологии, и выделяет для разума собственную сферу деятельности, усматривая, однако, в учении церкви тот высший идеал, к к-рому он может стремиться. Такой разум "ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня". Для подобного возвышения разум должен собрать в единое целое все свои способности, к-рыми он располагает и к-рые находятся в состоянии разрозненности и противоречивости. Но такой разум перестает быть разумом в кантовском смысле и становится "высшим духовным зрением", "совокупностью умственных и душевных сил", т. е. органом непосредственного усмотрения сущности, самой истины. Цельность дается разуму вместе с цельной нравственной жизнью человека, сообразованной с церковным Писанием и преданием. Киреевский намечает идеал православного мышления, желая, с одной стороны, разделить функции веры и разума, а с другой — поставить разум, обогащенный душевными внерациональными способностями человека, в подчиненно-сочувствующее отношение к вере. Широко понятый разум как целостность познавательных способностей человека объемлет и связует и внутреннюю созерцательную жизнь человека, и характер внешней, общественной образованности. Вместе с тем, по существу, он выступает как верующая мысль, противопоставляемая самодовлеющему разуму рационалистов. Обращаясь к оценке взглядов Шеллинга, опираясь на его "Историко-критическое введение в философию мифологии" и лекции 1830-х гг., Киреевский считал, что Шеллинг, поняв ограниченность чистого рационализма, не обратил внимания на особый тип внутренней деятельности разума, принадлежащий верующему мышлению, и был вынужден сам сочинить себе веру, обращаясь к следам откровения в мифологиях древн. народов.

С о ч.: О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М, 1979. С. 293–332.

Лит.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 2. С. 6–27; Мюллер Э. И. В. Киреевский и немецкая философия // Вопросы философии, 1993. № 5; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 139–145; Mutter E. Russischer lntellekt in europaischer Krise; Ivan Kireevskij (1806–1856). Koln, 1966.

А. П. Козыре"

"О ПОВРЕЖДЕНИИ НРАВОВ В РОССИИ"-нравственно-политический памфлет Щербатова. Написан ок. 1787 г. для узкого круга единомышленников и "в назидание потомству". При жизни Щербатова опубликован не был. В 1858 г. в журн. "Антей" вышли в свет его отдельные фрагменты и полный текст в Лондоне благодаря усилиям С. В. Ешевского и Герцена. В России произв. Щербатова было впервые и полностью опубликовано лишь в 1896–1898 гг. Памфлет подводит итог мемуарно-публицистическим соч. Щербатова, таким, как "Умной разговор", "О себе". "К вельможам", наиболее точно выражая его общественно-политическую и нравственную позицию. Щербатов констатирует главное противоречие: вступление России на путь "благодетельного просвещения" и сближения со странами Западной Европы сопровождается драматическими коллизиями во всех областях общественной жизни, угрожая самим основам существования государства. По поводу петровских преобразований Щербатов бросает несколько загадочную фразу: "Нужная, но, может быть, излишняя перемена". Покушение самодержавного реформатора на религиозно-нравственные устои рус. об-ва он отказывается рассматривать как необходимое дополнение развитию наук, искусств, ремесел, торговли, ряду назревших преобразований в государственном управлении, армии и флоте. Так, истребляя суеверия при отсутствии просвещенности в народной массе, Петр I, по словам Щербатова, отнимал вместе с суеверием и самую веру. И в результате нравы, "потеряв сию подпору, в разврат стали приходить". Щербатов рисует детальную картину упадка общественной морали: разрушается

традиционная семья (нет любви между супругами, родителей к детям, нет почтения к родителям, к роду), исчезает понятие долга, чести, дружбы, нет верности к отечеству и государю, утверждается индивидуализм ("каждый живет за себя") и алчность ("забота о прибытке"). Строгость нравов и умеренность – основа процветания любого государства – покинули рус. дворянство как опору самодержавной России в результате его "оподления". "Заслуги и выслуги" стали более почтенны, чем "роды". Обман, лесть, фаворитизм высшего сословия порождаются деспотизмом и укрепляют его. В качестве непосредственной причины "повреждения нравов" Щербатов называет "сластолюбие" и жажду роскоши, получившие доселе невиданное распространение при дворе Екатерины I, Петра II и Екатерины II. В противовес этому автор рисует идиллические картины обычаев и нравов допетровской Руси, подчеркивая роль "честных мужей" из среды родовитого дворянства. На страницах своего памфлета Щербатов предстает как один из первых консервативных оппозиционеров идеологии и политики "просвещенного абсолютизма" в России. С оч.: Соч. Спб., 1896–1898. Т. 2.

Лит.: Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. С. 76–77; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1,ч. 1. С. 93; Федосов И. А. #з истории русской общественной мысли XVIII столетия (ст. "М. М. Щербатов"), М., 1967.

А. И. Болдырев

"О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЮ" – одно из наиболее значительных произв. И. А. Ильина. Вышло в свет в 1925 г. в Берлине. Центральная тема книги – тема зла и средств его устранения, а также связанная с нею проблема нравственной оценки способов сопротивления злу. Рассмотрению этих вопросов предшествует острая критика концепции Толстого о непротивлении злу, категорически запрещающая человеку обращение к силе и принуждению. Приемлемое решение указанных вопросов Ильин усматривает в богословии и философии православия, исходящих из духа и буквы Евангелия, творений отцов церкви и рус. святителей прошлого. Применение принуждения и силы Ильиным хотя и не оправдывается, не освящается, не возводится в ранг добродетелей, но вместе с тем рассматривается как вполне допустимое в определенных, четко и строго оговоренных условиях и обстоятельствах, когда все др. средства исчерпаны или их вообще невозможно применить. С его т, зр., отношение ко злу – это прежде всего проблема нравственного выбора личности, ее нравственного долга. Но чтобы долг был исполнен, он должен быть понят, т, е. жизненная ситуация, в к-рой оказался человек, должна быть опознана как взывающая к его нравственному самоопределению. Наблюдая одну и ту же жизненную ситуацию, один человек воспринимает ее безлико и безучастно, просто как повод для нравственного резонерства. Другой может переживать эту же жизненную ситуацию как обращенную лично к нему, к его непосредственному участию. Чтобы это могло произойти, надо за поверхностью явления разглядеть его глубинный смысл, смысловые связи ситуации. Наложение вечных заповедей на конкретную жизненную ситуацию не происходит автоматически. Я сам должен осознать, что между ними есть соответствие. Я должен пережить как откровение явленность этой связи. Заповеди вечны, но в понимание их смысла надо каждый раз "впадать" заново. Нельзя, раз получив смысл, положить его в карман и вынимать его по мере надобности. Нет никакого единообразного и постоянного механизма понимания экзистенциального опыта и долга. Одна и та же нравственная заповедь вечной любви "положи жизнь за друга своя" может быть понята – причем с равным основанием – и как благословение крайнего непротивления, и как призыв к активному и даже вооруженному вмешательству. Поэтому не может быть однозначного и категоричного ответа на вопрос, поставленный в книге Ильина. Он не предписывает в качестве обязательного сопротивление злу силою, не навязывает к.-л. одного типа поведения при встрече со злом. Он лишь поясняет, что в принципе толстовство не более чем ересь, т. е. учение, возводящее частный случай, конкретную частную ситуацию во всеобщую и универсальную, абсолютизирующее ее. Безусловно, для нравственного здоровья человека лучше противостоять злу лишь любовью и добром, если нужно, то принять на себя и удар, не защищаясь. Однако, подчеркивает Ильин, существуют и др. ситуации, когда в интересах человека и об-ва необходимо прибегнуть к принуждению и силе. Но чтобы не ошибиться и правильно уловить, что повелевает та или иная конкретная ситуация в данный момент, надо знать, что ответ может быть в принципе разным. Возможность разных ответов и обосновывает Ильин. Какой из них и в какой ситуации мы услышим – зависит от нашей внимательности, нашей нравственной интуиции. Ильин лишь вынимает из наших ушей "затычки" толстовства. Мы же должны

слушать: "…только чистое око способно верно увидеть, где недуг или зло. Увидеть и найти их "верный смысл" и "верную меру", "вынь прежде бревно из твоего глаза" и тогда увидишь… И тогда увидишь, "необходим ли меч и где именно". Позитивное решение проблемы преодоления морального зла Ильиным основывается на различии между насилием и принуждением, грехом и неправедностью. Апелляция к силе, ее применение не может стать добродетелью. Бороться со злом надо любовью, т. е. ненасильственными средствами: убеждением, добрым примером, религиозным и нравственным самосовершенствованием, духовным воспитанием других, и только когда все духовно-нравственные, ненасильственные методы испробованы и они не принесли успеха, то правомерным становится и обращение к использованию принуждения. С т. зр. Ильина, применение силы, и особенно смертной казни, при всех обстоятельствах является делом неправедным. Применение насилия, в особенности его крайних форм, он называл трагедией человеческого бытия. Обращение к силе, требующее определенного нравственного компромисса, предполагает, во-первых, высокий уровень духовного развития человека, вынужденно прибегающего к насильственным средствам, во-вторых, сознание неправедности этих средств и связанную с этим постоянную заботу о самоочищении и покаянии. Вопрос о противостоянии злу силой, по Ильину, затрагивает не только сферу индивидуально-нравственного выбора личности, но и ее отношения к государству и его ин-там – вооруженным силам, полиции, суду и т. п. Является ли нравственно оправданным использование всей мощи государственной машины для пресечения социального и морального зла и какую позицию нравственно здоровый человек (для Ильина человек, наделенный христианским сознанием) должен занять по отношению к государству? Рассматривая эту проблему, он следует той же логике, что и в решении вопроса о нравственном выборе личности при встрече ее со злом. Государство, полагал Ильин, может и должно поощрять добро и сдерживать зло. Хотя возможности государственных (властных) начал в нравственном воспитании человека ограничены, это не значит, что нужно совершенно отказываться от опоры на государство в вопросе о преодолении зла. Пожалуй, наиболее резко Ильин критиковал толстовство и рус. либеральную идеологию вообще за то, что они способствовали, по его мнению, разрушению государственного, а вместе с ним и всякого волевого начала в исторической жизни России. Но одновременно Ильин выступает и с резкой критикой идеологии и практики всякого рода тоталитаризма, абсолютизировавших роль насилия и государственных ин-тов жизни об-ва; он отмежевывается от характерных для них попыток возвести силу в ранг этической добродетели. После выхода в свет книга стала предметом острой полемики, продолжавшейся несколько лет. В ней принял участие почти весь цвет философской мысли рус. зарубежья тех лет: Бердяев, Мережковский, Н. О. Лосский, Струве, Франк, иерархи рус. зарубежной православной церкви – митрополит Антоний (А. П. Храповицкий) и писатели И. С. Шмелев, А. М. Ремизов, З. Н. Гиппиус и др. (в России на книгу откликнулись М. Горький и М. Кольцов). Однако впоследствии эта работа на много десятилетий практически исчезла из поля зрения философов, как отечественных, так и зарубежных. В наши дни, когда вновь предпринимаются попытки истолковать христианскую этику в духе этики ненасилия и одновременно возродить предрассудки о враждебности сильного государства и власти становлению свободной личности, можно говорить о втором рождении этой книги, ибо поднятые в ней вопросы и предложенные автором подходы к их решению обретают новую остроту и актуальность.

С о ч.: Соч. В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 301^179; Путь к очевидности. М, 1993. С. 5–132; Собр. соч.: В 10 т. М, 1995. Т. 5. С. 31–220.

Л и т.: О сопротивлении злу силою: pro et contra. Полемика вокруг идей И. А. Ильина // Ильин И. А. Собр. соч: В 10 т. М., 1995. Т. 5; Гаврюшин Н. К. Антитезы "православного меча" // Вопросы философии, 1992. № 4; Кураев В. И. Философ волевой идеи // Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993; История русской философии. М., 2001. С. 497–509.

В. И. Кураев

"О ЧЕЛОВЕКЕ, О ЕГО СМЕРТНОСТИ И БЕССМЕРТИИ" – философский трактат Радищева. Написан в период илимской ссылки (1792–1796). Одно из наиболее сложных для понимания и историко-философской оценки произв. рус. мысли, породившее разнообразные т. зр. среди исследователей. Трактат впервые увидел свет в 1809 г., через 7 лет после смерти автора, и, очевидно, не был окончательно подготовлен им для печати. Он написан своеобразным, архаичным для кон. XVIII в. языком, что создает дополнительные трудности, особенно для совр.

читателя. Эрудиция Радищева, его обращение к широкому кругу философской, художественной, естественнонаучной литературы отразились в тексте в виде обилия явных и скрытых цитат, суммирующего изложения автором полярных т. зр., что затрудняет выявление его собственной позиции. Наконец, произв. Радищева принципиально адогматично, временами наполнено личностным, эмоциональным пафосом и скорее приглашает читателя к размышлению, чем содержит набор окончательных и безусловных истин. В целом трактат представляет собой оригинальный, во многом уникальный для рус. интеллектуальной традиции концептуально и художественно оформленный диалог (с элементами полифонизма) между конкурирующими течениями и школами философской мысли, сложившимися ко 2-й пол. XVIII в. В нем затрагиваются вопросы онтологии, логики, эстетики, социальной философии, этики, проблемы сущности человека, соотношения физического и духовного, природы сознания, источников и механизмов познавательной деятельности и др. Энциклопедическое многообразие философских сюжетов концентрируется вокруг главной проблемы: бессмертна ли человеческая душа и если да, то каковы формы ее посмертного существования? Раскрывая всю сложность и гипотетичность ("гадательность") решения этой проблемы, Радищев порой колеблется, порой сознательно избегает навязывать читателю свое мнение, чтобы показать в полной мере весомость аргументов всех оппонирующих сторон. И содержательно, и композиционно трактат может быть разделен на 2 ч. В первой (это 1-я и 2-я кн. трактата) звучат голоса мыслителей преимущественно материалистической и деистической ориентации, доказывается естественное происхождение сознания, зависимость души от "органов телесных", воспроизводятся идеи сенсуалистов и утверждается тезис о неизбежной смерти души вместе с прекращением жизни тела. Во второй (3-я и 4-я кн.) на фоне изложения аргументов философского идеализма и рационализма содержится обоснование общего вывода о бессмертии души. Стремясь избежать крайностей вульгарного отождествления "мыслен-ности" и "вещественности", а также абсолютного противопоставления их как двух различных субстанций, Радищев избрал для себя "третий" и наиболее трудный путь теоретического синтеза плодотворных, с его т. зр, идей как материалистической, так и идеалистической философии, как сенсуализма, так и рационализма. При этом он опирался на представления мыслителей разных ориентации: К. А. Гельвеция и М. Мендельсона, Дж. Пристли, Дж. Локка и Г. В. Лейбница, Ж. Б. Робине, Ж. О. Ламетри, П. Гольбаха и Х. Вольфа, И. Г. Гердера. Радищев склонен считать, что между царством минералов и стихий (земля, вода, воздух, огонь), растительным, животным миром, а также между ними и человеком существует не только универсальная связь и взаимодействие, но иногда явное, иногда скрытое генетическое единство. Возможность этого обусловлена наличием механизма самопорождения в рамках "организации" (т. е. целостного единства) новых (порой принципиально новых) свойств и качеств, к-рые не присущи исходным элементам — ни каждому в отдельности, ни механической их сумме. "Одно из главных средств природою на сложение стихий и их изменение употребляемое есть организация" (Радищев А. Н. Поли. собр. соч.: В 2 т. М.; Л., 1941. Т. 2. С. 91). Онтологическое единство в восходящем "шествии природы" от камня до человека, а возможно, считает Радищев, и в иных, неизвестных нам и более совершенных мирах дополняется представлением о функциональной и генетической целостности самого человека. Ибо человек не только "венец сложений вещественных", "царь земли", к-рый как микрокосм есть "экстракт" всей Вселенной, ее "единоутробный сродственник", он обладает целостностью сам по себе. Исследуя взаимосвязь составных элементов его "сложения", Радищев приходит к выводу, что в человеке "качества, приписанные духу и вещественности… совокупны" (Там же. Т. 2. С. 73). Однако подобная констатация не освобождала Радищева от неизбежности рокового выбора между "физическим" и "нравственным" началами в человеке, особенно в главном вопросе: бессмертна ли душа? Необходимость однозначного на него ответа предопределила особую тщательность и всесторонность в выработке Радищевым программы изучения человека. В ней выделяются 3 аспекта: т. наз. предметный — рассмотрение человека как данности, уже сформированной, в отвлечении от изменчивости его реального бытия; функциональный, включающий в себя исследование его деятельности в природе и об-ве; историко-генетический, т. е. анализ этапов жизни человека — "предрождественного", внутриутробного развития, рождения, становления во "взрослое состояние", старения — в целях прогноза его будущего (что будет после смерти?). Последовательная реализация данной программы составила единую логику изложения всех 4 кн. трактата. Особое место отводится изучению человеческого познания. Несмотря на ряд деклараций в духе агностицизма, встречающихся во 2-й части работы, Радищеву, несомненно, ближе принцип познаваемости мира, его прозрачности для чувств и разума. Он соглашается с Гельвецием в том, что отвлеченные понятия, суждения, умозаключения "корень влекут", т. е. в конечном счете

происходят от первоначальных ощущений, вызванных воздействием на органы чувств предметов внешнего мира. Однако полностью свести мышление к ощущению невозможно. В доказательство приводятся примеры спонтанного действия души, усиления творческой активности на фоне "телесных недугов", рассматривается такое явление, как внимание, процесс формирования понятийной формы отражения мира как сверхчувственной активности "ума" и т. д. В рассмотрении вопросов индивидуального развития Радищев склоняется к теории эпигенеза, указывая, что в половых клетках человек "предживет", т. е. находится в промежуточном состоянии "полуничтожества".

Его эмбриональное развитие носит противоречивый характер. Человек во всем многообразии своих свойств, в единстве сознания и телесной организации не может быть всецело преформирован в бесструктурном смешении половых клеток. Поскольку необходимое орудие мысли есть мозг, а мозг и нервная система формируются в зародыше постепенно, постольку и сознание постепенно возникает и развивается. Феномен человека предстает для Радищева в виде сложного единства противоположных начал. Человек, подобно всему живому, рождается и растет, питается и размножается. Даже в ряде своих отличительных признаков, напр. в том, что он есть существо "соучаствующее", он подобен нек-рым животным и даже растениям. Специфику человека Радищев усматривает не только в обладании им "умственной силой", но и в способности к речевому общению, в вертикальной походке, отмечает орудийный характер его трудовой деятельности. На стадии человека достигают расцвета и мощи те природные силы, к-рые поддерживают в растениях жизнь, позволяют животным избирательно и тонко реагировать на внешнее воздействие. Радищев задается вопросом, могут ли эти силы исчезнуть в никуда со смертью каждого отдельного человека? Опираясь на "принцип непрерывности" Лейбница, сближающий разнокачественные состояния в процессе трансформации мира и человека, Радищев склоняется к мысли, что различие жизни и смерти не следует преувеличивать. Завершение земного пути трагично, но не безнадежно для человека. Ведь существует своего рода "закон сохранения духовной энергии", к-рый дарит надежду на бессмертие, на то, что "вечность не есть мечта". Общий вывод 3-й и 4-й кн., как и всего трактата в целом, об индивидуальном бессмертии человеческого сознания не дает оснований однозначно причислить Радищева к спиритуалистам или мыслителям религиозной ориентации. В его понимании это скорее рационально допустимая возможность, "утешительная" естественно-научная и метафизическая гипотеза, активизирующая человека в его реальной жизни, придающая ей нравственное содержание и смысл.

Л и т.: Рогов И. М. Трактат "О человеке…" и философская позиция А. Н. Радищева // Вестник Ленинградского ун-та. 1957. № 17. Сер. экономики, философии и права; Филиппов 77. А., Шинкарук В. И., Спектор М. М. Философская позиция Радищева в трактате о человеке // Вопросы философии. 1958. № 5; Лузянина Л. Н. Литературно-философская проблематика трактата "О человеке…" //А. Н. Радищев и литература его времени. Л., 1977; Болдырев А. И. Проблема человека в русской философии XVIII века. М., 1986; Шкуринов П. С. А. Н. Радищев: Философия человека. М., 1988.

А. И. Болдырев

О

ОБОЛЕНСКИЙ Леонид Егорович (9(21).03.1845, Малоар-хангельск – 23.09(6.10). 1906, Петербург) – философ, социолог, журналист и писатель. В 60-е гг. XIX в. был слушателем Петербургского ун-та и Медико-хирургической академии (курс естественных наук), Московского ун-та (философии и юриспруденции). Учился О., по его собственной оценке, не очень прилежно, т. к. чаще, чем в ун-те, слушал лекции в кружках, существовавших тогда в Москве. Был близок к народническому кружку Н. А. Ишутина. После покушения Д. Каракозова в 1866 г. арестован, заключен в Петропавловскую крепость. Позднее выслан под надзором полиции в Костромскую губ., с 1870 г. – в Орел. В период ссылки изучал политическую экономию, социологию, естественные науки. С сер. 1870-х гг. начинается его журналистская работа. Естественно-научная и философско-правовая направленность интересов О. способствовала успеху его деятельности в качестве редактора журн. "Свет" (1878–1879), "Мысль" (1880–1881), "Русское богатство" (1882–1891), сотрудника журн. "Русская мысль", "Вопросы философии и психологии". Мировоззренческую позицию О. можно определить как позитивистско-народническую. О либерально-народнических настроениях свидетельствуют его социологические воззрения: защита идеи общинного землевладения, трактовка прогресса как

"нравственного обновления мира изнутри", обязательными условиями к-рого являются воспитание и просвещение. Отсюда подчеркивание особой роли интеллигенции, необходимости формирования у нее чувства "органической связи" с народом как существенного фактора самобытного развития России. Что касается позитивизма, то О. эволюционировал от принятия в 60-е гг. взглядов О. Конта к его критике, попыткам создать собственную систему (80-90-е гг.), близкую к позициям эмпириокритицизма. Наиболее полно свои взгляды он изложил в "Истории мысли" (1901). Его "панфилософия" представляет один из вариантов идеалистически истолкованного спинозизма, объединенного с "монодуализмом" Грота. Созданная им концепция являлась примером критики материализма и идеализма с позиций, претендующих стать выше "бесплодных пререканий" данных направлений, ошибка к-рых, по его мнению, заключалась в "неправильной постановке вопроса". О. считал, что сам факт существования сознания требует допущения некоей мировой субстанции, в к-рой осуществляется синтез субъективного и объективного, полное слияние материи и духа в едином целом. Согласно его "панфилософии", "то, что материалисты называют материей, есть только объективная сторона мировой субстанции", но у "мирового бытия есть субъективная сторона". Исходя из утверждения о том, что "мы сами и весь мир состоит из одной и той же первоматерии", О. допускал возможность существования сознания не только в мировой субстанции, но и в "каждой точке этой субстанции". Др. словами, несмотря на провозглашение монистического начала – "единой однородной материально-идеальной субстанции", О. оставался на позициях плюрализма. Разрывая в плюралистическом духе соотношение сущности и бытия, он признавал возможным познание лишь отдельных сторон явления, познание же сущности им отрицалось. Плюралистическая позиция проявлялась и в его социологических взглядах, основанных на механистическом представлении о множественности. Об-во с этой т. зр. есть совокупность личностей, а личность – совокупность физических, нравственных и умственных потребностей, отсюда общественный прогресс сужался до уровня "психологической ситуации", подменялся абстрактным морализированием. Достижение социального идеала представлялось как погружение во внутренний мир личности, воздействие на нее в смысле "наибольшей социальности". Органицизм во взглядах на об-во, свойственный О. в первый период деятельности, сменился интересом к теории "малых групп". Введение различия между прогрессом (сознательной реализацией "блага человека") и эволюцией (сменой явлений в силу действия объективных факторов) не имело существенного значения, т. к. "пружиной и самоцелью истории" объявлялась борьба за изменение потребностей индивидов. О. рассматривал мораль как совокупность правил, творимых "повелевающим началом", действующих автономно в сфере сознания. Источником нравственного сознания объявлялось чувство любви. Только с ее учетом, считал он, могут рассматриваться такие понятия этики, как счастье, долг, совесть, честь, входящие в этот высший нравственный принцип как его формальные признаки. В целом в статьях О. по этике отсутствует разработанная категориальная система, что представляет собой следствие эклектизма, а в конечном счете проявление плюралистического подхода.

С о ч.: Что такое сознание? // Мысль. 1880. № 1; Причины наших страданий // Там же. № 10–12; Прошедшее и будущее философии // Там же. 1881. № 9; Правда ли, что в мире нет ничего, кроме движения? // Там же. 1882, № 5; Человеческое творчество и эволюция // Русская мысль. 1884. Кн. 2; Примирение противоречий в современной морали // Русское богатство. 1889. № 1; Попытка научного примирения моральных разногласий. Отрицатели морали // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 5; История мысли. Опыт критической истории философии. Спб., 1901.

Л и т.: Козлов А. А. (ред. – изд.). Философский трехмесячник. Киев, 1886. Т. 1. № 2; Плеханов Г. В. Несколько слов в защиту экономического материализма // Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956. Т. 2; Бочкарева В. И. Л. Е. Оболенский: социологические взгляды // Социально-политический журнал. 1994. № 3–6; Мокшин Г. Н. Л. Е. Оболенский как идеолог либерального народничества 1880-х гг. // Вестник ВГУ. Серия: Гуманитарные науки. 2003, № 2.

Н. Г. Самсопош

"ОБОСНОВАНИЕ ИНТУИТИВИЗМА. Пропедевтическая теория знания" – одно из важнейших произв. Н. О, Лосского. Впервые, под заглавием "Обоснование мистического эмпиризма", было опубликовано в журн. "Вопросы философии и психологии" (1904, № 2–5; 1905, № 2–4). 1-е книжное издание с новым и

окончательным вариантом заглавия "О. и." вышло в 1906 г. (Спб.; 2-е изд. – Спб., 1908; 3-е изд. – Берлин, 1924). Этот труд по праву можно считать манифестом рус. интуитивизма, в нем Лосский выступил с широким изложением своей гносеологической доктрины, под прямым воздействием к-рой формировались взгляды др. рус. интуитивистов. Книга состоит из 2 ч. В 1-й содержится подробный критический анализ европейской гносеологии XVII – нач. XX в., а также дается "первоначальный очерк основных положений интуитивизма", во 2-й ч. Лосский рассматривает формы и методы процесса познания, развивает учение об истине, а в заключительной гл. – "Характерные особенности интуитивизма" – подводит итог своей теоретико-познавательной концепции. Автор ставит своей целью вывести философскую мысль из тупика солипсизма и возродить тот высший, но преданный забвению совр. цивилизацией "идеал знания", к-рый кратчайшим путем ведет к проникновению "в сущность вещей", к объективному и непосредственному постижению окружающей жизни такой, "какой она существует независимо от свойств нашего "я". Для этого, полагает он, в первую очередь следует очистить философию от многовековых наслоений субъективизма, скептицизма и агностицизма. Последние являются закономерным следствием принципиально неверного понимания процесса познания, к-рое базируется на трех ошибочных положениях: 1) "я" и "не-я" обособлены друг от друга; 2) опыт есть результат действий "не-я" на "я"; 3) ощущения суть "мои" субъективные состояния сознания. Логический вывод из этих предпосылок – признание ощущений, трактуемых в виде вторичных, "моих" откликов на воздействия внешнего мира, единственным источником познания. По убеждению Лосского, всякий, кто строит знание о внешнем мире из субъективных образов, символов или даже совершенных копий с окружающих предметов, не может реально познать ни одного их свойства, т. к., не имея самого оригинала – предметов в их "подлинном виде", – невозможно доказать соответствия между копией и оригиналом. Прослеживая теоретические истоки идей интуитивизма в новейшей философии, Лосский утверждает, что "принцип интуитивного знания" глубже всего был выражен в системах обновленного "мистического рационализма" Шеллинга, Гегеля и В. С. Соловьева, к-рые, по его мнению, утверждали, что истинное знание может быть только "непосредственным созерцанием", позволяющим человеку "духовно сопереживать реальную жизнь вселенной". Высокую оценку у Лосского получал также "конкретный идеализм" С. Н. Трубецкого, как более подробное, чем у Соловьева, развитие учения о "мистическом восприятии". Он говорит о "родственности" интуитивизму имманентной философии. Два ее представителя – В. Шуппе и И. Ремке "обеспечивают себе доступ в область транссубъективного мира путем учения о непосредственной данности этого мира в опыте". Но в противоположность интуитивизму, имманентизм "приходит к мысли, что вещи существуют толь-как содержания сознания", а это – субъективный идеализм. В ключевых III и XI гл. разрабатывается интуити-вистская концепция субъектно-объектных отношений, дается специфическое определение интуиции, пересматривается роль ощущений. "Интуитивизм вскрывает и устраняет ложную предпосылку разобщенности между познающим субъектом и познаваемым объектом, лежащую в основе теорий знания индивидуалистического эмпиризма, докантовского рационализма и кантовского критицизма" (Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. // Избранное. С. 326). По убеждению Лосского, только "реальное присутствие" предметов окружающей действительности "в процессе знания" даст нам возможность "следовать за реальным потоком жизни самой природы". Поэтому необходимо признать, что объект и субъект, "сохраняя свою самостоятельность в отношении друг к другу, все же образуют неразрывное единство". Благодаря этому "жизнь внешнего мира дана познающему я так же непосредственно, как и процесс его собственной внутренней жизни". Подобное непосредственное видение мира есть интуиция (мистическое восприятие). Полученное интуитивное знание совпадает с бытием, оно "есть сама действительность, сама жизнь", "присутствующая в акте знания, переживаемая в нем". Человеку остается только подвергнуть ее аналитической внешней обработке, не внося никаких новых элементов. Ощущениям Лосский приписывал вспомогательную функцию сигналов, информирующих наше духовное "я" о предметах внешнего мира, попавших в поле зрения телесных органов чувств. Рассматривая традиционные формы и методы логического познания, он критиковал субъективизм и психологизм в логике. При этом он развивал теорию суждений, к-рые считал "единственной формой" существования знания, а понятия и умозаключения – ее модификацией. В основе связи субъекта и предиката суждения, по его мнению, лежат реальные причинно-следственные зависимости между элементами самого мира. В силу этого указанная связь не конструируется и даже не реконструируется человеком, "она просто констатируется" так, "что познающему лицу остается только опознать это отношение путем сосредоточения своего внимания на нем", путем сравнивания, усмотрения сходства и различия, тождества и противоречия. Такого рода

"пассивность" в работе мышления составляет, подчеркивал Лосский, "важнейшее условие приобретения адекватного знания о мире". Малейшее отступление человека от предписанной ему роли внимательного, объективного и педантичного наблюдателя, всякое проявление "самодеятельности" мысли неизбежно приводит к ошибкам и заблуждениям. "О. и." – одно из лучших произв. по гносеологии в отечественной философии, снискавшее Лосскому большую известность в философских и более широких читательских кругах. Бердяев, оценивая "О. и." как "выдающееся явление не только русской, но и европейской философии", подчеркивал, что книга Лосского доказывает неизбежность перехода совр. философии "на новый путь". Лопатин отмечал "грандиозность" замысла Лосского – "заново построить всю теорию знания, совершив радикальную переоценку всех ранее установившихся философских принципов". С т. зр. Франка, "О. и." открывает важную страницу в истории отечественной философской традиции; по своей аналитичности, всесторонности и аргументированности интуитивизм Лосского претендует на место первой "научно-систематической" рус. философской школы. Критические замечания в адрес "О. и." в основном совпадали. Рецензенты обращали внимание на недостаточное объяснение Лос-ским действительных причин тех трудностей и заблуждений, к-рыми изобилует человеческое познание и к-рых, согласно интуитивизму, как будто бы не должно существовать, т. к. субъект вооружался даром непосредственного проникновения в истину. Бердяев рекомендовал Лосскому еще более сблизить гносеологию с онтологией, что, в частности, дало бы возможность объяснить наличие лжи оторванностью человека от высшего Логоса. "О. и." неоднократно переиздавалось при жизнь автора как в России, так и за рубежом.

С о ч.: Избранное. М, 1991. С. 11–334.

Л и т.: Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 96–122; Лопатин Л. М. Новая теория познания // Вопросы философии и психологии. 1907. Кн. 2(Ю);Лос-ский Н. О. В защиту интуитивизма // Там же. 1908. Кн. 3(93); Поварнин С. И. Об интуитивизме Н. О. Лосского. Спб., 1911; Алексеев С. А. (Аскольдов). Мысль и действительность. М., 1914. С. 150–165, 246–257; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 1. С. 206–210; История русской философии. М., 2001. С. 456–470.

Н. Н. Старченко

ОБЩЕЕ ДЕЛО – так Федоров называл задачу сохранения, совершенствования и восстановления жизни. Существующая действительность, считал он, несовершенна. Все в мире подвержено болезням и смерти, господствует зло, несправедливость, небратские отношения между людьми. Первоначальная причина царящего зла лежит не в политических, юридических и экономических условиях жизни, а в рабской зависимости всех людей от неразумных, чуждых нравственным началам стихийных сил природы, ведущих ко всеобщему разрушению. Поэтому нужно начинать не с изменения отношений между людьми, а с изменения отношений людей к природе и природы к людям. Слепое, лишенное разума развитие природы, как и пассивное либо хищническое отношение человека к природе, должно быть заменено сознательной ее регуляцией. Ради этого должно объединиться все человечество – что составляет его О. д. Только такое объединение людей позволит устранить самую причину смерти и ликвидировать вражду и зло среди людей, утвердить всеобщий мир, при к-ром явится возможность жить не для себя лишь одного (эгоизм) и не для других только (альтруизм), а со всеми и для всех (братство, семья, собор). О. д. всех людей, по Федорову, не исчерпывается регуляцией природы и уничтожением причин смерти живущих. Сыны человеческие, Божьей помощью и силою универсального знания и объединенной воли ставшие бессмертными, не вправе оставить в плену у смерти тех, кто дал им жизнь, своих отцов, предков. Восстановление жизни, воскрешение отцов – вот их высший нравственный долг. Мало верить в Божественного спасителя, надо участвовать в О. д. спасения, тогда человек из пособника смерти, каким он вольно или невольно был доселе, станет орудием жизни. Помочь людям осознать эти задачи, обосновать их научно и с нравственной т. зр., с тем чтобы можно было привлечь к их осуществлению все могущество знания, ресурсы техники, творческое вдохновение, создать проект осуществления всеобщего спасения призвана, по Федорову, философия. Содержание такой философии изложено в изданной после его смерти кн. "Философия общего дела".

Соч.: Философия общего дела: Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под ред. В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Верный,

1906, Т. 1; М., 1913. Т. 2; Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982; Он же. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Доп. коммент. к 4-му т. М., 2000.

А. Т. Павлов

ОБЩИНА – в широком значении самые различные социальные и производственные объединения (городские коммуны, землячества, религиозные сообщества и т. п.), основанные на принципах самоуправления; в наиболее распространенном значении – форма организации сельскохозяйственного производства и крестьянской жизни, в основе к-рой лежит коллективное землепользование. Именно в этом последнем значении О. стала предметом рассмотрения рус. общественной мысли XIX – нач. XX в. Представители дворянской оппозиции, выступавшие за освобождение крестьян от крепостного права, выдвигали аргументы в пользу развития свободной О. Пестель в "Русской правде" предлагал использовать О. в процессе будущего преобразования России, чтобы избежать пагубных последствий частной собственности на землю. С нач. 40-х гг. XIX в. интерес к О. усилился, что было связано со славянофильством. О. рассматривалась славянофилами как единственное социальное учреждение, уцелевшее в рус. истории, где нравственность отдельного человека была неотъемлема от общественной нравственности. Жизнь в О, по мнению Киреевского, благотворно влияет на воспитание духовности человека. История существования О. в России связывалась Л. С. Хомяковым с особенностями православия и "народного духа" славян. Хотя нек-рые из славянофилов, напр. Кошечев, отрицали устойчивость О., считая, что через нее прошли ми. народы, но по мере исторического развития она разрушилась, тем не менее социальный идеал славянофильства включал О. в качестве первичной ячейки будущего об-ва. Хомяков выделял в О. две осн. функции: производственную и административную, к-рые необходимо сохранить в полной мере и в будущем. При этом считалось, что "община промышленная есть и будет развитием общины земледельческой" (Хомяков А. С. Поли. собр. соч. М., 1914. Т. 3. С. 467). Россия рассматривалась как "великая община", к-рая является действительным собственником всей земли. Анализируя жизнь О., Хомяков отмечал проявление в ней соборности, что нашло свое отражение, по его мнению, в характере рус. народа. При принятии решений на сходках крестьян все вопросы принимались единогласно, т. к. общие интересы всегда брали верх над частными. Рус. человек, в соответствии с учением славянофилов, отказываясь от части своих прав и своеволия, лишь возвышает себя. Наличие всякого большинства в процессе голосования означает насилие над др. частью людей – меньшинством, а это – предпосылка развития противоречий в об-ве. "В истории нашей Родины, – писал Хомяков, – идея единства общинного лежала всегда как основной камень всех общественных понятий; но долго происходила борьба мелких общин с идеей великой общины. Наконец, идея единства великой общины восторжествовала… Тогда обнаружилось, что единство, казавшееся следствием исторической случайности… было действительно делом русской земли" (Там же. М., 1900. Т. 1. С. 97). В 1849 г. к рассмотрению О. обратился Герцен в ст. "Россия". Значительное влияние на его воззрения оказал труд А. Гакст-гаузена "Исследование внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России" (1847). Нем. исследователь аграрных вопросов много общался со славянофилами, к-рые сумели убедить его в ценности данной формы организации сельскохозяйственного производства, позволяющей избежать распространения пролетариата и возможных революционных потрясений. В нач. 50-х гг. Герцен создает свою

концепцию общинного социализма, осн. черты к-рой во многом повторяли социальный идеал славянофилов. В то же время между этими концепциями существовали и серьезные различия. Герцен не связывал О. с особенностями православия. В О., по его мнению, свобода и гражданские права каждого отдельного человека не должны подавляться, в противном случае это было бы одним из главных препятствий в достижении социализма. Во 2-й пол. 50-х гг. полемика вокруг О. велась на страницах ряда журналов. Так, в журн. "Русский вестник" Чичерин утверждал, что рус. О. изначально ничем не отличалась от древн. германской марки, к-рая, пройдя несколько этапов своего развития, из родовой превратилась во владельческую, а затем в государственную и использовалась государством в фискальных целях. И. Д. Беляев в славянофильском органе "Русская беседа" писал, что родовая О. была у всех народов, однако в рус. истории ко времени прихода варягов она была договорной. Народный дух укреплял рус. О. настолько, что с ней вынуждены были считаться все государственные и местные органы власти. Чернышевский рассматривал существующую О. лишь как основу для ее будущего развития. На примере жизни крестьян Самарской губернии он сделал вывод, что необходима совместная работа всех тружеников, при к-рой будет распределяться не земля,

а продукты труда. Подобное переустройство О., по его мнению, осуществимо лишь в будущем. Чернышевский выделял 3 этапа становления О.: общинное владение без общинного производства, общинное владение с общинным производством, общинное владение с общинным производством и общинным распределением. В ст. "Критика философских предубеждений против общинного землевладения" (1859) Чернышевский показал возможность использовать принципы О. на более высоком этапе человеческой истории, минуя ее определенные промежуточные фазы. После проведения реформы 1861 г. Чернышевский менее оптимистично рассматривал перспективы развития рус. О., существование к-рой свидетельствовало о наличии патриархальных отношений в об-ве. Передовые народы приближались к социализму, по мнению Чернышевского, независимо от России, им нечего заимствовать от ее сельской О. Дальнейшее развитие народнической идеологии по отношению к рус. О. имело свои особенности. М. А. Бакунин и Кропоткин стремились трактовать О. как ячейку нового об-ва в будущем союзе самоуправляющихся О., где не будет государства. Мн. народники считали, что разложение О., к-рое происходило после проведения аграрной реформы, может иметь самые губительные последствия для будущего России. Во 2-й пол. XIX в. начинается период активного изучения внутренних процессов, происходящих в О., на основе результатов различных экономических, исторических, социальных исследований с использованием многочисленных статистических данных. В1900 г. выходит труд К. Р. Качоровского "Русская община" (т. 1). Осн. вопрос, к-рый волновал общественное мнение в то время, относился к возможности сохранить О., целесообразности ее дальнейшего функционирования и развития. Народничество переживало все больший кризис, к-рый был связан и с кризисом рус. О. Ленин считал, что О. в кон. XIX – нач. XX в. оставалась "средневековой", "архаической", "полукрепостнической". Однако развитие капиталистических отношений и расслоение крестьян все больше подрывали ее. Значительные изменения в судьбе рус. О. произошли в процессе аграрных преобразований, проведенных П. А. Столыпиным, во многом направленных на ее разрушение. Однако после революционных потрясений 1917 г. О. еще раз показала свою жизнеспособность. Большой вклад в изучение О. внесли А. В. Чаянов, Кондратьев, И. П. Макаров, рассматривавшие ее как особый потребительско-трудовой хозяйственный тип. В советскую эпоху О. сохранила нек-рые свои элементы (коллективное хозяйство, традиции равенства, самоуправления, соседской взаимопомощи). В настоящее время, когда сельскохозяйственное производство, основанное на коллективных началах, переживает кризис, обострился спор о перспективах их сохранения и развития. Вопрос о будущем рус. деревни, к-рая несет в себе традиции О., по-прежнему актуален.

Л и т.: Хомяков А. С. О сельской общине // О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988. С. 159–167; Чернышевский Н. Г. Критика философских предубеждений против общинного землевладения //Избр. филос. произв.: В 3 т. М., 1950. Т. 2. С. 449–493; Герцен А. И. Письма к противнику // Собр. соч.: В 30 т. М., 1959. Т. 18. С. 511–512; Огарев Н. П. Русские вопросы // Избр. социально-полит, и филос. произв. М., 1952. Т. 1. С. 137–169; Ковалевский М. М. Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения. М., 1879. Ч. 1; Он же. Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом. Спб., 1905. Вып. 1–2; Качоровский К. Р. Русская община. Спб., 1900. Т. 1; Дудзинекая Е. А. Славянофилы в общественной борьбе. М., 1983; Утопический социализм в России. М., 1985; Сухов А. Д. Столетняя дискуссия: Западничество и самобытность в русской философии. М., 1998; Еттопсе Т. The Russian Landed Gentry and the Peasant Emancipation of 1861. Cambridge, 1968; Grant S. Obschina and Mir//Slavic Review. 1976. N 4.

А. А. Попов

ОБЪЕКТИВАЦИЯ (от лат. objectum – предмет) – одно из осн. понятий философии Бердяева, представляющее собой экзистенциальный вариант трактовки проблемы отчуждения. О. выступает как фундаментальная установка экзистенциального "я" (духа), к-рая заключается в отчуждении духа от самого себя и выбрасывании его вовне (экстериоризации). "Объективация есть выбрасывание человека вовне, экстериоризация, подчинение условиям пространства, времени, причинности, рационализации. В экзистенциальной же глубине человек находится в общении с духовным миром и со всем космосом" (Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 194). Др. фундаментальной установкой духа, противостоящей О., является творчество или самоуглубление духа (интериоризация). Хотя идея О., по существу, свойственна всему творчеству Бердяева, специально этой проблеме посвящена его кн. "Опыт эсхатологической

метафизики. Творчество и объективация" (1947). В метафизическом смысле О. означает отчуждение подлинной человеческой природы вследствие ее пораженности первородным грехом. Гносеологически О. означает порождение неподлинного мира явлений, соответствующего кантовскому миру "вещей для нас", где результаты духовной активности человека приобретают формы пространства и времени, начинают подчиняться причинно-следственным отношениям и законам формальной логики. Т. обр., О. представляет собой не раскрытие, обнаружение духа, а, наоборот, его закрытие, обеднение, вынужденное проявление в искаженной форме. В результате О. человек оказывается в двойственном положении: как личность он остается в своей глубине носителем экзистенциального "я", образа и подобия Бога, как индивид он становится причастен миру природной и социальной необходимости. Мысль Бердяева перекликается здесь с мыслями западноевропейских экзистенциалистов о трагическом положении человека в безучастном, равнодушном к его существованию мире (ср. мир das Man у М. Хайдеггера, мир, вызывающий "тошноту", у Ж. П. Сартра и др.). Сам Бердяев подчеркивает сходство этих идей: "Когда экзистенциалисты Гейдеггер, Сартр и др. говорят о выброшенности человека (Dasein) в мир и обреченности человека этому миру, то они говорят об объективации, которая делает судьбу человека безысходной, выпавшей из глубокой реальности" (Там же. С. 292). К сущностным характеристикам О., помимо экстериоризации ("овнешневления"), Бердяев относит "овременение", рационализацию, символизацию и социализацию. "Овременение" означает распад экзистенциального времени (времени внутренней судьбы человека) и образование времен космического и исторического, соответствующих двум осн. формам О. -миру природы и миру истории. Рационализация представляет собой превращение продуктов отвлеченной мысли в самостоятельные реальности, что является одним из источников рабства человека. Это относится в первую очередь ко всеобщим понятиям (универсалиям), из к-рых наибольшую критику Бердяева вызывает понятие бытия. В последовательной критике этого понятия Бердяев приходит к отрицанию онтологической традиции в философии, противопоставляя онтологии пневматологию как учение о мире, основанное на духовном опыте. Символизация означает, что мир О. не обладает самостоятельным существованием, а является отображением, "проекцией" духа. Наконец, социализация есть утрата подлинного общения между экзистенциальными субъектами и налаживание социальных контактов (поверхностного "сообщения" вместо экзистенциального "общения") в падшем, греховном мире. С социализацией тесно связана проблема познания в мире О., к-рое зависит от форм общения людей и от степени их духовной общности. Логическая общеобязательность, по мнению Бердяева, имеет социальную природу и связана с необходимостью установления принудительных связей в разобщенном мире. В отличие от Шестова, Бердяев подчеркивает, что не рациональное познание является причиной падшести мира, а наоборот, падшесть мира уже впоследствии раскрывается в рациональном познании. "Зло объективации, то есть…отчужденности, безличности, не в науке лежит и не наукой порождено. "Объективная" наука не только нужна человеку, но и отражает логос в падшем мире" (Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 296). Преодоление О. связывается Бердяевым не столько со спасением, сколько с творчеством как "обнаружением избыточной любви человека к Богу", ответом его "на Божий зов, на Божье ожидание". Трагедией творчества в мире О. является несоответствие его результатов первоначальному замыслу. Направленное в своей основе на достижение новой, преображенной жизни, оно создает продукты культуры, к-рая является одной из форм О. и лишь символически указывает на духовный мир. В рус. философии близкую Бердяеву тему конфликта жизни и творчества развивал Степун. Трагизм человеческого творчества в мире О. ставит проблему смысла истории, к-рая понимается Бердяевым как конец объектного бытия и наступление Царства Божьего. Преодоление О., по его мнению, будет совершено совместными усилиями человека и Бога в богочеловеческом процессе, пока же человеку остается его творчество и эсхатологическая надежда.

С о ч.: Философия свободы. М., 1911; Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М., 1916; Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1934; Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности. Париж, 1937; О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии. Париж, 1939; Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация. Париж, 1947; Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952; Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995.

Лит.: Ермичев А. А. Три свободы Николая Бердяева. М., 1990; Левицкий С. А. Бердяев: пророк или еретик? // Н. А. Бердяев: Pro et contra: Антология. Спб., 1994. Кн. 1; Степун Ф. А. Учение Николая Бердяева о познании // Там

же; Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001, С. 301–322; История русской философии / Под ред. М. А, Маслина. М., 2007. С. 435–447; RosslerR. Das Weltbild Nicolaj Berdjajews. Existenz und Objectivation. Gottingen, 1956.

Ю. Ю. Черный

ОВСЯННИКОВ Михаил Федотович (21.11 (4.12.). 1915, с. Пузачи Курской губ. -11.08.1987, Москва) – один из ведущих в советское время специалистов по истории философии и эстетике, д-р философских наук, проф. Участник Великой Отечественной войны. Учился на рабфаке при заводе "Фрезер"; окончил филологический ф-т МГПИ им. В. И. Ленина. С 1943 г. работал преподавателем философии в МГУ и МОПИ им. Н. К. Крупской. В 1961 г. защитил докторскую диссертацию на тему "Философия Гегеля". С 1969 по 1983 г. – главный редактор журн. "Вестник МГУ. Серия "Философия". Под его редакцией и при непосредственном участии были созданы "История эстетики" (в 5 т.), "История эстетической мысли" (в 6 т.), "История эстетики в памятниках и документах" (выпущено более 30 кн.) и др. В 1960 г. в Московском ун-те создал кафедру марксистско-ленинской эстетики, к-рую возглавлял до конца жизни. В 1963–1987 гг. одновременно заведовал сектором эстетики Ин-та философии АН СССР. В 1968–1974 гг. – декан философского ф-та МГУ. Философско-эстетические взгляды О. формировались под влиянием гуманистически ориентированного понимания марксизма и диалектики Гегеля. Его перу принадлежит фундаментальный труд "Очерки истории эстетических учений" (1963, в со-авт.), а также ряд работ, посвященных систематическому | изложению эстетических взглядов основоположников | марксизма. О. был признанным главой т. наз. московской эстетической школы, выдающимся педагогом, лично подготовившим более 100 докторов и кандидатов философских наук.

С о ч.: Философия Гегеля. М., 1959; Гегель. М., 1971; История эстетической мысли. М., 1978 (2-е изд. – 1983); Искусство и нравственность в истории эстетической мысли. М., 1978; Искусство и капитализм. М., 1979; Классики марксизма-ленинизма об эстетике и современность. М., 1985; Эстетика в прошлом, настоящем и будущем. Из истории эстетической мысли. М., 1988.

Т. В. Кузнецова

ОГАРЕВ Николай Платонович (24.11 (6.12). 1813, Петербург -31.05(12.06).1877,Гринвич, Великобритания, в 1966 перезахоронен на Новодевичьем кладбище в Москве) – поэт, публицист, философ и общественный деятель. С 1830 г. О. учился в Московском ун-те. В 1834 г. был арестован за организацию вместе с Герценом революционного кружка, с 1835 по 1839 г. находился в ссылке в Пензенской губ. В 1841–1846 гг. посетил Германию, Францию, Италию; в Берлинском ун-те слушал лекции по философии и естественным наукам, в Париже посещал медицинскую школу. С кон. 1846 г. жил в пензенском имении, в 1850 г. – кратковременный арест, а в 1856 г. – эмиграция в Англию. В Лондоне вместе с Герценом возглавил Вольную русскую типографию и газ. "Колокол" (1857–1867). В кон. 50 – нач. 60-х гг. О. участвовал в создании об-ва "Земля и воля", развивал идею крестьянской революции, поддерживал Польское восстание 1863–1864 гг. В 1865 г. он переехал в Швейцарию, а в 1869–1870 гг. участвовал в работе нечаевского "Колокола", сотрудничая также сМ. А. Бакуниным. Итоги своих социально-политических исканий О. подвел в "Ответах" на ст. Герцена "Между старичками" и на брошюру Бакунина "Постановка революционного вопроса" (1869). Начальный период формирования философского миросозерцания О. прошел под влиянием идей декабристов. Французской революции, западноевропейского социализма, значительную роль в его становлении сыграли философские системы Шеллинга и Гегеля. В 1836 г. О. предпринял первую попытку построения всеобъемлющей системы в духе философского романтизма на основе натурфилософских идей Шеллинга и Л. Окена (эссе ((Profession de foi"). В 1840-х гг. основательное изучение Гегеля сменилось у О. увлечением позитивистскими идеями О. Конта и знакомством с философией Л. Фейербаха. В результате О. пришел к позитивистски-материалистическому пониманию мира, в к-ром онтологизм соединялся с приоритетным для него принципом антропологизма, определившим общий этический характер его философствования. Диалектическая идея целостности мира сочеталась в натурфилософии О. с известной универсализацией механистической формы движения и механически понятой материи. Единственным источником человеческого знания являются, по

О., окружающий мир – природа и об-во, познаваемые посредством органов чувств, разума и опытной проверки; знания о мире не полны, но имеют тенденцию к постоянному росту. Признание О. экономических отношений одним из определяющих исторических факторов включало утверждение их существенной роли в формировании не только нравственных принципов, правовых норм, политических идей, но и общих теоретических понятий о мире, о философии, религии и искусстве. В целом этику О. можно охарактеризовать как нормативную теорию общественного долга в духе разумного эгоизма. Социальная природа нравственности выводилась О. из естественной потребности людей в свободе. В совокупности своих эстетических взглядов О. преодолел влияние романтизма и сформулировал принципы эстетической концепции в духе просветительского реализма. Осн. задачей искусства и литературы О. считал всестороннюю критику существующего порядка вещей и бескомпромиссную борьбу с социальной несправедливостью.

С о ч.: Избр. социально-полит, и филос. произв.: В 2 т. М., 1952–1956; Литературное наследство. Т. 39–40, 41–42, 61–63. М., 1941–1956; Избранное. М., 1984.

Л и т.: Черняк Я. З. Огарев, Некрасов, Герцен, Чернышевский в споре об огаревском наследстве. М.; Л., 1933;Рудницкая Е. Л. Н. П. Огарев в русском революционном движении. М., 1969; Тараканов Н. Г. Н. П. Огарев. Эволюция философских взглядов. М., 1974; Абрамов А. И. Н. П. Огарев и гегелевская философия // Гегель и философия в России. М., 1974.

А. И. Абрамов

ОДЕЙСТВОТВОРЕНИЕ- термин, применяемый Герценом в работах 1840-х гг. для обозначения процесса превращения духа в действительность, знания в действие, в практику. Изучая философию Гегеля, Герцен обратил внимание на процесс "оформления" идеи, т. е. придания материи как инобытию духа определенной формы. Термином "О." он характеризует процесс превращения потенции, заложенной в духе, в действительность. Мысль об О. идеи, мысли, сущего развивается им в "Письмах об изучении природы". В работе "Дилетантизм в науке" Герцен говорит об О. своего призвания каждой личностью, к-рая оставляет благодаря этому печать своей индивидуальности на событиях. Целью философии нельзя считать только ведение, т. е. познание. Познание – лишь момент в целостной человеческой деятельности, к-рая должна завершаться каким-то действием, поступком, т. е. превращением знания в действие. В работе "Публичные чтения г. Грановского" (статья 2-я) Герцен отмечал, что О. познанной истины – задача не только грядущего, но и настоящего. Он подчеркивал каждодневность процесса О. в жизни личности и в развитии человеческой истории, считая его постоянным процессом воплощения личностью своего призвания, своих знаний в действие, реальным процессом воздействия ее на историю, творчеством истории.

Лит.: Дилетантизм в науке (ст. 4: Буддизм в науке) // Собр. соч.: В 30 т. М., 1954. Т. 3. С. 64–87; Письма об изучении природы. Письмо второе. Наука и природа – феноменология мышления //Там же. С. 123–141; Дневник за 1844 г. //Там же. Т. 2. С. 349–350.

А. Т. Павлов

ОДОЕВСКИЙ Владимир Федорович (30.07(11.08). 1803/ 1804, Москва – 27.02(11.03). 1869, Москва) – философ, писатель, литературный и музыкальный критик. Принадлежал к обедневшей ветви рода Рюриковичей. В 1816–1822 гг. О. учился в Московском университетском благородном пансионе. Значительное влияние на формирование его взглядов оказали проф. Московского ун-та шеллингианцы Давыдов и М. Г. Павлов. В нач. 20-х гг. О. сотрудничал в журн. "Вестник Европы", где были опубликованы его первые литературные опыты – аллегорические повести. В 1823 г. он участвует в литературно-эстетическом кружке С. Е. Раича. В это время определились его философские интересы – нем. идеалистическая философия, и в частности натурфилософия Шеллинга и Окена. В своих первых философских опытах ("Гномы XIX столетия", "Сущее или существующее", 1823–1825) О. - приверженец объективно-идеалистической концепции первичности Абсолюта, пытался разрабатывать диалектическую теорию тождества, признавал решающую роль интеллектуальной интуиции в процессе познания. В кон. 1823 г. О. и Веневитинов организовали в Москве "Общество любомудрия" (Любомудры) с целью изучения философии, к-рое было распущено

вскоре после восстания декабристов. Нек-рое время еще любомудры объединялись вокруг "Московского вестника" Погодина. В 20-е гг. сформировался устойчивый интерес О. к естественным наукам, без знания к-рых, по его мнению, невозможно было понять натурфилософию. В целом в это время он не имел еще оригинальной философской концепции, был прилежным исследователем и популяризатором нем. классической философии, гл. обр. философии Шеллинга. Особый предмет научных интересов О. составляла эстетика. В соответствии с духом философского романтизма он стремился создать универсальную теорию искусства, что нашло отражение в его "Опыте теории изящных искусств с особенным применением оной к музыке" (1823–1825). Характерным для его взглядов стало увлечение мистикой и мистицизмом (Дж. Пордедж, Л. К. Сен-Мартен, Э. Сведенборг и др.), соответствовавшее умонастроению рус. об-ва того времени. О. прежде всего интересовали проявления мистической практики. Это был чисто научный интерес к алхимии, магии, различным проявлениям оккультизма и магнетизма. Кабинет О. напоминал химическую лабораторию, а сам князь встречал гостей в костюме средневекового астролога. Напряженные научные интересы О. отразились в повестях "Сильфида", "Саламандра", "Косморама", "Орлахская крестьянка". О. разделял идеи рус. масонства, о чем свидетельствует, в частности, признание им концепции самосовершенствования личности. Рефераты его переводов Сен-Мартена и Пордеджа остались в черновиках. Он работал также над единственным своим философским романом "Русские ночи", где отразил идейные искания рус. интеллигенции конца 20-30-х гг. XIX в. В нем подняты философские проблемы соотношения природы и человека, природы и науки, единой Науки и различных наук, а также проблемы врожденных идей, адекватного выражения и понимания мысли и т. д. Это роман поставленных и нерешенных вопросов, что составляет характерную черту всего творчества О. С гуманистических позиций в нем дана критика буржуазной идеологии и морали, в частности идей А. Смита, Д. Рикардо, И. Бентама, Т. Р. Мальтуса, не соответствовавших выдвинутому О. принципу: "счастье всех и каждого". В эпилоге романа О. поддержал идею об особой миссии "славянского Востока", высказал мнение о том, что Россия призвана спасти душу Европы, оживить "занятый вещественными условиями вещественной жизни" Запад. В 30-е гг. в салоне О. собирался цвет рус. литературы. Дружеские отношения и совместная работа по изданию "Современника" (1836–1837) связывала его с Пушкиным. Единственный среди вынужденного молчания некролог на смерть поэта ("Солнце русской поэзии закатилось") принадлежал О. Разочарование в мистицизме и религиозной философии, к-рое утвердилось в результате встречи с Шеллингом в 1842 г. в Берлине, привело к перелому в философской эволюции О. В результате к концу 40-х гг. он пришел к "положительному взгляду на природу", к однозначному признанию "авторитета фактов". Впервые это отражено в "Русских письмах" (1847), и на этой позиции О. оставался до конца жизни, чему немало способствовали рационалистический склад ума и многолетние занятия естественными науками. Философские воззрения позднего О. отмечены элементами позитивизма, сенсуализма, в целом соответствовали реализму 60-х гг. XIX в. Проблему человека О. пытался решить в духе психофизического параллелизма, разделял теорию органицизма, рассматривая об-во и человека как организмы, устроенные по аналогии с химическими или биологическими. Тем самым он механически переносил законы развития природы на развитие об-ва. Для философской позиции О. характерны принципиальная незавершенность, фрагментарность, противоречивость. Сотни философских рукописей в жанре научных заметок вне всякой системы объединены им под парадоксальным названием "Житейский быт". Они составляют значительную часть его архива. О. был деятельным просветителем. Долгие годы он редактировал "Сельское обозрение", в 1843–1848 п. вместе с А. П. Заблоцким-Десятковским тысячными тиражами выпускал книжки "Сельское чтение", где доступно излагались основы научных знаний. О. интересовали проблемы педагогики и формирования личности. Наряду с созданием детских сказок, наиболее известной из к-рых является "Городок в табакерке", он работал над теоретическими проблемами воспитания детей младшего возраста. Много внимания он уделял библиотечному делу. Будучи одним из первых теоретиков музыки, он занимался изучением, возрождением и популяризацией древнерус. певческого искусства. О. был сторонником конституционной монархии, последовательным противником крепостного права. Гласность суда, равенство всех сословий перед судом, просвещение народа — таковы его общественные идеалы. В1861 г., находясь на службе в московском департаменте Сената, он принимал активное участие в разработке судебной реформы. Выступал также с резкой критикой нигилизма шестидесятников. О. поражал современников энциклопедическим характером образования и многосторонней неутомимой деятельностью. Отмечали редкую честность, неограниченную сердечную доброту и скромность как осн. свойства его личности. О. скончался в должности

сенатора и в звании гофмейстера двора, похоронен на кладбище Донского монастыря в Москве. На бездетном Владимире Федоровиче оборвался род Одоевских. Значительная часть философского наследия О., до сих пор не опубликованная, находится в Отделе рукописей ГПБ и в Отделе рукописей ИРЛИ РАН (Пушкинский дом) в Петербурге.

Соч.: Русские ночи. Л., 1975; Соч.: В 2 т. М., 1981; Текущая хроника и особые происшествия. Дневник В. Ф. Одоевского, 1859–1869 // Литературное наследство. Т. 22–24. М., 1935; Русские эстетические трактаты первой трети XIX в. М., 1974. Т. 2.Л и т.: Каменский З. А. Московский кружок любомудров. М., 1980; Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель. М., 1913. Т. 1, ч. 1–2; Walicki A. The Slavophile Controversy. History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought. Notre Dame; Indiana, 1989.

И. Ф. Худушина

ОЙЗЕРМАН Теодор Ильич (с. Петроверовка Одесской губ. 1 (14).05.1914) – специалист по истории философии, метафилософии и теории познания; д-р философских наук, проф., академик АН СССР (с 1981). Окончил философский ф-т МИФЛИ (1938). Участник Великой Отечественной войны. В 1954–1968 гг. – зав. кафедрой истории зарубежной философии философского ф-та МГУ. С 1968 г-в Ин-те философии АН СССР, в 1971–1987 гг. – зав. сектором, отделом истории философии. Лауреат Государственной премии СССР (1983). Действительный член Международного Ин-та философии (1981), доктор honoris causa Иенского ун-та (1979). О. являлся членом редкол. (и одним из ведущих авторов) "Истории философии" (в 6 т. М., 1957–1965) и "Краткого очерка истории философии". Мн. работы О. посвящены нем. классической философии и истории философии марксизма. Выдающееся значение кантовской гносеологии О. видит в том, что присущие реальности формы всеобщности впервые были поняты и как субъективные, т. е. присущие сознанию, формы. Исследуя нем. классический идеализм, О. приходит к выводу, что задача материалистической переработки идеалистической диалектики, поставленная Марксом и Энгельсом, не была в полной мере решена ни ими, ни их последователями и что эта задача сохраняет свою актуальность и в наше время. Особое внимание уделено формированию марксизма, а также развитию марксистской теории на опыте революций 1848–1849 гг. Работы О. "Проблемы историко-философской науки" (1962; 2-е изд. – 1982), "Главные философские направления" (1971; 2-е изд. – 1984), "Основы теории историко-философского процесса" (в соавт. с Богомоловым, 1983) и др. внесли важный вклад в познание специфики философского знания, закономерностей развития философии. С т. зр. О., существование в мире множества философских учений, их дифференциация, дивергенция, поляризация, сочетающиеся с их интеграцией, не означает, что к.-л. будет создана некая "окончательная" философия. Множественность учений представляет собой модус существования самой философии, "необходимый способ существования философии, благодаря которому ее прошлое включается в последующее развитие" и благодаря к-рому философия постоянно обогащается новыми идеями, глубже постигает свое историческое прошлое. О. делает вывод, что спецификой развития философии является ее плюрализация и что философия сама может стать предметом особого теоретического анализа (метафилософии). Разрабатывая вопрос о типологии мировоззрений, О. разграничивал философское, естественно-научное, социально-политическое и религиозное мировоззрения. Философия определяется О. как система убеждений, образующих общее теоретическое мировоззрение, к-рое осмысливает, критически обобщает повседневный опыт, феномен человеческой личности, общественную практику, научное познание, историю человечества, исследует многообразие присущих природе и об-ву форм всеобщности, разрабатывая на этой основе принципы познания, оценки поведения и практической деятельности людей. Критически переосмысливая историю марксизма, О. отрицает существование всеохватывающих законов, неизвестных к.-л. науке, доказывая, что то, что именуется "законами диалектики", не является таковыми, а представляет лишь обобщение нек-рых общих процессов, изучаемых науками. О. считает, что "общественное бытие" есть не что иное, как общественная жизнь, к-рая включает в себя и общественное сознание, обусловливаемое ею. В теории познания О. обосновывал положение о существовании абстрактных истин, пересматривая идущее от Гегеля утверждение, что абстрактной истины нет, истина всегда конкретна. Конкретной истиной, с т. зр. О., является согласование абстрактных истин, к-рое далеко не всегда возможно. Дискутируя о судьбах марксизма, О. в кн. "Марксизм и утопизм" (2003) выступает, с одной стороны, против ортодоксальных ученых-догматиков, а с др. – против некомпетентного

отрицания марксизма его недавними пропагандистами, ставшими вульгарными антимарксистами. Автор считает необходимым объективно разобраться, что именно в марксизме продолжает оставаться актуальным и продуктивным, а что устарело в новых исторических условиях.

С о ч.: Возникновение марксизма-революционный переворот в философии (в соавт.). М., 1948; Классическая немецкая философия – один из теоретических источников марксизма. М., 1955; Обобщение Марксом и Энгельсом опыта революций 1848 г. М., 1956; Основные этапы развития домарксистской философии. М., 1957; К. Маркс – основоположник диалектического и исторического материализма. М., 1958; Философия Фихте. М., 1962; Формирование философии марксизма. М., 1962; Die Entstehung der marxistischen Philosophie. B., 1965, 1980; Entfremdung als historische Kategorie. B., 1966; Кризис современного идеализма. М., 1972; Философия Канта. М., 1974; Диалектический материализм и история философии. М., 1979; Историко-философское учение Гегеля. М., 1982; Рациональное и иррациональное. М., 1984; Критика критического рационализма. М., 1988; Научно-философское мировоззрение марксизма. М., 1989; Philosophie auf dem Wege zur Wissenschaft. B., 1989; Теория познания Канта (в соавт.). М., 1991; Философия как история философии. Спб., 1999. Опыт критического осмысления диалектического материализма // Вопросы философии. 2000. № 2; Оправдание ревизионизма. М., 2005.

Лит.: Обсуждение книги Т. И. Ойзермана "Оправдание ревизионизма // Вопросы философии. 2006. № 7.

А. Г. Мысливченко

ОНТОЛОГИЗМ (от греч. ontos, род. падеж от on – сущее, бытие и logos – слово, понятие, учение) – познавательная установка, исходящая из реальности или необходимости "бытийственного", целостного вхождения познающего человека в существующее в целях подлинного его познания. О. наиболее характерен для теории познания славянофилов, философии всеединства и во многом связан с гносеологией христианского мистицизма, нем. романтизма, взглядов позднего Шеллинга и А. Шопенгауэра, противостоящих узкорационалистической теории познания. Как писал Самарин, "рационализм есть логическое знание, отделенное от нравственного начала", начала христианского, в то время как основу познания составляет изначальное "личное откровение" Бога, "освящающее душу каждого человека"./!. С. Хомяков считал необходимым живое, естественное слияние познающего человека с познаваемым (состояние веры или живознания), чтобы все разнообразие мира было воспринимаемо, понимаемо "всеми живыми и нравственными силами духа человека", связанного "общением любви" с духом др. людей и со Святым Духом. Познание же только рассудочное не способно охватить реальность познаваемого, и "то, что в нем мы познаем, уже не содержит первоначала в полноте его сил". Киреевский полагал, что "для отвлеченного мышления существенное вообще недоступно, ибо только существенность может прикасаться к существенному". Эта "существенность" – целостная, свободная и разумная личность человека, в к-рой происходит процесс внутреннего развития, даже "свечения" смысла, т. е. процесс богопознания и одновременно миропозна-ния. Познание истины есть пребывание, жизнь в истине. Такое доступно, согласно Киреевскому, только "верующему мышлению". Иное мышление (как и сам его носитель) в силу утраты изначальных связей оказывается "отвлеченным", опустошенным. О. Голубинского заключался в представлении реального мира как цельного живого Безусловного и "Бесконечного Бытия", к-рое человек изначально, от рождения предчувствует и неизбежно включает в свой процесс познания, поднимаясь от конечного и условного к Единому Бытию. О. Козлова был связан с учениями Г. В. Лейбница, Р. Г. Лотце, Г. Тейхмюллера и опирался на представление о мировом целом как сросшемся из множества субстанций во главе с Субстанцией (Богом) "организме" и, следовательно, органичной включенности "субстанции" познающего человека в существующее. Эта включенность, или "первоначальное сознание", – невыразима, бессознательна и абсолютна (поскольку мы непосредственно осознаем Бога), а последующее наше сознание уже производно, относительно, хотя "все-таки не чуждо реальности". В понимании В. С. Соловьева, поскольку "человечество истинное, чистое и полное – есть… живая душа природы и вселенной", соединенная, соединяющаяся с Богом и соединяющая "с Ним все, что есть", то истинное познание невозможно без "внутреннего соединения с истинно сущим", с Абсолютным бытием. Соловьев в духе учений славянофилов из 3-х осн. функций познания – воображения, творчества и веры – особо выделяет веру как

"знание безусловное, мистическое". Близкий ко взглядам Соловьева О. мы находим в учениях Флоренского, Франка, Булгакова, Н. О.

Лосского. О. Флоренского связан с "духовным переживанием полноты бытия", с переживанием слияния отдельного человека, человечества, космоса и Св. Троицы во "всеединство". О. Франка также опирается на метафизику всеединства: всеединство "металогичнр" или "трансрационально", "непостижимо", и "реальность, как таковая, совпадает с непостижимым" в своих последних глубинах. "Интуиция всеединства, – пишет Франк, – есть первая основа всякого знания". По Булгакову, в религиозном сознании присутствует единое "Сверх-что", Бог, "нечто по существу своему трансцендентно-имманентное", т. е, и потустороннее, и пребывающее внутри мира и человека. О. Лосского проистекает из "идеи всепроникающего мирового единства", из признания, что "все имманентно всему". Единственной основой познания, согласно Л, может быть только интуиция (чувственная, интеллектуальная и мистическая), непосредственно соединяющая познающего человека с посю- и потусторонним миром. Рус. религиозные философы-экзистенциалисты по-своему утверждают истину О.: Бердяев в работе "Я и мир объектов" (1934) говорит о том, что "противоположение познания бытию означает выключение познания из бытия". Должно сохранить изначальную погруженность познающего субъекта в бытие, психологическое приобщение к тайне существования человека и мира."…Подлинно познавать, – говорит Бердяев, – значит делать близким, т. е…. относить к существованию, раскрывающемуся в субъекте, как существующем". Такое познание – не отчуждение от бытия, не его объективация, а общение "с людьми, с животными, с растениями, с минералами" и, конечно, с высшим бытием. Согласно Шестову, живое и глубинное вхождение человека в сущее невозможно при включенности только его разума. Необходимо дерзновенно, бунтарски разбудить в себе "новое измерение мышления", перпендикулярное плоскости разума и чувственного мира и устремленное к Богу. Трагические экзистенциальные потрясения и "безумства" человека могут свести на нет бесконечную пропасть между человеком и "последними тайнами бытия". И это позволяет, согласно Шестову, не только приобщиться к подлинному знанию и свободе, но и совершать онтологические чудеса, вплоть до "невозможных".

Лит.: Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979; Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988; Соловьев В. С. Соч. М., 1988. Т. 1–2; Франк С. Л. Соч. М., 1990; Шестов Л. Соч. М., 1993. Т. 1–2; Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994; Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994;&/> дяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994; Зеньковскш В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1–2.

В. Л. Курабцев

ОНТОЛОГИЯ – учение о бытии, как таковом; раздел философии, рассматривающий осн. и наиболее общие характеристики бытия (сущего). О. можно также определить как метафизику бытия. Рус. онтологические учения имели своим истоком, с одной стороны, соответствующие древнегреч. (Платон, Аристотель, неоплатонизм) и западноевропейские философские системы, а с другой – творения отцов церкви, в к-рых под абсолютным бытием понимается Бог, всесотворяющая сверхъестественна" Троица (Отец, Сын и Святой Дух), присутствующая в чувственном мире и человеке. С крещения Руси и до начала преобразований Петра I господствовала ортодоксальная православная О. У Нила Сорского и его последователей православная мистическая практика через "умную молитву" соединяла человека с абсолютными атрибутами бытия – конкретными Божественными энергиями Троицы, Божественным светом и любовью (см. Исихазм)."…Бог есть мир, чуждый всякого смятения и беспокойства", – считал Нил Сорский. По мнению таких церковных мыслителей, как Тихон Задонский и Паисий Величковский, нехристианское понимание бытия мира незряче: разум без света Христова "слеп". В учении Сковороды уже заметно обращение к идеям Платона, Филона Александрийского, нем. мистиков. Его О, по характеристике Зеньковского, дуалистична, по мнению Эрна, – символична. "Весь мир, – полагал Сковорода, – состоит из двух натур: одна видимая – тварь, другая невидимая – Бог; Бог всю тварь проницает и содержит". Бог – "тайная пружина всему" и "древо жизни" в вещах, к-рые сами по себе подобны "тени". Иисус Христос "един во всех и целый в каждом" человеке. Во взглядах представителей рус. вольтерьянства преобладающим было атеистическое понимание бытия. В своих онтологических принципах более заметное, а то и первое место они отводили уже не Богу, а "естественному" миру. Эта линия получила развитие у мн. Философов XVIII в. Радищев в О. был близок взглядам фр. сенсуалистов и исходил из единства виталистически понимаемого

чувственного мира. Ломоносов в своих воззрениях также исходил из признания самоценности бытия природы, хотя роль божественного промысла "во всем" им не отвергалась. Для рус. масонства XVIII – нач. XIX в. истинной была эзотерическая сторона бытия, большое значение имела оккультная натурфилософия с ее поиском в материальной природе "Духа натуры". – Велланский и др. рус. шеллингианцы нач. XIX в. (см. Шеллинг в России) признавали в качестве высшего бытия некую идеальную всеобщую "абсолютную жизнь", к-рая творит и объединяет "все живые и бездушные вещества", весь мир. Разум человека "есть только отражение Абсолютного Ума" как "сущности всеобщей жизни". Одоевский вслед за Л. К. Сен-Мартеном и рус. мистиками нач. XIX в. считал, что состояние природы и ее исправление прямо зависит от состояния человека, поскольку из-за первородного греха человека и мир является падшим. В природе все символично, каждая вещь является "метафорой" др. вещей, и все они сводятся к общей "идее-матери". Для называвшего себя "христианским философом" Чаадаева от высшего надмирного бытия (Бога) исходят творческие излучения, к-рые приемлет "всемирное существо" (мир как целое) и сердцевина его – всечеловеческое мировое сознание. Еще ниже стоит в мировой иерархии отдельный падший человек, способный сам по себе идти "лишь по пути беспредельного падения", и совсем низко – дочеловеческая природа. Без таинственного воздействия Бога все превратилось бы в хаос и не достигало бы своего предназначения. В истории также действует Божий Промысел в направлении создания "царства Божия" на земле О. старших славянофилов тоже оказалась под определяющим влиянием Шеллинга, а также романтиков, причем она была в еще большей степени религиозной, ориентированной на православие. У А. С. Хомякова главное место в О. занимает христианский Бог, определяющий духовную невидимую Церковь в сочетании с видимой. Церковь – это богочеловеческое единство, соборность, живой, разумный и целостный организм, определяющий, в свою очередь, органичность и истинную разумность человека. Бесконечное "все", или "всесущий разум", является "корнем" всех явлений и обладает подлинной свободой и разумом ("свободная мысль"). Материальное бытие ("всевеще-ство") вследствие динамичности и бесконечности материи оказывается, по Хомякову, невещественным, "силой". О. Киреевского характеризуют прежде всего его гносеологические и антропологические идеи: поскольку истинное познание невозможно без живого, нравственного и верующего пребывания всею личностью человека "в истине", поскольку познание мира есть функция Богопознания, то с очевидностью следует, что высшее бытие для него – это живое, доброе и бесконечно совершенное Существо, отражающееся в человеке. По Самарину, каждый рождающийся человек несет в своей душе именно к нему направленный исходящий от Бога свет, и подъем низшего бытия (человека) к высшему связан с "созданием цельного образа нравственного человека". У рус. гегельянцев 1-й пол. XIX в. (см. Гегель в России) начинает преобладать сугубо философское понимание Высшей Силы. Так, по Станкевичу, "действительность в ее истине есть разум, дух". В онтологических суждениях М. А. Бакунина присутствовала и вера в вечный дух, к-рый разрушает старое ради созидания нового, и признание первенства и реального мира, и человека, основанное на атеистических представлениях. Период увлечения О. Гегеля пережил также Белинский, религиозно интерпретировавший понятие гегелевского Абсолюта ("Воля Божия есть то же, что необходимость в философии, – это "действительность"), однако пришедший к новой персоналистической О. ("…Судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира… и гегелевской Allgemeinheit ["Всеобщее"]"). Онтологические взгляды Герцена тоже претерпели изменения – от мистики XVIII в. к учению Гегеля (жизнь природы как "логическое движение понятия"), а позднее и к витализму Шеллинга (жизнь всего как в основном алогичное "вечное беспокойство… напряженного вещества"). В понимании Голубинского высшее бытие – это некое Безусловное и Бесконечное Бытие, определяющее развитие мира как живого целого (живо все, включая также неорганический мир). Для О. Чернышевского характерны материалистические черты ("то, что существует, называется материей"). Близкие по духу онтологические суждения были высказаны Писаревым: ценен только "здоровый и свежий материализм", соответствующий реалистическому "разумному миросозерцанию". О. рус. "полупозитивистов" (по терминологии Зеньковского), напр. Лаврова, также определялась внерелигиозной установкой и верой в науку, в восприятие только "реального бытия" (т. е. всего того, что непротиворечиво нами осознается). Он считал человека источником "реального бытия" и природы ("ибо из данных опыта человек воссоздает "природу"), и истории (участник, творец истории), и своего сознания ("перестраивает свой внутренний мир"). Михайловским личность человека была оценена еще более весомо, став подлинно "мерой всех вещей". Осн. бытием у него оказывается "человеческая природа", "личность", ставящая себя "в центре природы" внешней и отстаивающая себя в борьбе с

социальными "высшими индивидуальностями" (социальными слоями, системой производства и т. д.). Его гносеологические высказывания выдают в нем позитивиста, явно близкого к О. материализма: все знания, "самые отвлеченные идеи, в конце концов, коренятся в чувственном опыте…". В то же время рус. хирург и педагог Н. И. Пирогов, примыкая вначале к позитивизму и натурализму, в конечном счете пришел к религиозной О., считая, что "надо признать верховный разум и верховную волю Творца, проявляемую целесообразно посредством мирового ума и мировой жизни в веществе". Мировой ум он, по сути, отождествлял с мировой душой, а под мировой жизнью понимал "беспредельный, беспрерывно текущий океан жизни… проникающий все… атомы" Вселенной и "приспособляющий их к различным целям бытия". Толстой стоял на позициях своеобразной религиозно-рационалистической О.: бытие людей, природы — "лишь временное и пространственное проявление чего-то невременного и непространственного". Сущность жизни в его понимании — Бог, "заключенный в человеке" и проявляющийся в виде "желания блага", добра. Взгляды Достоевского претерпели существенные изменения — от в основном нерелигиозной, руссоистской веры (как и у всех петрашевцев) в "естественное" добро человеческой природы до признания библейской О. Главная его проблема — антиномическое бытие человека, в к-ром "дьявол с Богом борется", однако есть и невыразимое соприкосновение "таинственным мирам иным", есть признание "той мощи, которая наконец установит правду на земле…". Для О. Федорова характерно утверждение сверхъестественного, однако главной в ней стала мысль об активно-деятельностном бытии каждого человека и человечества в "общем деле" спасения от смерти, зла и хаоса. Конечная цель усматривается в "одухотворении" "нынешней" слепой, саморазрушающейся Вселенной. Онтологические суждения К. Н. Леонтьева изменялись в основном от нерелигиозного эстетизма до глубокой религиозности, отвергающей абсолютизирование бытия человека самого по себе. Бытие человека в его понимании — это жизнь не только здесь, но и там, в потустороннем мире, зависящая от жизни здесь. От бытия человека зависит осуществление в истории таинственной воли Божьей. Особое онтологическое значение в земном мире Леонтьев придавал красоте, четкой "форме" (внутренней идее), не дающей "материи разбегаться". Бытие органической природы, человека, государства, культур в его понимании аналогично и проходит стадии исходной простоты, "цветущей сложности" и "вторичного упрощения" и "смешения". В онтологических суждениях Розанова встречались элементы "мистического пантеизма" ("универс" как "мистико-материнская утроба", рождающая жизнь и небесные тела), чаще — "космоцентризма" (с т. зр. Зеньковского). "Мир создан не только рационально, но и священно"; он "согревается и связывается любовью". Особое значение в структуре бытия Розанов придавал жизни, ее все новому и новому излучающему возобновлению, отчего Земля "плывет… сияющим телом". Бытие человека связывалось прежде всего с мистикой пола (пол — "наша душа", он сверхъестественней и ближе к Богу, чем ум или совесть). О. всеединства, основанная на синтезе религии, философии и науки, получает широкое обоснование в системе В. С. Соловьева. Под влиянием Б. Спинозы и Шеллинга он усматривает в мироздании первый Абсолют — как "Всеединое" (и все, и Единое), "сверхсущее", Бог и связанное с ним второе, "становящееся Абсолютное" (суть его в сочетании божественной идеи и материальной множественности космоса). В мире проявляется Божественный Логос и "вечная мировая душа" — София. Развитие мира в духовном отношении прогрессивно — от низших проявлений до природного человека и до Богочеловека и Богочеловечества, в к-рых Логос соединяется с Софией. Идеи О. всеединства своеобразно проявляются в учениях Козлова, С. А. Алексеева, Н. О. Лосского, Несме-лова, Лосева; они стали основополагающими во взглядах Карсавина, Франка, Флоренского, Булгакова. С. Н. и Е. Н. Трубецкие также испытали большое влияние О. Соловьева. С. Н. Трубецкой понимал Абсолютное как предельное понятие, однако в основном говорил об одушевленности мира, о "вселенском сознании" и "универсальной чувственности", субъектом к-рых объявлял психофизическое космическое Существо ("то, что Платон назвал Мировой Душой"). В О. Е. Н. Трубецкого всеединство определялось не как всеединое сущее, а как "всеединое сознание", или "Всеединый Ум", Бог. Бога как "смысл" всего сущего, Софию как "силу Божию" он, в отличие от имевших место у Соловьева и Булгакова пантеистических совмещений, коренным образом отделял от мира, хотя считал, что "София действенна в мире". Особая О. гегельянского толка была присуща Чичерину. В отличие от Гегеля он признавал трасцендентность Абсолюта и начало развития всего сущего связывал не с небытием, а с "полнотой" бытия Абсолюта, или с "Божеством". В мире "господствует верховный разум, то есть личный Бог", сущность к-рого все осеняет и всюду проникает, "со всех сторон". По Чичерину, "Вселенная имеет общий центр" и описывается общей для всего бытия четы- рехчленной схемой: пространство, сила, материя, движение, при этом осн. закон разума и мира

один и тот же. Для О. рус. неолейбницианцев (Козлов, С. А. Алексеев и др.) характерно признание плюрализма бытия. Согласно Н. О. Лосскому, напр., Абсолют (Бог) сотворяет "единицы бытия" (наподобие монад Лейбница), или "субстанциальных деятелей", к-рые, в отличие от О. Лейбница, взаимодействуют между собой и постепенно самоопределяются, развиваются "в процессе свободной творческой \ эволюции" мира (от электрона, атома и до человека). В ходе борьбы избравших существование вне Бога "субстанциальных деятелей" образуется "материальное бытие", а избравшие путь к Богу образуют "царство Духа", к-рому и принадлежит будущее. О. рус. неокантианства (Лапшин, Челпанов и др.) достойно представлена в учении его осн. сторонника А – а И. Введенского (см. Кант в России). С его т. зр., мир – это "целое", существование которого, как и человека, необъяснимо из законов природы вподчинено "безусловно ценной цели". В онтологических суждениях рус. позитивистов бытие ограничивается сферой человеческого опыта. И. И. Мечников писал: "Мы не можем постичь неведомого, его планов и намерений. Оставим же в стороне "Природу" и будем заниматься тем, что доступно нашему уму". Смысл бытия человека он усматривал в том, чтобы "при помощи науки… исправить несовершенства своей природы" (идея ортобиоза) и достичь "деятельной и бодрой старости". О. рус. метафизики на основе трансцендентализма (Спир, П. Б. Струве и др.) показательна в учении Вышеславцева, в к-ром заметны влияния И. Г. Фихте и Э. Гуссерля. Рассматривая понятия потенциальной и актуальной бесконечности, он утверждал: иррациональное "Абсолютное лежит в основе актуальной бесконечности" и всего рационального. Абсолютное – это "бытие третьего измерения". Все бытие человека происходит, с его т. зр., лишь в отношении к Абсолютному. Онтологические идеи рус. гуссерлианцев (см. Гуссерль в России) можно представить на примере учения Шпета: прежде всего это отвержение не только личного Бога, но и категории Абсолюта, "воображаемой потусторонности, сверхразумности". "Вещи в себе" тоже нет, а есть лишь эмпирическое бытие "явлений" и находимые в них "смыслы", мир "эйдосов". О. рус. марксистов, испытавшая определяющее влияние диалектики Гегеля и материализма Фейербаха, философских взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса, характеризуется диалектико-материалистическим пониманием мира. Также диалектико-материалистически объясняется бытие человека. Фундаментальный принцип этой О. - совпадение диалектики, логики и теории познания. Для онтологических суждений сторонников экзистенциальной философии (Шестов, Бердяев) характерно определяющее внимание к живому, неповторимому бытию человека, "личности". Важнейшими характеристиками этого бытия оказываются "свобода", "безосновность", "творчество", "жизнь", "дух", "душа", "Бог"; противопоставление "живого человека" (Шестов) или "личности" (Бердяев) "разумному человеку", "человеку вообще", "объективированному бытию". Все "одноплановые" О. (материалистическая, позитивистская и др.) оцениваются как плоские, ограниченные; самое главное в мироздании и бытии человека связывается с бытием Бога. О. Шестова, уходя от О. "Афин" (античных учений и связанных с ними европейских учений), искала опору в "Иерусалиме" (Библии и "библейской" философии Тертуллиана, П. Дамиани и др.). Эмпирическому бытию, пораженному ничто, противостояло высшее бытие – Бог, не связанный "никакими законами". О. Бердяева ознаменована рядом порой значительных изменений и в позднем периоде творчества предстала в следующем виде: "Бог возжелал "другого" и ответной любви, в силу чего и сотворил мир", символически отражающий первореальность и падший в результате первого грехопадения людей. Поскольку "теогонический процесс богорождения происходит в божественной Бездонности", то свобода, коренящаяся в ничто, оказывается первичнее Бога и мира; "Бог всесилен над бытием, но не над свободой", особенно человеческой. Однако "внутренняя жизнь Бога" реализуется через человека и мир, в истории "просветляется темное начало", наличествующее

в космогонии и теогонии. Среди большого числа интенсивно разрабатывавшихся в XX столетии концепций бытия ведущее место принадлежит диалектико-материалистической. Ее утверждение в качестве наиболее влиятельной и господствующей связано с работами Ленина. Следуя установкам философского материализма, идеям Маркса и Энгельса, Ленин рассматривает материю как первопринцип бытия, его субстанциональное начало, способное давать бытие всему другому сущему без привлечения к.-л. иных, и прежде всего нематериальных начал. Материя наделяется бесконечным разнообразием качеств, свойств, форм, связей и отношений, в т. ч. способностью к изменению и развитию. Домарксовский материализм стремился обнаружить некий универсальный субстрат (материал), из к-рого как бы построены все природные предметы и процессы, и в этом своем стремлении заходил настолько далеко, что отождествлял философское содержание понятия материи с конкретными

естественно-научными представлениями о сущности, структуре и фундаментальных свойствах бытия. Ленин, ориентируясь на начавшуюся в естествознании на рубеже XIX–XX вв. революцию естествознания, призывает решительно покончить с отождествлением философского содержания материи с конкретными естественно-научными представлениями о ее сущности, осн. формах существования и фундаментальных свойствах, и прежде всего с отождествлением материи с одной из конкретных форм ее существования – с веществом. Он приходит к выводу, что вещество – лишь одна из конкретных форм существования материи, наряду с к-рой имеются и др. формы материального, и настаивает на необходимости более обобщенного понимания материи как субстанциального начала бытия, определяя материю как совокупность всего, что существует вне и независимо от человеческого сознания. Ленин указывает также на несостоятельность и упрощенность представлений о структурности материи, к-рые исходят из того, что есть какие-то последние далее неделимые и неразложимые частицы материи – атомы, из к-рых строится и формируется все остальное сущее. Он утверждает, что атом не является некой последней далее неделимой и неразложимой основой всего существующего, а представляет собой достаточно сложное образование, складывающееся из еще более простых частиц. Атом, полагает он, так же неисчерпаем, как и материя. Точно так же он предостерегает от абсолютизации тех представлений о пространстве, массе, движении, энергии, к-рые сформировались в ходе утверждения механистического подхода к истолкованию природы, в частности, против попыток представить взаимоотношения между материей и движением как относительно самостоятельных по отношению друг к другу сущностей, обладающих самостоятельным бытием (критика энергетизма). Много внимания Ленин уделяет обоснованию последовательно материалистического решения вопроса о сущности и происхождении сознания. Он отстаивает идею о том, что единство мира состоит в его материальности и соответственно этому сознание следует понимать как порождаемое и формируемое материей в ходе ее исторической эволюции; сознание есть высший продукт развития материи, такое ее свойство, к-рое присуще



самой высокоразвитой форме материи – человеку и человеческому сообществу. Вместе с тем Ленин высказывает и защищает положение о том, что в самом фундаменте материи присутствует нек-рое свойство, постоянно укорененное в ней и родственное сознанию. Это свойство он называет отражением и в "Материализме и эмпириокритицизме" набрасывает общие контуры философского учения о сущности и исторической эволюции этого всеобщего свойства материи, получившего название ленинской теории отражения. В этой теории отчетливо заметны напластования домарксистских представлений о природе и типологии бытия, своеобразие человеческого бытия, в частности сознания и познания. В какой-то степени освободиться от исторических ограниченностей домарксовского материализма Ленину удалось в "Философских тетрадях", в к-рых акцент переносится на социальную и культурно-историческую обусловленность происхождения и закономерности функционирования сознания, когда оно выводится из специфически человеческого отношения к миру, активного, предметно-преобразующего практического отношения человека к миру. Еще одна особенность развиваемой Лениным О. заключается в том, что эта О. диалектическая. Ее стержень или ядро образуют осн. законы материалистической диалектики. Теория материалистической диалектики в конечном счете и есть теория бытия, поскольку ее законы являются всеобщими, универсальными, распространяющимися на все области и сферы бытия – на природу, об-во и мышление (сознание). Однако эта теория диалектики не получила у Ленина, сколько-нибудь развернутого и систематического изложения и обоснования, на что неоднократно указывал и сам Ленин, рассматривая ее позитивные решения в качестве одной из важнейших задач, стоящей перед философией марксизма. Совокупность этих идей и установок послужила фундаментом, опираясь на к-рый долгое время в отечественной философской мысли разрабатывалась онтологическая проблематика. Своеобразие постановки и анализа этой проблематики заключалось в том, что на протяженном отрезке ее развития в ней трудно было обнаружить сколько-нибудь систематически продуманные и принадлежащие конкретному автору построения, относящиеся к теории бытия, теоретическому ядру О. На протяжении мн. десятилетий это теоретическое ядро оставалось в основном и главном незыблемым и неприкосновенным, а уточнялись, конкретизировались отдельные, чаще всего достаточно частные проблемы, но не сама теория бытия как таковая. При этом теоретическое ядро О., ее фундаментальные идеи и принципы истолковывались упрощенно и догматически, в отрыве от реальных запросов и новых проблем общественной жизни и научного познания. Правда, о полном господстве

догматизма и начетничества, так же как и о полном единстве и монолитности философских рядов в постановке и осмыслении проблем бытия, можно говорить только с нек-рой долей условности. Уже с кон. 50-х гг. наблюдается значительная дифференциация позиций различных авторов не только в отношении тех или иных конкретных, частных проблем О., но и в понимании более общих проблем бытия, путей его выявления, фиксации и осмысления. Они были порождены прежде всего ускоряющимися темпами развития науки и об-ва, к-рые постоянно выдвигали все нарастающий массив новых фактов и закономерностей, требовавших своего философского осмысления. Нек-рое, хотя и весьма своеобразное, оживление в философскую мысль внесло наличие существенных различий между подходами к истолкованию онтологической проблематики, к-рое обнаруживается в двух главных философских произв. Ленина. Одни философы ориентировались преимущественно на "Материализм и эмпириокритицизм", а другие на "Философские тетради". Первые разрабатывали онтологическую версию диалектики и видели в анализе онтологического содержания категорий диалектики, их систематизации и субординации осн. способ и осн. средство проникновения в сущность, структуру и законы бытия. При этом исторический опыт развития философского и научного познания привлекался в основном в качестве иллюстративного материала и далеко не во всей его полноте и не во всем разнообразии (В. И. Свидерский, Ф. Т. Архипцев, И. Д. Андреев, А. П. Шептулин, С. Т. Мелюхин и др.). Другая часть философов ориентировалась на то, что непосредственным предметом философского исследования должны выступать закономерности и формы человеческого познания и его результаты. Поэтому нужно прежде всего осмысливать исторический опыт развития познания и языка, формирование и обогащение форм и навыков познавательной деятельности человека, и в особенности тех приемов, методов и навыков этой деятельности, к-рые сформировались на совр., наиболее зрелой в теоретическом отношении стадии развития всего комплекса наук и подтвердили свою плодотворность и эффективность; и уже через анализ исторического опыта и всего арсенала познавательных и мыслительных средств выходить на постижение законов и форм бытия. Эти подходы развивались в разных модификациях, таких, как концепция тождества бытия и мышления, принципа параллелизма содержания и формы мышления и др. Сюда же можно отнести философов, работавших в рамках начавших возникать в тот период таких специализированных отраслей философского знания, как философия науки, науковедение, социология и психология науки, логика и методология науки и др. (Кедров, Ильенков, Копнин, Г. П. Щедровицкий, С. Р. Микулинский, Э. Г. Юдин, Фролов и др.). Последовательная реализация как онтологической, так и в особенности гносеологической интерпретации диалектики способствовала концентрации внимания философов на разработке проблем теории материалистической диалектики как систематического учения о бытии. В 70-80-е гг. вышел ряд обобщающих трудов по теории материалистической диалектики, наиболее значительными из к-рых были "Теория материалистической диалектики. Краткий очерк теории" (1981) и "Материалистическая диалектика как всеобщая теория развития" I (т. 1–4,1982–1984). Работа по теории материалистической диалектики опиралась на осуществленные в 60-70-е гг. I исследования по истории диалектики (Ильенков, Богомолов, Копнин, Ойзерман и др.). Особенно большая работа была проделана по осмыслению и обобщению опыта и результатов новейшего этапа развития всего комплекса наук о природе, об-ве и человеке, и прежде всего новейшего естествознания. Заметно обогатились представления о фундаментальных свойствах материи — пространстве, времени, движении, развитии, детерминизме и причинности, закономерности, случайности и необходимости, возможности и действительности, содержании и форме и мн. др. Были проанализированы новейшие данные о своеобразии и закономерностях всех осн. форм существования и организации материи. Было показано, что в основе совр. научных представлений о материи лежат идеи ее сложной системной организации. Выявлены и всесторонне охарактеризованы все уровни существования и организации материи, и на этой основе выработано совр. научное представление о материальном единстве мира с учетом его бесконечности и качественного многообразия. В качестве осн. форм существования и организации материи были выделены системы неживой природы, живой природы и социального бытия. Все эти формы организации материи, каждая в отдельности и в своей совокупности, стали предметом всестороннего и систематического анализа. Соответственно трем осн. уровням существования и организации материи имеются три осн. формы движения — физическое, биологическое и социальное, каждое из к-рых реализуется в различных формах (Кедров Б. М. Классификация наук. Т. 1–3. 1962–1965, 1985); Мелюхин С. Т. Материя в ее единстве, бесконечности и развитии (1966); Алексеев П. В. Диалектический материализм. Общие теоретические принципы (1987); Миронов В. В. Философия. Учение о бытии, познании и ценностях человеческого

существования (1999). Были предприняты попытки выявить закономерности и механизмы реализации саморазвития и самоорганизации материи, а также типы и формы детерминации и закономерностей, присущих ее различным уровням. Проанализированы осн. понятия, вовлеченные в широкий философский обиход совр. научным познанием, такие, как организация, информация, управление, симметрия, инвариантность и др. Предметом острой полемики стал вопрос о статусе этих понятий. В результате обсуждения сложилось мнение, что они образуют особый тип понятий, не принадлежащих ни к философским понятиям, ни к специально-научным и к-рые можно назвать общенаучными понятиями (Омельяновский М. Э. Проблема причинности в современной физике (1960); Сачков Ю. В. Введение в вероятностный мир (1971); Урсул А. Д. Проблема информации в современной науке (1975); Тюхтин В. С. Отражение, система, кибернетика (1972). Особое внимание уделялось освоению, применению и разработке методов системного анализа, выявлению специфики развития и функционирования сложно организованных системных объектов. Было показано, что такого рода объекты характеризуются ярко выраженными чертами целостности, внутренней организации. Последние проявляются в сложности, иерархичности системных объектов, наличии у них нескольких уровней организации, различного рода взаимозависимостей целого и его частей (Блауберг И. В., Садовский В. Н., Юдин Э. Г. Системный подход. Предпосылки, проблемы, трудности (1969); Садовский В. Н. Основание общей теории систем (1974); Лапин Н. И. Принцип системности в теории и методологии К. Маркса (1976); Фролов И. Т. Жизнь и познание. Диалектика в современной биологии (1981). Все возрастающий интерес стали

вызывать проблемы синергетики как теории, описывающей и объясняющей процессы самоорганизации и управления в сложных органических системах различного типа (Рузавин Г. И. Введение в синергетику (1974); Князева Е. К, Курдюмов С. П. Законы эволюции и самоорганизации в сложных системах (1994); "Онтология и эпистемология синергетики" (1997). Постоянное внимание привлекала такая фундаментальная проблема диалектико-материалистической онтологии, как проблема сущности и происхождения сознания и идеального. Совместными усилиями философов, психологов, лингвистов, теоретиков культуры была представлена систематически и детально разработанная картина происхождения и постепенного усложнения всей сферы сознательного, выявлены и проанализированы все осн. формы существования и развития сознания, вся совокупность присущих человеку душевных и духовных сил и способностей. Помимо сферы сознательного существует и особая форма бессознательного, к-рая только частично и не полностью может переводиться в сферу сознательного (Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание (1957); Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики (1959); Деятельность, сознание, личность (1975); Спиркин А. Г. Происхождение сознания (1960); Сознание и самосознание (1972); Ильенков Э. В. Идеальное // Философская энциклопедия. Т. 2 (1972); Дубровский Д. И. Мозг и психика. Информация, сознание, мозг (1980); Басин Ф. В. Сознательное и бессознательное (1974). Углубилось и интенсифицировалось осмысление опыта постановки проблем бытия в мировой и отечественной философской мысли. Вышли в свет монографии Гайденко "Прорыв к трансцендентному. Мир онтологии в философии XX века" (1997), Б. Л. Гусмана "Проблемы онтологии в западной философии XX века" (1999), И. И. Евлампиева "Русская метафизика XIX-XX веков" (т. 1-2,2001). В целом можно констатировать, что в последние два десятилетия наметился определенный сдвиг в отношении понимания необходимости и значимости онтологических исследований. Можно ожидать, что, окончательно преодолев существенные пороки того противоестественного стиля и характера разработки онтологической проблематики, в к-ром она осуществлялась на протяжении большей части советского периода своего развития, отечественная О. превратится в динамично развивающуюся отрасль совр. философского знания.

Л и т.: Сковорода Г. С. Соч.: В 2 т. М., 1973; Чаадаев П. Я. Философические письма (письмо II и III) // Соч. М., 1989. С. 42-60; Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в фило-софии//Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 2; Михайловский Н. К. Последние соч. Спб., 1905. Т. 1-2; Бакунин М. А. Федерализм, социализм и антитеологизм // Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 43-124; Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982; Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988; Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 5-172; Он же. Критика отвлеченных начал//Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1.С. 691-717; Чичерин Б. Н. Основания логики и метафизики. М., 1894; Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 406^116; Введенский А. И. Логика как часть теории познания. М.; Пг., 1923; Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 138-150; Лосский Н. О. Мир как органическое целое // Избранное. М., 1991. С. 335-480; Он же.

Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 267–285; Шестов Л. Афины и Иерусалим // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 569–595; Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 209–258; Зенъковский В. В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991; Булгаков Н. С. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994; Флоренский П. А. Столп и утверждение истины // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1; Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Соч. М., 1990.

В. Л. Курабцев, В. И. Кураев

"ОПРАВДАНИЕ ДОБРА" — главный труд В. С. Соловьева в области нравственной философии. Первоначально эта работа печаталась отдельными главами в журн. "Вопросы философии и психологии", "Книжки недели", "Вестник Европы" и "Нива" начиная с 1894 г. Отдельное ее издание вышло в 1897 г. Соловьев полагал, что "О. д." составит первую книгу, дающую систематическое изложение его философии. За ней должно было последовать (так и не осуществившееся) изложение онтологии и гносеологии; тем самым он отказался от традиционной схемы построения философии (онтология, гносеология, затем этика и т. д.), когда нравственная философия оказывалась лишь одним из последних, завершающих штрихов в общем изложении философии. Для него нравственная философия должна была стать систематическим указателем верного пути жизненных странствий для людей и народов, поэтому, создавая ее, он сознательно отвлекается от метафизики. Нравственная философия определяется им как "полное знание о добре". Именно решение проблемы добра придает, считал Соловьев, нравственной философии самостоятельный характер. Анализ добра позволяет найти ключ к решению др. проблем этики — смысла жизни и смерти, совести, свободы, долга, жалости, стыда и др. Поэтому по своему содержанию работа "О. д." заключает в себе всю нравственную философию, всю этику. Осн. целью работы Соловьев считал не анализ добра как отвлеченного момента идеи или эмпирических его проявлений, а исследование полноты "нравственных норм для всех основных практических отношений единичной и собирательной жизни" (Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 97). Так проблема добра перерастает рамки этики: это оправдание не только добра, но и всего бытия, всей жизни в целом, всего замысла Божьего о мире, ибо "добро от Бога" и его творение не может быть неудачным. Добро понималось Соловьевым как чувство, безусловно присущее человеку, как исходный элемент человеческой нравственности, наиболее универсальная моральная категория и предмет нравственной философии. Отсюда оправдание добра как такового — главная задача нравственной философии, оправдание же добра как истины Соловьев относил к задачам теоретической философии. Соловьев начинает оправдание добра с рассмотрения человеческой природы (ч. I работы так и называется — "Добро в человеческой природе"). В истории этики давно уже отмечалось, что в природе человека имеет место агрессивность и злоба, лень и зависть, коварство и хитрость, а также немало др. пороков. Однако еще Дарвин признавал, что самое существенное отличие человека от животных состоит в наличии у него нравственного чувства, к-рое он считал врожденным. Соловьев в подтверждение этого ссылался на такое качество человека, отсутствующее у животных, как чувство стыда, имеющее сугубо нравственный характер: я стыжусь своей животности, следовательно, я еще существую как человек, причем не только физически, но и нравственно (см. с. 124). Наряду с этим осн. нравственным, чувством в природе человека есть чувство жалости, понимаемое как ощущение чужого страдания или нужды, солидарность с другими, из чего вырастают сострадание, милосердие, совесть, вся многосложность внутренних и внешних социальных связей. К числу свойственных человеку нравственных качеств Соловьев относит благоговение, способность преклоняться перед чем-то высшим, порождающая такие проявления нравственной жизни, как стремление к идеалу, самосовершенствование. Будучи органически простыми, указанные чувства держат, по Соловьеву, на себе всю нравственность, составляют достаточно мощный противовес всем порокам, эгоизму, диким страстям. Проблеме происхождения добра и его характеру Соловьев посвящает ч. II — "Добро от Бога". Хотя природа человека так устроена, что в ней есть необходимые основания для утверждения добра, вместе с тем нельзя не видеть, что добро пребывает в постоянной борьбе со злом, а добродетель не окончательно воцарилась над грехами и пороками. Стало быть, добро имеет лишь относительный характер, отсюда нравственность

должна располагать безусловным началом. Полнота добра, по Соловьеву, выражается в 3 видах: в безусловно сущем, действительном совершенстве – в Боге, в потенциальном – человеческом сознании и воле, а также в действительном осуществлении добра в историческом процессе совершенствования, к-рый есть долгий и трудный переход от зверочеловечества к Богочеловечеству и здесь можно говорить о прогрессе не только в области науки и культуры, но и в области нравственности, поскольку "средний уровень общеобязательных и реализуемых нравственных требований повышается" (с. 245). Говоря о свободе как основе нравственности и нравственной философии, таковой Соловьев считал разумную свободу, отождествляемую им с нравственной необходимостью, а не свободу воли, т. е. иррациональный произвольный выбор. С этой т. зр. нравственность "вполне совместима с детерминизмом и вовсе не требует так называемой свободы воли" (с. 114). "Я не говорю, – писал он далее, – что такой свободы воли нет, – я утверждаю только, что ее нет в нравственных действиях" (с. 115). Весь исторический процесс вырабатывает условия, при к-рых добро может стать действительно общим достоянием (ч. III – "Добро чрез историю человечества"). В историческом развитии Соловьев выделял три последовательные ступени: родовую, национально-государственный строй и всемирное общение жизни (как идеал будущего). Цель его в том, чтобы воплотить совершенную нравственность в собирательном целом человечества; действительным субъектом совершенствования или нравственного прогресса является единичный человек совместно с человеком собирательным, или об-вом. Об-во по своему существу, считал он, есть нравственное восполнение или осуществление личности в данном жизненном круге, др. словами, об-во есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое или "сосредоточенное" об-во. Соловьев признавал, что общественная нравственность имеет принудительные формы, но они относятся лишь к внешнему осуществлению порядка, что касается нравственного совершенствования как внутреннего состояния, то здесь любое принуждение и нежелательно, и невозможно. В нравственной области добро существует само по себе, не связанное с юридическими нормами и не нуждающееся ни в каком государственном воздействии. Правда, нравственность в целом историческом процессе не может быть отделена от права и его воплощения в государстве. Взаимное отношение между нравственной и правовой областью Соловьев считал одним из коренных вопросов практической философии. "Это есть, – писал он, – в сущности вопрос о связи между идеальным нравственным сознанием и действительною жизнью, от положительного понимания этой связи зависит жизненность и плодотворность самого нравственного сознания" (с. 446). В этом плане он определял право как форму равновесия между формально-нравственным интересом личной свободы и материально-нравственным интересом общего блага, как принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, не допускающего известных "проявлений зла". "Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царствие Божие, а только в том, чтобы он – до времени не превратился в ад" (с. 454). Соловьев выступил также в качестве критика национализма и лжепатриотизма. Его понимание соотношения общечеловеческого и национального выражено в следующих словах: "Народы… живут не для себя только, а для всех". Национализму он противопоставлял космополитизм, под к-рым понимал требование безусловного применения нравственного закона без всякого отношения к национальным различиям. Такая трактовка вполне соответствовала его идее будущего всеединства человечества.

С о ч.: Оправдание добра//Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1;М., 1996.

Лит.: Полемика Вл. Соловьева и Б. Чичерина // Философские науки. 1989. № 9-12; 1990,№ 1-4; Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 64-68.

Л. В. Коновалова, В. И. Приленский

ОПТИНА ПУСТЫНЬ (Ставропигаальный Свято-Введенский монастырь Оптина пустынь) – монастырь в 4 км от города Козельска Калужской обл. на берегу р. Жиздры, основан, по преданию, в XIV–XV вв. раскаявшимся разбойником Оптой. В XVII в. получил земли и владения от царя Михаила Федоровича. В XVIII в. пришел в упадок. Инициатива восстановления обители принадлежит митрополиту Московскому Платону (Левшину), пославшему туда в нач. XIX в. монаха Пешножского монастыря о. Авраамия. В 1821 г. был основан скит во имя Усекновения главы Иоанна Предтечи, куда были приглашены о. Моисей и о. Антоний, подвизавшиеся в Рославльских скитах под руководством учеников

старца Паисия Величковского, возродившего православное старчество. В 1829 г., когда о. Моисей был назначен настоятелем О. п., в монастырь прибыл о. Леонид (в схиме Лев) (Наголкин) (ум. в 1841), положивший начало оптинскому старчеству. Старчество считается в православной церкви особым родом святости, открывающим дар различения духов, прозорливости и дающим право на духовное руководство. Старцы-руководители выбирались из лиц высокой нравственной жизни и назывались иногда духовными старцами. Отношение духовных детей к своему старцу регламентировалось положениями, взятыми из "Добротолюбия", и основывалось на безграничной вере старцу, непрекословии и отсечении своей воли. При старце о. Макарии (ум. в 1860) и под его руководством издаются рукописи Паисия Величковского, хранившиеся в монастырской библиотеке, его житие и переводы святоотеческих текстов преп. Исаака Сирина, свв. Марка Подвижника, Симеона Нового Богослова, Максима, житие Григория Синаита и др. В это же время происходит сближение с О. п. деятелей рус. культуры. Ближайшее участие в издательских делах и редактировании переводов принимали духовные дети о. Макария Киреевский и его жена Н. П. Киреевская (Ар-бенева), поселившиеся в 40-е гг. в имении Долбино в 40 верстах от О. п., Шевырев, Голубинский, Т. И. Филиппов. В 1850 г. совершал паломничество в О. п. поэт А. К. Толстой, останавливался здесь/1уголь (впервые — в июне 1850 г., вторично — в июне 1851 г., в последний раз — в сентябре этого же года), к-рый писал иеромонаху О. п. Филарету: "Мне нужно ежеминутно, говорю вам, быть мыслями выше житейского дрязгу, и на всяком месте своего странствия быть как бы в Оптиной пустыни" (Письма, т. 4, с. 327). После смерти о. Макария старческий подвиг принимают о. Иларион (ум. в 1873) и о. Амвросий (Гренков) (ум. в 1891), к-рый продолжил издание духовной литературы. Под его руководством выходит "Лествица" Иоанна Лествичника, письма и жизнеописание о. Макария, жизнеописания о. Моисея и о. Антония. В кон. 70-х гг. им основывается женская Казанская Шамординская обитель. В июне 1878 г. в О. п. приезжал Достоевский вместе с В. С. Соловьевым. 2 раза беседовал с о. Амвросием. Беседы и посещение монастыря отразились в его работе над романом "Братья Карамазовы". В августе 1874 г. О. п. впервые посетил, возвратившись из Турции, К. Н. Леонтьев, его другом и духовником становится о. Климент (Зедергольм), перешедший из лютеранства в православие магистр греч. словесности; после его смерти в 1878 г. Леонтьев становится духовным сыном старца Амвросия, почти ежегодно навещает О. п. и поселяется с семьей в 1887 г. в "консульском" доме за монастырской оградой, здесь он пишет свои последние работы, а в августе 1891 г. принимает тайный постриг под именем Климента. После смерти св. Амвросия традиции старчества продолжают о. Анатолий (ум. в 1894), Иосиф (ум. в 1911), Варсонофий (ум. в 1913), Анатолий мл. (ум. в 1922), Нек-тарий (ум. в 1928), Никон (ум. в 1931). Последние старцы умирают в гонениях и ссылках. В О. п. неоднократно бывал Толстой. Его сестра М. Н. Толстая, познакомившись в 1889 г. с о. Амвросием, вступила в Шамординский монастырь. Уйдя из Ясной Поляны, Толстой пришел в Шамордино и О. п., но не решился на встречу со старцами. Умирающий Толстой просит приехать в Астапово старца Иосифа, но приехавшего вместо него старца Варсонофия не допускает к Толстому его окружение. С О. п. связано имя рус."религиозного писателя С. А. Нилуса (1862–1929), духовного сына старца Варсонофия. Поселившись в доме, где до них жил Леонтьев, Нилус с женой прожили там с октября 1907 по май 1912 г. Работая с архивом, он становится своеобразным летописцем О. п., пишет кн. "Сила Божия и немощь человеческая" (ч. 1–2, 1908), "Святыня под спудом" (1911), "На берегу Божьей реки" (ч. 1–2,1916–1919), наполненные ожиданием близости исторической катастрофы, пришествия антихриста. В 1923 г. храмы монастыря были официально закрыты, в нем устроена лесопилка, а в скиту — дом отдыха. В 1988 г. О. п. возвращена православной церкви и в наст. вр. практически полностью восстановлена.

Л и т.: О. Иосиф. Н. В. Гоголь, И. В. Киреевский, Ф. М. Достоевский и К. Леонтьев пред "старцами" Оптиной пустыни // Душеполезное чтение. 1898. № 1; Богданов Д. П. Оптина пустынь и паломничество в ней русских писателей // Исторический вестник. 1910. № 10; Вересаев В. В. Гоголь в жизни. М., 1990; Матвеев П. А. Гоголь в Оптиной пустыни // Русская старина. 1903. № 2; Зайцев Б. К. Достоевский и Оптина пустынь I! Литературная Россия. 1989. 18 декабря; Он же. Оптина пустынь//Возрождение. 1929. 27 октября; Концевич И. М. Оптина пустынь и ее время. Джорданвиль, 1970; Леонтьев К. Н. Избр. письма, 1854–1891. Спб., 1993; Нилус С. А. На берегу Божьей реки. Троице-Сергиева лавра. Ч. 1–2. 1992; Четвериков С. Оптина пустынь. 2-е изд. Париж, 1988; Котельников В. А. Православные подвижники и русская литература: На пути к Оптиной. М., 2002.

А. П. Козырев

"ОПЫТ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ. Творчество и объективация" — соч. Бердяева, написанное в последний период его творческой деятельности. Опубликовано в Париже на фр. языке в 1946 г., на рус. языке — в 1947 г., переведено на англ. язык в 1952 г. в Лондоне и Нью-Йорке. В России впервые издано в 1995 г. (в сб. трудов Бердяева под названием "Царство Духа и царство Кесаря"). В этом соч. автор поставил задачу дать целостное изображение своих собственно философских взглядов — метафизики. При этом Бердяев с самого начала отмечает, что слову "метафизика" он придает не традиционный смысл рационально-логического учения о бытии и познании, а интуитивно-жизненный смысл в духе Достоевского, С. Кьеркегора, Ф. Ницше, Б. Паскаля, Я. Бёме и др. представителей неклассического, экзистенциального типа философствования. Др. особенность его взглядов заключается в том, что он развивает не просто экзистенциальную, а эсхатологическую метафизику, рассматривая все вопросы в эсхатологическом свете, в свете конца мира. По мнению Бердяева, философствующая мысль неотвратимо упирается в эсхатологическую перспективу, к-рая бросает на нее обратный свет и порождает противоречивость и парадоксальность внутри самой мировой жизни. Поэтому он определяет свое произв. как опыт гносеологического и метафизического истолкования конца мира, конца истории, т. е. как эсхатологическую гносеологию и метафизику. Бердяев считает, что до сих пор такого истолкования в истории философии не было сделано, ибо сама эсхатология оставалась частью догматической теологии (в виде Апокалипсиса) и притом не самой главной. Книга состоит из 4 ч.: 1) проблема познания и объективация; 2) проблема бытия и существования; 3) бытие и творчество; 4) проблема истории и эсхатология. В кратком историко-философском экскурсе Бердяев показывает, что есть два пути познания бытия: или из объекта, из мира, или из "я", из человека. На этом различении должно быть построено и разделение философских направлений. Философия "я" по-настоящему начинается с переворота, совершенного И. Кантом, хотя он имел предшественников в лице Сократа, Августина и др. Показав, что объект порождается субъектом, Кант раскрыл возможность метафизики из субъекта, философии свободы, т. е. экзистенциальной метафизики. Интерес к предельным и эсхатологическим проблемам, по Бердяеву, не был свойствен фр. и англ. философии, а лишь нем. и рус. мысли. Эти мотивы просматриваются в творчестве Достоевского и Толстого, у К. Н. Леонтьева, Федорова, В. С. Соловьева и др. Осн. проблемами рус. религиозно-ориентированной мысли были проблемы не теории познания, логики, рациональной метафизики, а философии истории, философии религии, этики; специфически рус. темы — о Богочеловечестве, конце истории, конфликте личности с мировой историей, о соборном человеке, тоске по Царству Божьему. Из историко-философского анализа Бердяев делает вывод, что метафизика возможна не как система понятий, а лишь как символика духовного опыта. За конечным скрыто бесконечное, дающее знаки о себе, о целых мирах, о нашей судьбе. Цель философского познания — не в отражении действительности, а в нахождении ее смысла. Окружающий человека объектный мир представляется Бердяеву ненастоящим, иллюзорным. Разум имеет тенденцию все превращать в объект, из к-рого исчезает экзистенциальность. Вследствие изначальной пораженности человека первородным грехом ("падшести") происходит его подчинение условиям пространства, времени, причинности, выбрасывание человека вовне, экстериоризация, иными словами — объективация. Последняя означает отчужденность объекта от субъекта, поглощенность неповторимо-индивидуального безличным, всеобщим, господство необходимости и подавление свободы. Процессу объективации как движению вовне он противопоставляет возможность духовного восстания, борьбы против нее посредством общения в любви, творчества и трансцендирования как движения внутрь субъекта. Высоко оценивая критику Хайдеггером тенденции к усреднению и нивелированию индивида в условиях господства обыденности и массовизации культуры (Man), Бердяев упрекает его в пессимизме, т. к. Хайдеггер, отрицая бесконечность в человеке, считает, что смерть есть последнее слово конечного существования индивида, он не выходит к тайнам космической жизни. Поэтому его концепция "Man" остается во власти объективации, выброшенности человека в мир, не связана с проблемами эсхатологии. Бердяев же усматривает противоречие человеческого существования в том, что человек есть существо хотя и конечное, но заключающее в себе потенциальную бесконечность и устремленное к бесконечности. Отклоняя любые попытки философов (в т. ч. Хайдеггера) построить онтологию, поскольку она неизбежно будет оставаться в рамках рационализации и объективации, Бердяев ставит своей задачей утвердить философию духа — экзистенциальную диалектику божественного и человеческого. Понятие духа он не отождествлял ни с душой, ни с психическим. В духе находится источник свободы. Душа человека — арена

борьбы духовного и природы, свободы и необходимости. В отличие от Гегеля, для к-рого свобода оказывалась порождением необходимого мирового процесса, Бердяев считает, что бытие не может быть источником свободы. В этом вопросе он разделяет взгляды нем. философа-мистика XVII в. Я. Бёме, согласно к-рому свобода предшествует бытию, она истекает из "бездны", к-рая есть "ничто", безосновное око вечности и вместе с тем бездонная, не детерминированная воля к чему-то. Ничто и свобода первичнее Бога и вне Бога, они как раз и явились тем "строительным материалом", из к-рого Бог создал мир и человека. Поэтому, считает Бердяев, Бог не может нести ответственность за несотворенную им свободу, порождающую в человеке возможность зла, а человек не имеет права перекладывать на Бога ответственность за творимое на земле зло. Истолкование свободы как коренящейся в "ничто" Бердяев использует и для решения проблемы творчества, возникновения нового. Подлинное творчество означает появление того, чего еще не было в мире, т. е. создание из ничего посредством акта свободы. Из бытия же, подверженного объективации и "рабьей" психологии, невозможно настоящее творчество, возможно лишь перераспределение материи прошлого. Согласно Бердяеву, продукты творческой деятельности человека носят двойственный характер, в них как бы отражается борьба двух миров — существующего, объектно-чувственного зона и нового, эсхатологического зона. В творческом акте человек выходит из замкнутой субъективности двумя путями: объективации и трансцендирования. На путях объективации творчество приспосабливается к условиям данного мира, на путях же экзистенциального трансцендирования оно прорывается к концу мира, к его преображению, т. е. в действительность потенциальную, более глубокую. Оценивая взгляды Бердяева на проблему творчества, Зеньковский и нек-рые др. историки рус. философии отмечали их противоречивость. Ибо творчество, с одной стороны, неизбежно ведет к объективации, а с другой — оно же призвано ее разрушить. Тем самым творчество как бы лишается всякого смысла и сводится лишь к "мессианской страсти". Однако, считает Бердяев, было бы ошибкой делать вывод, что творчество объективированное лишено смысла. Без него человек не смог бы поддерживать и улучшать условия своего существования в этом мире. Вместе с тем нужно понимать границы этого пути и не абсолютизировать его. Важно иметь в виду, что наступит эпоха, новый исторический зон, когда эсхатологический смысл творчества будет окончательно выявлен. Проблема творчества, т. обр., упирается в проблему смысла истории. Бердяев исходит из того, что время есть разное: космическое, историческое и экзистенциальное. Последнее не исчисляется математически, в нем нет различия между будущим и прошлым, концом и началом, его течение зависит от напряженности переживаний, от страдания и радости, от творческих подъемов. История происходит в своем историческом времени, но она не может в нем остаться.

Она выходит или во время космическое (и человек оказывается лишь подчиненной частью мирового природного целого), или во время экзистенциальное, означающее выход из царства объективации в духовный мир. История имеет смысл только потому, что она кончится. Ее смысл, следовательно, лежит за ее пределами. Бесконечная история была бы бессмысленна, и если бы в ней обнаруживался непрерывный прогресс, то он был бы неприемлем, ибо означал бы превращение каждого живущего поколения в средство для будущих поколений. Смысл конца мира и истории означает конец объектного бытия, преодоление объективации. Нельзя мыслить конца мира в историческом времени по сю сторону истории. И вместе с тем нельзя его мыслить совершенно вне истории, как исключительно потустороннее событие. Это антиномия. Конец мира — не опыт развития, а опыт потрясения, катастрофы в личном и историческом существовании. Это не фатум, тяготеющий над грешным миром и человеком, а свобода, преображение мира, в к-ром человек активно участвует. Противоречия человека в мире окончательно преодолимы лишь эсхатологически. Бог нуждается в ответном творческом акте человека, к-рый не только грешник, но и творец. Эсхатологическая перспектива не есть лишь перспектива неопределимого конца мира, но и перспектива каждого мгновения жизни. На протяжении всей жизни нужно кончать старый мир, начинать новый мир как Царство Духа. По своему содержанию, характеру рассматриваемых в нем идей данное соч. Бердяева принадлежит к завершающим, наиболее зрелым его философским произв.

Соч.: Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация//Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 163–286.

Л и т.: БердяевН. А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. М., 1991; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 59–81; История русской философии. М., 2001. С. 435^47.

А. Г. Мысливченко

ОСИПОВСКИЙ Тимофей Федорович (22.01 (2.02). 1765, с. Осипово Ковровского у. Владимирской губ. -12.(24).06.1832) — математик и философ. Д-р философии (с 1807), проф. (1803–1820) и ректор (1813–1820) Харьковского ун-та. В 1812 г., при основании Харьковского об-ва наук при ун-те, О. стал его президентом, выступал с сообщениями по вопросам физико-математических наук. После увольнения из ун-та переехал в Москву, где занимался переводами и научной деятельностью. Философские взгляды О. отражены в речах, произнесенных на торжественных собраниях Харьковского ун-та: "О пространстве и времени" (1808), "Рассуждение о динамической системе Канта" (1813). О. один из первых в России интерпретаторов философских и естественно-научных идей И. Канта, он критически анализировал также идеи Г. В. Лейбница о предустановленной гармонии, субъективизм Дж. Беркли, Д. Юма. Сформировался как мыслитель на основе изучения физико-математических наук и фр. философской литературы XVIII в., перевел на рус. язык "Логику" Э. Кондильяка и "Небесную механику" П. Лапласа, выпустил соч. по астрономии (1825, 1827, в 1828 перевел их

на фр. язык). О. признавал независимое существование предметов и явлений в пространстве и во времени, не-уничтожимость материи и движения, вечное изменение во Вселенной. Сущность жизни О. стремился понять, не прибегая к понятию трансцендентного, опираясь на естественные науки, решающее значение в познании природы придавал опыту. Строение материи О. объяснял атомо-молекулярной гипотезой, оставался во взглядах на материю и природу механистическим материалистом. О. выступил с критикой утверждения И. Канта о том, что пространство и время не объективные формы реально существующего мира, но чистые формы чувственного созерцания, а также его представлений о синтетическом и априорном характере математических построений в алгебре и геометрии. По мнению О., математические идеи это отражение в сознании объективно существующих пространственных форм. В "Курсе математики" (1801) он утверждал, что протяженность тел существует как объективная реальность и лишь отражается в пространственных понятиях. В "Рассуждении о динамической системе Канта" выступал против натурфилософии кон. XVIII — нач. XIX в., против априорного характера динамической теории как враждебной атомизму. Анализируя сущность динамической системы Канта, О. сделал вывод, что Кант приписывал одной из коренных сил материи, расширительной, неестественное свойство — независимость от материи. Однако, отвергая идеализм динамической системы, О. не оценил глубокие диалектические идеи о взаимодействии сил притяжения и отталкивания. В отношении к религии О. слыл вольнодумцем, о чем свидетельствует донос на него проф. А. Дудровича, писавшего, что "образ мыслей ректора совершенно противный началам веры и Священного Писания". Автор доноса называл его главным виновником вольнодумства среди студентов физико-математического ф-та Харьковского ун-та. О. сопротивлялся организации при ун-те отделения "библейского об-ва" и созданию кафедры богословия. Разделяя просветительские идеи в понимании об-ва, он уповал на улучшение социальных порядков через утверждение в людях таких качеств, как честь, добродетель. В зависимость от успехов просвещения он ставил развитие нравственности, справедливости, уменьшение в об-ве "праздных людей". Хотя О. явился критиком идей неевклидовой геометрии Лобачевского, он оказал определенное влияние на развитие естественно-научной мысли России, прежде всего в таких областях, как математика, астрономия, физика.

Соч.: Рассуждение о пользе наук… 1795; О пространстве и времени // Речи, говоренные в торжественном собрании Харьковского ун-та 30 августа 1807 г. Харьков, 1807; Русские просветители. М., 1966. Т. 2. Л и т.: Кравец И. Н. Т. Ф. Осиповский — выдающийся русский ученый и мыслитель. М., 1955; История философии в СССР. М., 1968. Т. 2. С. 230–234.

Т. Л. Мазуркевич

"ОСНОВАНИЯ ЛОГИКИ И МЕТАФИЗИКИ"- произв. Чичерина (1894), в к-ром в наибольшей степени проявилась рационалистическая направленность мировоззрения автора. Выступая непримиримым критиком эмпиризма,

Чичерин полагал, что даже в области материальных явлений, выступающих предметом опытного (внешнего) познания, эмпиризм не может обходиться без метафизических начал (без абстрактных понятий). Именно разум есть, в его представлении, "верховное определяющее начало как в субъективном, так и в

объективном мире", так что законы разума и законы внешнего мира совпадают. С этой т. зр. логические определения выступают в конечном счете как определения самих предметов, соответствуют реальной сущности вещей. Не случайно недостаток теории И. Канта Чичерин видит в том, что в ней указанные умозрительные формы считаются чисто субъективными, между тем как они соответствуют объективным законам действительности. В познании последней особую роль он отводит самосознанию как тождеству сознающего субъекта и сознаваемого. Поскольку философия есть познание сущностей, или познание вещей в их источнике, то именно самосознание разума дает этот источник непосредственно как достоверный факт и является тем самым основой всякого философского знания. Из основополагающей роли разума в познании следует вывод, что "логика есть первая и основная наука, дающая закон всем остальным". Если психология, считает он, исходит из явлений и старается раскрыть управляющие ими законы, то логика располагает безусловно достоверными началами и законами, к-рые не добываются путем наблюдения, а сознаются непосредственно разумом и служат руководством для самого наблюдения. Поскольку метафизику Чичерин определяет как науку о понимании, а способы понимания представляют собой логические понятия или категории, то она вся держится на логике. Правда, в метафизике он подчеркивает значение умозрительности (умственного созерцания) как основы развития системы категорий, тогда как в логике это развитие строится строго дедуктивно, как извлечение одних логических форм из других. Нетрудно видеть, что, раскрывая основания логики и метафизики, Чичерин следует в основном за Гегелем, хотя у него возникают и своеобразные "дополнения" или "исправления" гегелевской системы. Главное дополнение состоит в замене традиционной гегелевской триады тетрадой. Под нею понимается четырехчленная логическая схема, основанная на таких осн. действиях разума, как соединение и разделение. Она включает определение единства, определение множества, их сочетание и отношение между ними. Чичерин считает эту схему пригодной для познания всякого предмета, а тем более логических операций, подводя под нее все остальные логические определения. Тем не менее трехступенчатость сохраняется, когда Чичерин переходит к историческому развитию. Особенность развития философии он видит в сменяемости философских систем, объясняющейся тем, что каждая система, исходя из какого-то определения и сводя к нему все остальное, естественно, становится на одностороннюю т. зр., в к-рой уже заключается внутреннее противоречие, требующее дальнейшего развития. Т. обр., в философии новый взгляд, новый подход заменяет предшествующие, в чем состоит ее отличие от наук опытных и математических, где новое открытие добавляется к предыдущим. Развитие здесь приобретает количественный характер, тогда как в философии – качественный.

В процессе своего развития, замечает Чичерин, философия проходит через три ступени: на первой ступени – тесная взаимосвязь индукции и дедукции, опытного и умозрительного знания, на второй ступени эта связь распадается: с одной стороны, опыт, отвергающий метафизику, с другой – метафизика как система субъективных определений, третья ступень представляет собой их примирение на новой основе. В свою очередь и метафизика, как умозрительная философия, проходит в своем развитии три последовательные ступени: непосредственное представление категорий как определений сущего; противоположение субъективного начала объективному (их относительность); внутреннее тождество противоположных начал, возвышение разума от относительного к абсолютному. Если приложить эту схему к объекту мышления вообще, независимо от его опытного содержания, то он будет последовательно представляться, во-первых, сущим вообще (в непосредственном тождестве с собой), во-вторых, относительным (в противоположении субъективного и объективного определения) и, в-третьих, абсолютным (в высшем тождестве обоих). По Чичерину, абсолютные начала, проявляющиеся в человеческом познании, составляют основание нравственности, т. к. они руководят практической деятельностью человека. Именно из разума как высшего начала он выводит нравственную свободу человека как разумного существа, состоящую в независимости от влечений, и свободу воли (выбора) как творческий акт человека, абсолютного самоопределения воли. Так рациональные основания метафизики логически переходят в книге Чичерина в рациональные основания практической философии.

Лит.: Тихомиров П. В. Несколько критических замечаний на книгу Чичерина // Богословский вестник. 1894. Август; Стру-веП. Б. На разные темы: (сб. статей). Спб., 1902;АлексеевН. Н. Религиозно-философские идеи и личность Б. Н. Чичерина // Путь. 1930. № 24; Галактионов А. А., Никандров П. Ф. История русской философии. М., 1961; Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 2, ч. 1. С. 158–166; Лосский Н. О. История русской

В. И. Приленский

ОЧЕВИДНОСТЬ – одно из центральных понятий философского учения И. А. Ильина. Его содержание он очерчивает не логическими, а преимущественно художественно-описательными, метафизическими приемами и средствами, но чаще всего ограничивается обстоятельно описанными и прокомментированными примерами. Он полагает, что О. - это состояние души человека, "противоположное своеобразной слепоте или ослепленности, обманчивой, поверхностной видимости". О. не открывается ни телесным ощущениям, ни понимающему рассудку, ни играющему или построяющему воображению, ни пустопорожней (хотя бы неистовой в своем упрямстве) воле. Для того чтобы пробиться к О., надо жить духовными актами, пребывать в них, строить себя ими, полагать их в основу своего бытия. О. играет важную роль не только в гносеологии (где фактически совпадает с понятием истины), но и в этике, эстетике, философии религии, философии права и во всех др. областях знания, в к-рых человек имеет дело с духовным опытом. В каждой из них опыт О. осуществляется и накапливается по-своему. Так, тот, кто желает установить, что есть верное знание предмета и как оно достигается, должен накопить и осуществить разносторонний опыт успешной познавательной деятельности. Философ, не работавший в качестве исследователя ни в одной науке, неприемлем в качестве гносеолога, ему не поможет сфера отвлеченной профессиональной мысли. Ибо акт О. требует от исследователя даросозерцания, способности к чувствованию, глубокой и чуткой ответственности, искусства творческого сомнения его вопрошания, упорной воли к окончательному удостоверению и глубокой любви к предмету. Равным образом тот, кто желает обратиться к искусству, должен приобрести обширный и глубокий опыт эстетического восприятия. При этом очень важно, чтобы философ сам каким-нибудь способом участвовал в художественном творчестве. Его опыт получит совсем иной вид и иное значение, если он попытается самостоятельно пережить процесс замысла, вынашивания, борьбы за идею эстетически переживаемого предмета, облечения ее в ткань образов, обретения художественной формы (см.: Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М, 1994. Т. 3. С. 501–502). Осн. правило пути к О. гласит: "Сначала – быть, потом – действовать и лишь затем из осуществленного бытия и из ответственного, а может быть, и опасного, и даже мучительного делания – философствовать" (Там же. С. 505–506). Руководствуясь этим правилом, философия может очертить путь, помогающий человеку обрести подлинный смысл своего бытия, преодолеть завалы, препятствующие движению в этом направлении. Особенно важно, по мнению Ильина, выявить и убедительно продемонстрировать несостоятельность столь характерных для зап. философской мысли последних двух столетий преувеличенных представлений о возможностях человеческого мышления (см. Предметность, "Путь к очевидности", "Аксиомы религиозного опыта", И. А. Ильин).

В. И. Кураев

"ОЧЕРК РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ"- соч. Шпета (ч. 1. Пг., 1922). "Как я могу писать историю русской философии, которая если и существует, то не в виде науки, тогда как я признаю философию только как знание", – заметил о своих затруднениях при написании этой работы Шпет. Отвергая философию как мораль, проповедь или мировоззрение и считая высшей ее исторической и диалектической ступенью философию как знание, он не отрицал, однако, наличия предварительной истории, в течение к-рой философия "становится в знание". По его убеждению, рус. философия как раз и начинает подходить к этой стадии развития, поэтому внутренне необходимо подвести перед указанным моментом зрелости итоги предшествующего развития. С т. зр. Шпета, философия приобретает национальный характер не в ответах – научный ответ для всех народов и языков – один, а в самой постановке вопросов, в подборе их, в частных модификациях. Интерес и отношение к той или иной проблеме, к той или иной стороне в ней носят местный, народный, временной характер. Только в таком смысле и можно говорить о национальной науке, в противном же случае само решение научных вопросов (в т. ч. и философских) в соответствии с национальными вкусами, склонностями и настроениями ничего научного в себе не сохраняло бы. Начиная исследование с киевского периода, Шпет не обнаруживает там и в последующее время не только "любомудрия", но и элементарной грамотности: духовенство и знать, считал он, не имели представления о научных и философских интересах. Примеры этому –

"незадачливый Максим Грек со своею – действительною или мнимою – ученостью"; "мнимо-народный философ Сковорода", в соч. к-рого он находит "предельно минимальное" количество философии; Брянцев, с его т. зр., лишь совокуплял "Вольфа с бесцветным кантианством" и т. п. В своем "Очерке" Шпет дает описание и оценку различных проектов "рус. философии", принадлежавших В. Н. Карпову, Сидонскому, Новицкому. О философском национальном сознании до 1 – й четверти XIX в., по Шпету, не может быть и речи. Но затем в философских настроениях россиян произошла перемена, раскрывшая живой философский дух. Стали выдвигаться свои проблемы, и важнейшая среди них: определение рус. задачи в философии. "Невегласие" (невежество) – вот почва, на к-рой, по глубокому убеждению Шпета, произрастала рус. философия. Не природная тупость россиянина в философии, не отсутствие живых творческих сил, как свидетельствует вся рус. литература, не недостаток чутья, как доказывает все рус. искусство, не неспособность к научному аскетизму и самопожертвованию, как раскрывает нам история рус. науки, а исключительно невежество не позволило рус. духу углубить в себе до всеобщего сознания философскую рефлексию. Вот почему на такой почве произрастала "философия бледная, чахлая, хрупкая", и удивительно только, что она все-таки, несмотря ни на что, росла. На почве невежества сформировалось утилитарное отношение к философии, поскольку восприятие ее как "мудрости и морали", по мнению Шпета, непременно утилитарно – философия должна учить жить мудро как в самом широком, так и в самом узком смысле практической жизни. Понимание философии как метафизики и мировоззрения вызывает более тонкое и возвышенное представление об ее пользе – для спасения души, разрешения загадок смысла жизни, оправдания мира. Однако нужно углубиться до идеи философии как чистого знания, чтобы восприятие ее и науки перестало быть утилитарным. История рус. философии как мысли, проникнутой духом утилитаризма, есть история донаучной философской мысли, к-рая не познала себя как философию свободную, чистую, философию как знание, философию как искусство. Это не значит, что в рус. философии отсутствовало движение идеи. Но восприятие идеи и ее движения в рус. мысли было "нечисто, донаучно, примитивно, несофийно, не мастерское". Рус. философия – по преимуществу философствование. Поэтому ее темы редко бывают оригинальны. Но у нее все же есть свой собственный (национальный) тембр голоса. Он раскрывается не в решении, даже не в постановке проблем, тем более не в методе, а гл. обр. в психологической атмосфере, окружавшей и постановку вопросов, и их решение. Единственная оригинальная тема в рус. философии – тема России. Отсутствие исторической аристократии, т. е. творческого выразителя нации, – самый загадочный факт рус. бытия. "Рефлексивная аристократия" (интеллигенция) берет на себя долг разрешения этой проблемы, и потому-то "Россия" становится предметом рус. философской рефлексии. "Народ" и "интеллигенция" как творческий выразитель народа приобретают характер философско-культурного соотношения. Разница и даже противоположность ответов – с т. зр. народа или интеллигенции – определяет особую диалектику рус. философии и тем самым узаконивает ее оригинальное философское место. В этом смысле славянофильские проблемы – единственные оригинальные проблемы рус. философии. II часть работы, о выходе к-рой было объявлено в 1922 г., осталась неизданной и находится в рукописном отделе Российской государственной библиотеки.

С о ч.: Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. С. 9–342.

В. В. Ванчугов

П

ПАВЛОВ Алексей Терентьевич (2.12.1929, Вольск Саратовской обл.) – специалист по истории рус. философии; д-р философских наук, проф. Окончил философский ф-т МГУ (1952) и аспирантуру по кафедре истории философии народов СССР (1955). С 1964 г. работает на кафедре истории рус. философии философского ф-та МГУ. С 1965 г. – доцент, с 1990 г. – проф. Осн. труды П. посвящены историографии рус. философии, исследованию процесса изучения рус. философии в советской историко-философской науке, а также проблемам университетской философии как специфической области национальной философской культуры. Изучение развития исследований истории рус. философии в советский период показало, что вплоть до сер. 50-х гг. они были посвящены исключительно истории материалистических учений, что серьезно обедняло картину развития философии в России. Исследование университетской философии в России выявило, что вплоть до 20-х гг. XIX в. преподавание велось в духе философии Х. Вольфа, а в последующие годы преобладало влияние нем. философии XIX в. Запрет преподавания философии в 1850–1861 гг. серьезно

сказался на общем состоянии философских исследований и лишь к кон. XIX в. уровень философской культуры в России стал сопоставим с общеевропейским. Развитие университетской философии явилось важнейшей предпосылкой религиозно-философского ренессанса в России нач. XX в. П. - автор большого числа статей в словаре "Русская философия" (М, 1995) и ряда глав в коллективном труде "История русской философии" (М., 2001). Ряд иссл. П. посвящен вопросам организации преподавания философии в МГУ. Соч.: От дворянской революционности к революционному! демократизму (идейная эволюция А. И. Герцена). М., 1977; Исследования в СССР генезиса марксистской философии (1917–1977) // Вестник МГУ. Сер. "Философия". 1977. № 5; Исследования истории философии народов СССР в Московском университете // Там же. 1979. № 6; Кафедра истории философии народов СССР // История философской мысли в Московском университете. М., 1982; А. И. Герцен – родоначальник русского крестьянского утопического социализма // История русского утопического социализма XIX века. М., 1985; Утопический социализм Н. П. Огарева // Там же; Дискуссионные вопросы истории русской философии в научной литературе 50-60-х годов // Вестник МГУ. Сер. "Философия". 1986. № 6; История марксистско-ленинской философии в СССР (в соавт.) // История философии в СССР. М., 1988. Т. 5. Кн. 2; История русской философии (в соавт.) // Там же; Исследование философии русских революционных демократов в СССР (1917–1987). М., 1989; К вопросу о своеобразии русской философии // Вестник МГУ. Сер. "Философия". 1992. № 6; Университетская философия в России // Философские науки. 1998. № 1; Философия в Московском университете // Философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова: Очерки истории. М., 2002.

П. П. Апрышко

ПАВЛОВ Иван Петрович (14(26).09.1849, Рязань -27.02.1936, Ленинград) – физиолог, лауреат Нобелевской премии (1904). Создатель учения о высшей нервной деятельности (поведении) живых существ, к-рое сложилось под влиянием материалистических традиций в рус. философии, физиологического учения Сеченова, коренным образом преобразовало физиологию и психологию, обогатило медицину, педагогику и др. науки о человеке. При этом П. исходил из принципа эволюционно-биологичес-кого объяснения функций организма как целостного образования, главным регулятором деятельности к-рого является нервная система. Начав с изучения кровообращения и пищеварения, он перешел к исследованию поведения организма в целом, механизмов его адаптации к окружающей среде и факторов, под влиянием к-рых он приобретает новые поведенческие формы и реакции. Отклонив представления о том, что указанные процессы определяются внетелесным началом (душой), П. доказал, что осн. актом поведения является условный рефлекс (термин введен П.), реализуемый высшими нервными центрами (корой больших полушарий головного мозга и ближайшей подкоркой). Следуя Сеченову, П. взаимодействие организма со средой мыслил не по типу сугубо механической детерминации, а как регулируемое внешними агентами, выполняющими роль сигналов. Они позволяют организму различать свойства внешних объектов и благодаря этому эффективно действовать в изменчивых условиях среды. Сигналы носят системный характер, причем они образуют две системы: сенсорную (им соответствуют в психологическом плане чувственные образы – ощущения, представления) и вербальную (им соответствуют слова – устные и письменные – человеческой речи). Благодаря вторым сигналам, в результате анализа и синтеза чувственных образов, возникают обобщенные умственные образы (или понятия). Этим определяется качественное различие между поведением животных, поскольку оно регулируется только первой сигнальной системой, и человека, в к-ром обе системы связаны и лишь в случае патологии наблюдается разрыв между ними. Имея биологическую основу, условный рефлекс образован на базе безусловного (определенной потребности). Если сигнал ведет к успеху (подкрепляется), между ним и ответным действием организма образуется связь, к-рая при повторе становится все более прочной. Тем не менее она является временной и если в дальнейшем не подкрепляется, то благодаря нервному процессу торможения гаснет. Организм постепенно учится различать сигналы (процесс дифференцировки). Знание этих процессов позволяет причинно объяснять, предсказывать и модифицировать поведение. Тем самым было доказано преимущество детерминистского и объективного подхода к нему в противовес концепциям, исходящим лишь из субъективного метода анализа сознания. П. и его школа всесторонне изучили динамику образования и изменения условных рефлексов, открывшую механизмы мн. нервно-психических проявлений, в т. ч. невроза. Вопреки утверждению, будто он представляет организм только чисто механическим устройством, реагирующим на внешние

толчки, П. отстаивал активный характер поведения. Условные рефлексы предполагают деятельность головного мозга по анализу и синтезу раздражителей, ее неотделимость от внутренних побуждений (потребностей) организма. П. изучал и др. рефлексы, в частности ориентировочный, или, как он его называл, рефлекс "что такое". Организм как бы непрерывно задает этот вопрос окружающему миру, стремясь выяснить значение ситуации, в к-рой он оказался, и наилучшим образом "вычислить" то, что представляет для него наибольшую ценность. П. выдвинул учение о различных типах высшей нервной деятельности, о динамических стереотипах как устойчивом комплексе реакций и др. Отношение П. к психологии изменялось в различные периоды творчества. В течение ряда лет он считал, что областью психологии является внутренний мир сознания субъекта, и на этом основании запрещал сотрудникам применять психологические понятия, чтобы не отступать от строго объективного объяснения наблюдаемых фактов. В итоговых же работах он исходил из того, что условный рефлекс следует считать столько же физиологическим, сколько и психологическим явлением. Учение П. имеет важное мировоззренческое и методологическое значение, выраженное в утверждении объективного метода исследования сложнейших жизненных процессов и доказательстве целостности организма как системы, внешние и внутренние проявления деятельности к-рой нераздельны. П. мужественно и последовательно выступал против идеологических репрессий, отстаивая право ученого на творческую свободу. Работами П. был углублен детерминистский подход к исследованию поведения организма. Однако его нельзя считать редукционистом. Говоря о человеке, он признавал исключительно важную роль сознания в его саморазвитии и саморегуляции его поведения. Творческие открытия П., по свидетельству В. И. Вернадского, позволяют говорить о нем не только как о естествоиспытателе, но и как о глубоком мыслителе.

С о ч.: Поли. собр. соч.: В 6 т. М; Л., 1951–1952.

Лит.: Анохин П. К. И. П. Павлов. Жизнь, деятельность и научная школа. М.; Л., 1949; Асратян Э. А. И. П. Павлов. М., 1981.

М. Г. Ярошевский

ПАВЛОВ Михаил Григорьевич (1(12).11.1792, Елец Орловского наместничества — 9(21).04.1840, Москва) — философ и естествоиспытатель. В 1813 г. поступил в Харьковский ун-т, но через год перешел на Московское отд. Медико-хирургической академии, а затем — в Московский ун-т, закончив в 1816 г. математическое и медицинское отд. В 1818 г. П. защитил докторскую диссертацию, затем уехал за границу для усовершенствования своих знаний. С 1820 г. — проф. Московского ун-та. Одновременно ведет интенсивную научную и литературную деятельность, в частности издает журн. "Атеней". П. считал себя последователем Шеллинга. Его онтология сходна по своей сути с воззрениями Велланского. Он признавал существование природы, мира вещественного и противостоящего ему мира духовного, идеального, полагая при этом, что "материальное образуется по образу идеального". Вместе с тем идеи не представлялись П. последней сущностью: они созданы божественной волей. Бог у него предстает как Абсолют, порождающий из себя мир. Отсюда постижение "единства и безусловного — вот цель, к которой мыслящий в человеке дух стремится постоянно…". Исходя из этих осн. постулатов, П. строил свою натурфилософию, включавшую эволюционистские идеи. Он пытался выявить сущность науки и принципы ее построения (логический и генетический), предложил классификацию наук. Для него характерна критика априоризма, одностороннего умозрительства, защита идеи единства умозрения (философии) и эмпирии (конкретных наук). В эстетике П. примыкал к романтической школе. По его мнению, "произведение изящного искусства… выражает собою какое-либо понятие или мысль". Оценивая роль П. в истории рус. мысли, необходимо вслед за Зеньковским отметить, что наибольшее значение имела не собственно его научная публицистика, а его лекционная, преподавательская деятельность. Под влиянием его идей теоретически формировались кадры "молодой России 30-х гг.". Его ученик Станкевич писал: "М. Г. Павлов выступает именно как новатор-проповедник, умевший заражать своим научным энтузиазмом".

С о ч.: Натуральная история // Атеней. 1830. № 4; Общий чертеж наук // Отечественные записки. 1839. № 11; Философия трансцендентальная и натуральная. (Отрывки из словаря наук) //Атеней. 1830. № 4.

Л и т.: Каменский З. А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М.,

1980; Философия Шеллинга в России. Спб., 1998.

В. И. Приленский

ПАИСИЙ ВЕЛИЧКОВСКИЙ (в миру Петр Иванович Величковский) (1722, Полтава – 15(26). 11.1794, Нямецкая лавра в Карпатах) – схиархимандрит, православный подвижник, переводчик христианской аскетической литературы, канонизирован в 1988 г. Учился в Киево-Могилянской академии (1735–1739). Много странствовал по Украине, затем поселился в Киево-Печерской лавре, а в 1746 г. переселился на Афон, избрав путь отшельничества. В 1750–1755 гг. вокруг П. В. складывается небольшая монашеская община, в центре духовно-аскетической практики к-рой была Иисусова молитва и психофизическая техника иси-хазма. Став в 1758 г. священником и духовником скита,

П. В. начинает труд по сбору и переписке аскетической литературы. Сверка многочисленных греч. списков этих книг привела его к мысли о необходимости перевода их на славянский язык, а также об исправлении уже имеющихся переводов. Собирание и исправление переводов святоотеческой литературы он продолжает в молдавском Драгомирнском монастыре, став, т. обр., последователем и продолжателем дела Нила Сорского. Поселившись в 1779 г. в Нямецкой лавре (Карпаты), П. В. основал здесь школу переводчиков и справщиков, наладил переписку исправляемых и переводимых книг, собрал уникальную библиотеку. В кон. XVIII в. Лавра стала центром духовного просвещения для православного монашества ряда стран. В конце жизни П. В. с учениками перевел "Добротолюбие" – 5-томную антологию православных аскетических текстов, изданную в 1782 г. на греч. языке. На славянском языке этот труд впервые был опубликован в Петербурге в 1793 г. Благодаря П. В. и его ученикам в России в XIX в. было возрождено старчество. Литературный труд П. В. был продолжен в Оптиной пустыни. Т. обр., П. В. стоит у самых истоков обновления православного монашества в XIX в. Он перевел соч. Исаака Сирина, Антония Великого, Исайи Отшельника, Петра Дамаскина, Феодора Студита, Марка Постника, Никиты Стифата, Феодора Эдесского, Каллиста и Игнатия и др. Им были исправлены и приготовлены для переписки кн. Иоанна Лествичника, Григория Синаита, Нила Синайского, Исихия Иерусалимского, бл. Диадоха, Макария Египетского, Филофея Синайского, аввы Фалассия, Иоанна Кассиана, Симеона Нового Богослова и др. Для переводов П. В. и его школы характерен буквализм. Он всегда оставлял на полях рукописей множество толкований, позволяющих установить, что переводы выполнялись не по одному греч. изданию, но с привлечением всех доступных текстов того или иного соч., как печатных, так и рукописных, а также иноязычных переводов.

С о ч.: Об умной или внутренней молитве. М., 1902; Крины сельные, или Цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания. О заповедях Божиих и о святых добродетелях. Одесса, 1910.

Л и т.: Житие и писания молдавского старца Паисия Велич-ковского. М., 1847; Никодим (Кононов), архим. Старцы отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность. М., 1909; Боровкова-Майкова М. С. Нил Сорский и Паисий Величковский // Сб. статей, посвященных С. Ф. Платонову. Спб., 1911. С. 27–33; Четвериков С, прот. Молдавский старец Паисий Величковский. Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. Париж, 1988; Экземплярский В. И. Старчество // Дар ученичества. М., 1993. С. 139–227; Tachiaos A-E. The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in XVIII century. Thessaloniki, 1986.

И. В. Басин

ПАНАРИН Александр Сергеевич (26.12.1940, Горловка Донецкой обл. – 25.09.2003, Москва) – специалист по философии политики, д-р философских наук, проф. Был зав. кафедрой теоретической политологии философского ф-та МГУ, зав. сектором социальной философии Ин-та философии РАН. Действительный член РАЕН и ряда др. российских академий, член Союза писателей России. Лауреат Ломоносовской премии (1999). Окончил философский ф-т МГУ (1966). Защитил докторскую диссертацию – "Современный цивилизационный процесс и феномен неоконсерватизма" (1991). Изменения в политической жизни страны позволили П. осуществить свои замыслы. В МГУ он основал кафедру теоретической политологии (1996), став создателем научной школы. Научно-исследовательскую работу сочетал с педагогической, публицистической и просветительской деятельностью. Главная особенность творчества П. -

органичное соединение веры и знания, ценностей православия и духа свободомыслия, идущего от эпохи Просвещения. Здесь берет начало и жесткая критика российских "западников", к-рых он вслед за Пушкиным называл представителями "полупросвещения". П. полагал, что важная задача политологии – артикуляция и осмысление самых болезненных и табуированных, закрытых для публичного обсуждения социальных и национальных проблем, замалчивание к-рых лишь загоняет социальные болезни вглубь. По его словам, человечество столкнется с угрозой падения в палеонтологические глубины истории, если не найдет в себе силы позаботиться о душе, поскольку единственная альтернатива падению – это реабилитация бедных: "Если в логике пространства закономерно побеждают физически сильнейшие, то в логике метаисторического времени, открытой мировыми религиями, торжествуют униженные. Реальная политическая история прокладывается между этими полюсами". П. выступал против унификации мира, говоря о том, что только полицентризм и циви-лизационное многообразие являются необходимой предпосылкой выживания человечества. Сквозные темы в творчестве П. - теория долгосрочного политического прогнозирования в условиях глобализации с исследованием циклической динамики в краткосрочном временном горизонте и на уровне больших циклов (ок. 50 лет). По его мнению, глобализация чревата деконструкцией суверенных национальных государств и национальных сообществ, открывая возможность выхода определенных групп (в первую очередь элитарных) из системы национального контроля. Позитивные результаты может дать "альтернативный глобализм", т. е. интернационализация демократических ин-тов, способных обуздать глобальный экономический тоталитаризм, подрывающий социальное государство и др. демократические социальные завоевания последнего столетия. П. разработал теорию циркуляции символического капитала (неформальной духовной власти), применив по отношению к политике социально-экономическую теорию "длинных волн" Кондратьева и противопоставив "левую фазу" большого политического цикла (когда символический капитал сосредоточен в руках социальных "низов") и нынешнюю, "правую фазу" (символический капитал переходит в руки собственников). В результате нарушается принцип разделения духовной (символической) и экономической власти, новое слияние к-рых чревато "экономическим тоталитаризмом" – ликвидацией прежней системы контроля за властью собственников со стороны политики и культуры. П. предложил также оригинальную классификацию политических систем, сделав предметом специального анализа политическую систему постмодернистского типа. С 2004 г. проходят регулярные Панаринские чтения, организованные по инициативе МГУ, Государственной академии славянской культуры и Ин-та философии РАН.

С о ч.: Социально-психологические проблемы управления. М., 1981; Альтернативно ли "Альтернативное общество"? М., 1987; Стиль "ретро" в идеологии и политике: Критический очерк французского неоконсерватизма. М., 1989; Философия власти. М., 1993 (в соавт.); Россия в цивизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994; Россия: опыт национально-государственной идеологии. М., 1994 (в соавт.); Введение в политологию: Учебное пособие. М., 1994; Политическая антропология. М., 1995 (в соавт.); "Вторая Европа" или "Третий Рим"? М., 1996; Философия политики: Учебник. М., 1996; Реформы и контрреформы в России. М., 1996 (в соавт.); Политология: Учебник. М., 1997; Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998; Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века. М., 1998; Россия в циклах мировой истории. М., 1999; Глобальное политическое прогнозирование: Учебн. пособие. М., 2000; Искушение глобализмом. М., 2000; Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002; Стратегическая нестабильность XXI в. М., 2003.

Н. Н. Зарубина, В. Н. Расторгуев

ПАНМОНГОЛИЗМ – термин, введенный в оборот В. С. Соловьевым в стихотворении "Панмонголизм" (1894; опубл. "Вопросы жизни", 1905. № 8). Первая строфа была взята автором в качестве эпиграфа к "Краткой повести об антихристе", входящей в состав "Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями" (Спб., 1900). В историософской концепции Соловьева П. выражает идею вост… опасности, исторического возмездия Европе, исчерпавшей потенции своего развития. В стихотворении предрекаемое падение третьего Рима, свидетельствующее о приближении апокалипсических времен, сопоставляется с завоеванием Константинополя мусульманами. Силой, несущей возмездие, Соловьев считает японцев, "вождей с восточных островов", нанесших сокрушительное поражение Китаю в войне 1894–1895 гг., хотя первоначально

эта роль отводилась им китайцам. Тема китайской опасности появляется у Соловьева в ст. "Враг с Востока". По сюжету "Трех разговоров" японцы провозглашают идею П., узнав из газет "о существовании на Западе панэллинизма, пангерманизма, панславизма, панисламизма", захватывают Пекин и Корею и вместе с китайцами завоевывают Европу. Господство их длится полвека, после чего воспрянувшая Европа изгоняет азиатов, превращается в союз демократических государств и в XXI в. рождает антихриста. В предисловии к "Трем разговорам" Соловьев оговаривается, что азиатское нашествие на Европу не имеет безусловной достоверности и не взято непосредственно из Священного Писания, но кажется автору "вероятностью, близкой к достоверности". Идея о возможности китайского нашествия высказывалась и К. Н. Леонтьевым, напр. в письме к Розанову от 13 июня 1891 г.: "Вообще же полагаю, что китайцы назначены завоевать Россию, когда смешение наше (с европейцами и т. п.) дойдет до высшей своей точки". Розанов предполагает, что эта тема обсуждалась в разговорах Леонтьева и Соловьева, близких друзей, и что здесь их воззрения "сливаются до тожества". Это тем более вероятно, что в "Трех разговорах" позиции обоих мыслителей относительно близости конца истории, по существу, сходятся. В 1900 г. в Китае вспыхивает восстание боксеров, направленное, в частности, против проживавших там европейцев, и нем. император Вильгельм II отправляет войска для подавления восстания, в чем Соловьев видит прообраз грядущих столкновений и приветствует миссию Вильгельма (см.: "По поводу последних событий", стихотворение "Дракон (Зигфриду)"). Скорое падение Порт-Артура и Цусима были восприняты современниками как осуществление соловьевских предчувствий. Идея П. разрабатывалась/!. Белым в его романе "Петербург" (1913).

Лит.: Соловьев В. С. Панмонголизм // Соловьев Вл. "Неподвижно лишь солнце любви…". М., 1990. С. 88–89; Он же. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2; Сербиненко В. В. Спор об антихристе: Вл. Соловьев и Г. Федотов // Общественная мысль: исследования и публикации. М., 1990; Молодяков В. Э. Концепция двух востоков и русская литература серебряного века // Известия АН СССР. Сер. литературы и языка. М., 1990. Т. 49; Долгополое Л. К. Андрей Белый и его роман "Петербург". Л., 1988.

А. П. Козырев

ПАНСЛАВИЗМ – идея славянской культурно-политической взаимосвязи, находящая выражение в различных концепциях политической философии. Термин "П." был введен в нач. 40-х гг. XIX в. для обозначения "сепаратистских и прорусских" настроений и движений славян Австрийской империи, хотя как явление П. возник раньше и получил определенное теоретическое оформление у ряда славянских мыслителей, напр, в идее "славянской взаимности" словацкого ученого П. Й. Шафарика… В России предвосхищением этих идей послужила высказанная Кри-жаничем мысль, что "русское племя и имя есть всем остальным вершина и корень"; он же выдвинул проект распространения рус. языка как средства всеславянского общения. Как идейно-политическое течение, ставящее своей целью достижение всеславянского единения под эгидой одного из народов (в первую очередь рус. и польского) или в форме федерации, П. начал оформляться с кон. XVIII – нач. XIX в. В форме призыва к конфедеративному союзу всех славянских народов на началах демократизма П. был присущ Об-ву объединенных славян, возникшему в 1818 г. и организационно оформившемуся в 1823 г. В него входили рус. офицеры и польские шляхтичи, не чуждые идей масонства. Нек-рые положения относительно славянского единения на федеративных началах были восприняты в сер. 40-х гг. Кирилло-Мефодиевским братством, в к-рое входили представители разных славянских народов, и петрашевцами, но революционно-демократическое крыло П. сформировалось все же в Европе благодаря революционным инициативам М. А. Бакунина, поддерживаемым Герценом. В свою очередь Погодин в "Записках" обосновывал позиции доминирования Российской Империи в решении славянского вопроса, дав

идее П. "консервативный" облик. "Консервативный" П. все более проникал в официальную идеологию, стимулируя соответствующий подход к решению т. наз. "вост. вопроса", что проявилось, напр., в Крымской войне. Оба варианта П. подверглись критике в произв. К. Маркса и Ф. Энгельса. "Консервативный вариант" они расценивали как выражение имперских устремлений рус. самодержавия, "демократический" – как апологию земледельческого производства и отсталости. Предпочтительнее им казалась линия на

ассимиляцию славянства "передовыми народами", в первую очередь – немцами. В ст. "Демократический панславизм" (1849) Энгельс писал: "…кроме поляков, русских и, самое большее, турецких славян, ни один славянский народ не имеет будущего…" (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 6. С. 294). Трактовки П. как орудия рус. абсолютизма придерживались мн. зап. социальные мыслители, что подчеркивал, напр., А. Н. Пыпин. "Под русским панславизмом западные писатели разумеют обыкновенно, принимаемое ими за несомненное, стремление России воспользоваться племенными влечениями славянских народов, слабых в отдельности, для установления своего влияния или господства над ними с тем, чтобы грозить потом Европе" (Пыпин А. П. Панславизм в прошлом и настоящем. С. 73). С его т. зр., П. не столько политическое течение, сколько "философско-историческое построение, которое никогда не было правительственной системой", между тем его сущность "злостного политического плана была принята как факт" (Там же. С. 171, 172). Определенные панславистские положения высказывались славянофилами, хотя их внешнеполитические ориентации не в полной мере совпадали с П. Более четко установки П. просматриваются в работах Данилевского (прежде всего "Россия и Европа") и Ла-манского, а нек-рые трактовки "славянской идеи" в сугубо консервативном духе К. П. Леонтьевым и Победоносцевым вызывали отпор со стороны не только революционно-демократически ориентированных, но и либеральных кругов. Влияние этой идеи уже в форме неославизма проявилось в нач. XX в., особенно после Славянского съезда в Праге в 1908 г. Заметный вклад в его развитие внесли В. А. Бобринский, Милюков, П. Б. Струве. Они отказывались от опоры на монархическое начало в осуществлении П. и в то же время исходили из посылок европеизма в решении ряда проблем славянства. Хотя идеи П. и неославизма и входили в идеологическое обоснование позиции России в 1-й мировой войне, об-во (в отличие от 1877–1878 гг.) они не воодушевляли. Образование ряда славянских государств после 1918 г. можно было бы считать осуществлением "демократического варианта" П., если бы не противоречия между ними и не реванш идеи пангерманизма в форме национал-социализма. Соответственно Россия (СССР) вновь взяла на себя миссию освобождения и объединения славянских народов в годы 2-й мировой войны. Не исчезли импульсы к утверждению "славянской идеи" и в настоящее время.

Л и т.: Аксаков И. С. Славянский вопрос, 1860–1882. М., 1886; Милюков П. Н. Разложение славянофильства: Данилевский. Леонтьев. Вл. Соловьев. М., 1893; Пыпин А. Н. Панславизм в прошлом и настоящем (1878). Спб., 1913; Славянский Ф. А. Великие славянские задачи. Харбин, 1919; Егоров Б. Ф. О национализме и панславизме славянофилов // Славянофильство и современность. Спб., \994; Kohn H. Panslavism. It's History and Ideology. Notre Dame. Indiana, 1953; Petrovich M. B. The Emergence of Russian Panslavism, 1856–1870. N. Y., 1956.

Э. Г. Лаврик

ПАНТИН Игорь Константинович (6.10.1930, д. Новая Слуда Сямженского р-на Вологодской обл.) – специалист в области истории рус. философии и политологии, д-р философских наук, проф. Окончил философский ф-т МГУ (1954) и аспирантуру (1957) по кафедре истории философии народов СССР. В 1958–1964 гг. работал в Политиздате, 1964–1979 гг. – зав. кафедрой философии Всесоюзного заочного ин-та пищевой промышленности, зав. сектором в Ин-те международного рабочего движения АН СССР. С 1992 по 2006 г. – зав. сектором истории политической философии Ин-та философии РАН, в наст. вр. – главный научный сотрудник. С 1983 – главный редактор, политический директор (с 1997) журн. "Полис" ("Политические исследования"). В диссертационных работах П.: кандидатской (1963) – "Борьба материализма и позитивизма в русской философии (2-я пол. XIX в.)" и докторской (1975) – "Социальная мысль в России: переход от народничества к марксизму" – рассматриваются особенности исторического развития России через призму движения общественной мысли. Круг научных интересов П. - анализ специфики "догоняющего" развития России. П. видит прямую связь между отсутствием класса или социальной группы, чьи интересы совпадали бы с потребностями развития об-ва в целом, и усилением роли насилия, государственного прежде всего, выступавшего фактором преодоления различного рода кризисов – внутренних и внешних. "Демократическую перспективу строительства социализма" П. оценил как миф: народ к участию в управлении государством не был привлечен, т. к. политическая власть обернулась монополией одной партии и переросла в тоталитаризм. Коммунистический режим рухнул, и под вопросом оказалась не только экономическая эффективность "догоняющего" развития, но

и диктуемые им политические, идеологические и моральные императивы.

С о ч.: Материализм и материалистическая теория познания русских революционных демократов. М., 1963; Социалистическая мысль в России: развитие от утопии к науке. М., 1973; Посткоммунистическая демократия в России: основания и особенности//Вопросы философии. 1966. № 6; Драма российских реформ и революций (в соавт.) М., 2000; Россия и мир: историческое самоузнавание. М., 2000.

Н. М. Северикова

ПАСКАЛЬ В РОССИИ. Фр. религиозный мыслитель Блез Паскаль (1623–1662) с его своеобразным видением Бога и мира, экзистенциальным углублением в "бесконечный космос" души и "человеческим" постижением истины занимает особое место в рус. культуре. Школу паскалев-ских "Мыслей" прошли не только выдающиеся представители рус. культуры, но и мн. образованные люди разных слоев рус. об-ва. Осн. идеи, парадоксы и знаменитые образы П. становятся не только известными, но и популярными (величие и ничтожество человека, "личный Бог" и "Бог ученых и философов", "аргумент-пари", символ сердца, образы "мыслящего тростника", "бездны", феномен "равнодушной природы" и др.). Самый ранний перевод (анонимный) "Мыслей" появляется в журн. Новикова "Утренний свет": "Опоследование "Мыслей" Паскалевых и "Характеров" Теофрастовых" (1778). В 1843 г. И. Г. Бутовский выпустил в свет свой перевод ряда мыслей П. "О человеке" и несколько его малых философских соч. К кон. XIX в. публикуют свои переводы "Мыслей о религии" Паскаля П. Д. Первое (1888,1889,1905) и С. Долгов (1892, 1902). За советский период "Мысли" (в сильно урезанном виде) были изданы лишь в 1974 г. (БВЛ. Т. 42, пер. Э. Линецкой). П. в Р. воспринимался либо с глубоким уважением, даже с поклонением и обожанием (А. С. Хомяков, считавший себя "учеником" П., Киреевский, Толстой), либо с той или иной долей неприятия и критики (И. С. Тургенев, Герцен, Чернышевский, Шестов). После революции П. ценился как великий ученый и не был в чести как религиозный и мистический философ. Для Толстого П. был "учителем человечества" наряду с Лао-цзы, Буддой, Сократом, Спинозой, Руссо. В его "Круге чтения на каждый день", подборке мудрых мыслей выдающихся представителей культуры всех времен и народов, П. принадлежит самое почетное место, он особенно ценил в П. дар провидения высших истин, от к-рых зависит весь смысл бытия и человеческой жизни. Толстого роднит с П. обостренное нравственное чувство, беспощадная логика и вместе с тем наивно-детская вера в добро, убеждение в том, что за всеми "завесами бытия" таится сокровенный смысл жизни. Обреченные оба на духовное "странничество", они двигались в одном направлении: от осознания суеты жизни – к "чистому житию", от сомнения – к вере, от людских страданий – к радости и счастью в Боге, от ужаса неумолимой физической смерти – к вечной жизни в духе, от спокойной и несколько абстрактной религиозности – к откровению религии Христа, от "лукавых рассуждений" отвлеченного ума – к неподкупным интуици-ям сердца. Как и П., Толстой подчеркивал личный, живой, экзистенциальный характер веры, к-рой жаждет сердце и к-рую не в состоянии обрести холодный ум со всей своей "железной логикой". Оба они убеждены, что "многознание религии не научает". Толстой даже усиливает антисциентизм П., указывая не только на бесполезность науки, но и на "вредные ее последствия" для духовного просветления человечества. Наука угождает "плотскому человеку", тогда как религия обращается к духовной личности. Наука "равнодушна" к нравственному порядку бытия, к-рый близок религии, ибо в ней он укоренен. Оба они считали, что без Бога нет ни морали, ни высших ценностей жизни. Правда, есть один пункт в религии П., вызывающий резкое неприятие Толстого, – его якобы "детская вера в догматический католицизм". Однако Толстой не совсем прав, ибо П. (пусть в рамках католицизма) развивал раннехристианский вариант "религии сердца", противостоя тогдашнему догматическому католицизму – иезуитизму, за что и был объявлен "еретиком". Здесь более прав Флоренский, к-рый находил "какое-то особое сродство у Паскаля с православием". Есть принципиальное сходство между ними в трактовке самого феномена религиозной веры: признание ее как личной, живой, глубинно-искренней, а не как формально-внешней, "договорно-юридической", поверхностно-разумной, обставленной внешней атрибутикой. Критика П. зап. исповеданий (иезуитского варианта католицизма и протестантизма) сродни критике их со стороны православных философов (Киреевский, Хомяков, Юркевич и др.). В целом рус. мыслители, как и П., не принимают зап. рационализм в религии, богословии и философии. "Умной религии" они противопоставляют "сердечную веру", абстрактному гносеологизму – "живознание", отвлеченному представлению о природе человека и его свойствах – "живую целостную

личность", аналитическому изучению жизни – синтетическое видение ее, превосходству разума над чувствами – приоритет сердца над разумом. В России высоко оценили паскалевский символ сердца ("Мы постигаем истину не только разумом, но и сердцем", "У сердца свои законы, которых разум не знает", "Сердце чувствует Бога, а не разум") и связанную с ним дихотомию "внутреннего человека" на уровне сердца и "внешнего человека" на уровне разума (Сердца метафизика). Все высшие ценности жизни (нравственные, религиозные, духовные в целом) с этой т. зр. имеют своим истоком сердце как "световой центр души". Отсюда интуиции сердца выступают как "высший гнозис", что соответствует паскалевскому кредо: "Истина постигается любовью". На эту сторону учения П. обратили внимание Флоренский и Вышеславцев. В гл. "Паскаль" из кн. "Вечное в русской философии" последний пишет: "Можно удивляться, что французская философия, которая исследовала и истолковывала каждую строчку в сочинениях Паскаля, не заметила у него этого поразительного открытия – логики сердца и основанных на ней суждений о ценностях". По Вышеславцеву, П. предвосхитил (до М. Шелера) иерархический порядок ценностей, в к-ром духовные ценности стоят выше материальных, персональные ценности – выше безличных, а нравственные и религиозные ценности – выше теоретических (Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 293–295). С указанной проблематикой связано и понимание П. трагизма человеческого существования: противоречивости и парадоксальности человека, его величия и ничтожества, анти-номизма самой его природы и всего его бытия. Особенно близко оно Достоевскому, погружающему своих героев в духовные "бездны противоречий" и "омут неразрешимых загадок". Среди рус. мыслителей Достоевский наиболее конгениален П. Однако при всем трагическом видении человека оба они не "срываются" ни в мизантропию, ни в отчаяние, ни в безнадежность, потому что спасаются верой в Иисуса Христа и его искупительную миссию. Для них нет веры и любви к человеку без веры и любви к Богу. При всех "безднах падения" человека "искра Божия" как "свет во тьме светит" в нем. Религиозный гуманизм П. сродни мн. рус. мыслителям. Не понимая глубинных основ гуманизма П., Вольтер считал его "утонченным мизантропом". Такое непонимание свойственно Шестову, к-рый в своей работе "Гефсиманская ночь" называет его "изувером и фанатиком", "ненавистником разума" и всего того, что дорого людям. Они любят устойчивость – он выбирает непостоянство; они любят твердую почву – он их толкает в бездну; они ценят внутренний мир – он призывает к мучениям; они ищут ясных истин – он "спутывает все карты"; они любят покой – он же восклицает: "Христос будет в агонии до конца мира – так не будем же спать!" Призыв П. к совести человечества, как и его духовную требовательность к людям, Шестов трактует как издевку над человеком. Шестов сближает П. с Ницше-разрушителем и связывает гениальность обоих с их психическим заболеванием, поверив клевете иезуитов о "сумасшествии" П. Бердяев проницательно заметил, что Шестов "роковым образом обречен на непонимание Паскаля", ибо сам принадлежит "эпохе Ницше". Критически к философским взглядам П. относятся революционные демократы и материалисты (Белинский, Добролюбов, Чернышевский, Писарев), как бы продолжая этим традицию фр. Просвещения, осуждавшего П.-христианина и не ценившего в нем философа. "Вечным оппонентом" П.-христианина был Тургенев, не любивший иезуитов и вообще католиков и клеймивший в П. "раба католицизма". И вместе с тем П. был для него таинственным водителем по "метафизическим полям" жизни, ибо писатель не чужд был "паскалевским безднам" и парадоксам, "проклятым вопросам", трагическим темам и образам. Философская часть романа "Отцы и дети" создавалась под непосредственным влиянием "Мыслей" П. о человеке, бренности и хрупкости его жизни, ее "ничтожности" во Вселенной, трагической неизбежности смерти, великом спокойствии "равнодушной природы", к-рой нет никакого дела до человека. Розанов связывал трагизм Тургенева с его атеизмом и даже богохульством, тогда как у П. трагизм смягчается верой в Бога, в силу чего скорбная душа П., обретая надежду, избегает отчаяния.

Лит.: Филиппов М. М. Паскаль, его жизнь и научно-философская деятельность. Спб., 1891; Гуляев Л. Д. Этическое учение в "Мыслях" Паскаля. Казань, 1906; Кляус Е. М., Погребыс-ский И. Б., Франкфурт У. И. Паскаль: Научная биография. М., 1971; Тарасов Б. Н. Паскаль. М., 1979 (2-е изд.- 1982); Он же. "Мыслящий тростник": Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М., 2004; Стрельцова Г. Я. Паскаль. М., 1979; Она же. Паскаль и европейская культура. М., 1994.

Г. Я. Стрельцова

ПАССИОН АРНОСТЬ (от лат. passio – страсть) – термин, введенный в научный

оборот Гумилевым для характеристики непреодолимого стремления людей к осуществлению своих идеалов. П., по Гумилеву, лежит в основе всяких деяний, оставляющих следы в истории. Она формируется в результате мощных всплесков биохимической энергии космоса, открытой и описанной В. И. Вернадским, концентрирующейся в сравнительно небольших областях земной поверхности. На основе этой идеи Гумилев создал пассионарную теорию этногенеза, в центре к-рой представление об этносе как о биосферном, несоциальном феномене человеческого поведения. Пассионарные "толчки" порождают повышенную социальную активность, способствующую при определенных историко-гео-графических условиях образованию новых этносов и этнических систем (суперэтносов). Энергия П. обеспечивает создание и существование в биосфере Земли всего многообразия этнических систем – природных коллективов людей с общим стереотипом поведения, на к-рый накладывает отпечаток географическая среда, культурная традиция и этническое окружение. Пассионарная теория этногенеза развивает сформулированную Савицким и др. идеологами евразийства концепцию естественного братства рус. народа с народами, проживающими на территории Евразии.

Л и т.: Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989; Он же. География этноса в исторический период. Л., 1990; Он же. От Руси к России. Очерки этнической истории. М., 1992; Онже. Из истории Евразии. М., 1993; Чижевский А. Л. Земное эхо солнечных бурь. М., 1973.

В. П. Кошарный

ПАШУКАНИС Евгений Брониславович (23.02(7.03). 1891 1937) – теоретик права, советский государственный деятель. П. - один из организаторов секции права Коммунистической академии. С 1927 г. – действительный член Коммунистической академии, затем член ее президиума и вице-президент. С 1931 г. – директор ин-та советского строительства и права Коммунистической академии, с 1936 г. – зам. наркома юстиции СССР. Был репрессирован. Правовая теория П. - результат соединения марксизма и социологической школы права. П. выводил право из производственных отношений, из "товарного обмена". Согласно его т. зр., в процессе товарообмена "юридический субъект" находит свое адекватное воплощение в конкретной личности эгоистически хозяйствующего субъекта, собственника, носителя частных интересов. Право возникает там и тогда, где и когда появляются обособленные и противоположные частные интересы. Столкновение интересов, спор являются тем осн. фактором, к-рый приводит к рождению юридического отношения из экономического. Главный элемент правоотношения – субъективное право, так как оно опирается на материальный интерес частного лица, что делает его независимым от нормы права и первичным перед юридической обязанностью. В правовом отношении (поскольку оно тесно связано с экономикой), т. обр., раскрывается суть права, тогда как норма права, принадлежа сфере должного, имеет лишь факультативное значение для понимания и обнаружения права. Основываясь на своей "меновой" теории права, П. сделал вывод о том, что буржуазный тип права является исторически последним. Отмирание буржуазного права приведет к отмиранию права как социального ин-та, а не к замене его пролетарским правом.

С о ч.: Общая теория права и марксизм. Опыт критики основных юридических понятий. М., 1926.

Лит.: Нерсесянц В. С. Философия права. М., 1997. С. 198–231; История политических и правовых учений. М., 2004. С. 797–800.

В. Н. Жуков

ПАЩЕНКО Виталий Яковлевич (16.11.1940, пос. Стрель-ники Черниговской обл.) – специалист по социальной философиии и истории рус. философии; д-р философских наук, проф. Окончил философский ф-т МГУ (1965). С 1972 г. – проф. кафедры социальной философии в МГУ. В 1980–1985 гг. преподавал философию в вузах Монголии. С 1989 г. – руководитель общественно-политического центра МГУ. Докторская диссертация – "Идеология евразийства" (2000). Редактор и один из авторов кн. "Социалистический плюрализм" (М., 1990; на яп. яз.- 1991) и "Судьбы партии" (М., 1991). Главная тема научных исследований П. - общая теория идеологии, политическая идеология евразийства, его история. В работе "Идеология евразийства" (2000) автор утверждает: 1) евразийская идея единого пространственно-временного континуума, на базе к-рого строилась особая евразийская цивилизация (общее

месторазвитие и общая историческая судьба составляющих ее народов), – инвариант русской идеи; 2) возрождение России возможно только на основе евразийства (по Гумилеву).

Соч.: Евразийство и мы // Вестник Московского ун-та. Сер. 12. Социально-политические исследования. 1993. № 3,4; Евразийские начала // На рубеже веков. 1997. № 2; У истоков евразийства // Там же. № 4; Евразийство. Формулировка, тезисы (в соавт.) // Там же. 1998. № 2; Марксизм, большевизм, революция в зеркале евразийства // Вестник Московского ун-та. Сер. 12. Социально-политические исследования. 1999. № 2,3; Евразийство // История русской философии. М., 2001; Социальная философия евразийства. М., 2003; Социологические идеи в трудах теоретиков евразийства // Развитие социологии в России (с момента зарождения до конца XX века). М., 2004.

М. А. Маслин

"ПЕРЕПИСКА ИЗ ДВУХ УГЛОВ" – соч. В. И. Иванова и Гершензона, памятник рус. религиозного ренессанса нач. XX в., отразивший настроения отечественной интеллигенции в годы духовного кризиса, вызванного событиями 1 – й мировой войны и социалистической революции в России. Лето 1920 г. оба автора (поэт и историк общественной мысли) провели в одной комнате Московской здравницы для работников науки и культуры. Там между ними завязалась переписка, длившаяся с 17 июня по 19 июля. Составившие ее 12 писем были впоследствии опубликованы (Пг., 1921). Осн. темой книги, представляющей собой диалог авторов, стал спор о культуре, Боге, человеческих ценностях, связи духовного наследия с современностью. Позицию Иванова можно обозначить как оптимистическое принятие культуры, опирающееся на веру в смысл жизни, в силу человеческого творчества, в религиозное значение духовности. Гершензон, напротив, придерживался нигилистического отношения к культуре, полагая, что XX в., начавшийся войнами и революциями, идет к признанию всеобщности разрыва между культурным сознанием и личной волей, к отрицанию ценностей европейской культуры с ее мертвящей отвлеченностью и системностью. Ощущение неистинности и "неподлинности" культуры заставило его мечтать о том, чтобы потопить в реке забвения "как досадное бремя" груз умственных достояний человечества, "память о всех религиях и философских системах, обо всех знаниях, искусствах и поэзии и выйти на берег нагим, легким и радостным, как первый человек". Вслед за Ж. Ж. Руссо он грезил о полной свободе духа: человечество должно освободиться от знания, не добытого в живом опыте, к-рое "соблазном доказательности" проникло в ум, своей "бесспорностью и безликостью леденя душу". В безжизненности традиции, утрате связи с предшествующими поколениями и бессилии исторической памяти ему виделась внутренняя закономерность развития отечественного культурного типа. Свой бунт против культуры он объяснил распадом личных и социальных скреп, разочарованием в исключительной ценности и спасительности западноевропейской формы культуры. "Создания личного и коллективного творчества, – писал он, – отделившись от породившего их человека, начинают жить самостоятельной жизнью, давая начало новым образованиям, чуждым их первому творцу". Культурные образования множатся уже помимо воли человека, а ему в этом процессе отводится лишь служебная роль. Из свободных художников люди превратились в рабов, чья деятельность определяется извне: их создания довлеют над ними. Идеал культуры – свободная община творческих личностей – в действительности обернулся подневольным трудом работников, к-рые не понимают цели своих усилий. Но антиномичность и трагизм культуры не означали для Гершензона отрицания смысла творчества. Вслед за Ф. Ницше он мечтал о новой культуре, суть к-рой виделась ему в том, "чтобы личное опять стало совершенно личным и, однако, переживалось бы как всеобщее, чтобы человек знал во всяком своем проявлении, как Мария, заодно и свое дитя, и Бога". Идеал этот разделял и Иванов. Однако путь к нему он представлял иначе. Если для Гершензона единственный залог и основа построения в будущем "подлинной культуры" – самобытная, самодовлеющая личность, то, согласно Иванову, истинная творческая свобода может быть обретена не разрушением следов былого, а верой в Бога, "огненной смертью в духе". Защищая культурную преемственность, он стремится показать, что чувство отягощенности духовным наследием – результат переживаний культуры "не как живой сокровищницы даров, но как системы тончайших принуждений". Он принимал культуру потому, что видел в ней божественное дело, вкладывал в нее абсолютный смысл. Поэтому возможно пребывание в культуре без растворения в ней. Если сознание имманентно (внутренне присуще) культуре, то оно действительно попадает под ее иго. Но если сознание частью имманентно, а частью трансцендентно культуре (т. е. выходит за ее пределы),

то оно свободно. Религиозная вера – исток, через к-рый свобода проникает в человеческое строительство – царство культуры. Но и в самой культуре Иванов усматривал священное начало, поскольку она живая, вечная память, вдохновляющая современников пророчествами ушедших поколений. Оправдывая историю и культуру, он ориентировался не на эмпирическую данность, а на символы откровения, когда-то вложенный в них смысл. Мир истинных ценностей не представлялся ему законченной системой. Изоляционизм индивидуальности означал для него тупик, потерю чувства реальности. Человек, с его т. зр., -мост, соединяющий небесный и земной миры. Призвание личности заключено в решении осн. задачи всех творческих усилий людей: "Освящать тление земное вышними ценностями небесными". Несмотря на несхожесть путбй разрешения антиномии творческой свободы и культурной традиции, оба оппонента были едины в самом видении вопроса. Культура для них – феномен, нуждающийся не только в объяснении, но и в оправдании – моральном, религиозном, социальном, эстетическом. Мысль "трансцендентна культуре, ибо она судит ее" (Б. Шлецер). На Западе эту проблему впервые поднял Ф. Ницше. В России же она стала одним из центральных вопросов философской мысли рубежа веков. "П." сразу по выходу в свет стала предметом оживленного обсуждения в России и за рубежом. Вторая волна популярности "П." датирована кон. 40-х гг., когда после 2-й мировой войны в философской литературе с новой силой развернулся спор о культуре. Большой резонанс это соч. вызвало у таких видных мыслителей XX в., как Х. Ортега-и-Гасет, М. Бубер, Г. Марсель, Т. С. Элиот, Ш. дю Бос, А. Пелле-грини, создавших ряд философских работ, близких ему по духу. "П." переведена на осн. западноевропейские и славянские языки.

Л и т.: Ландау Г. Византиец и иудей // Русская мысль. Прага, 1923. № 1; Левитан И. Рецензия на "Переписку из двух углов" // Новая русская книга. Берлин, 1920. № 9; Кузьмин М. Мечтатели // Жизнь искусства. 1921. 29 мая; Воронский А. По поводу одного спора // На стыке. М., 1921; Флоровский Г. В мире исканий и блужданий //Русская мысль. Прага, 1922. № 4; Шлецер Б. Русский спор о современной культуре // Современные записки. Париж, 1922. № 11; Шестов Л. О вечной книге // Умозрение и откровение. Париж, 1964.

Ю. В. Синеокая

ПЕРЕСВЕТОВ Иван Семенович (сер. XVI в.) – мыслитель и публицист. Выходец из Зап. (Литовской) Руси, ок. 1539 г. приехал в Москву. Осн. соч. – "Сказание о книгах", "Сказание о Магмете салтане", "Первое предсказание философов и докторов", "Малая челобитная", "Второе предсказание философов и докторов", "Сказание о царе Константине" и "Большая челобитная" – были написаны в кон. 40-х гг. XVI в. и переданы Ивану IV. В них предлагались проекты государственных и социальных преобразований. П. обосновывал необходимость "грозной" и высокопросвещенной царской власти, опирающейся на храб-I рых "воинников" и мудрых наставников, способных обуздать расточительность самоуправства "вельмож" и паразитизм "ленивых богатых". Доказывал, что личная свобода граждан – основа благополучия государства, ибо свобода порождает храбрость, отвагу и инициативу, а хо-I лопство и рабство убивают их. Закабаление объявлял порождением дьявола, источником нравственного зла и! причиной оскудения государства. "Правду" (справедли-I вость) предпочитал вере: "Бог не веру любит – правду". Он безразлично относился к обрядовой стороне православия и межконфессиональным схоластическим спорам, объявлял "мудрость" одной из важнейших добродетелей человека. Как и мн. гуманисты, полагал, что мудрость требует активного вмешательства в жизнь об-ва, а обладание ею считал неотъемлемым качеством идеального монарха.

С о ч.: Сочинения И. С. Пересветова. М.; Л., 1956.

Лит.: Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958; Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. 2-я пол. XIV–XVI вв. Л., 1989.

А. И. Макаров

ПЕРСОНАЛИЗМ (от лат. persona – лицо, личность) – философское направление, развивавшее идею индивидуальной духовной субстанции как основы бытия и получившее распространение в кон. XIX – нач. XX в. в России, Германии, Франции, Америке. Впервые термин "П." в истории философии был употреблен Ф. Шлейермахером в "Речах о религии к образованным людям, ее презирающим" (1799). Однако понятие "persona" употреблялось еще в античности для обозначения социальной роли индивида. Фома Аквинский ввел термин

"personalites" ("индивид разумной природы"); И. Кант разграничивал понятия "Person" ("лицо"), "Personalitat" ("интеллектуальная субстанция", "сознание", "трансцендентальный субъект мысли") и "Personlichkeit" ("личность"), доказывая, что "лицо" в ходе "персонализации" способно стать "личностью", свободно выполняющей нравственный долг. Непосредственным теоретическим истоком П. является монадология Г. В. Лейбница как учение о духовных субстанциях, обладающих энергией и существующих в гармонии между собой и Богом, а также взгляды Р. Г. Лотце и Г. Тейх-мюллера. Сами же персоналисты апеллируют как к своим идейным предшественникам к Сократу, стоикам, Августину, Б. Паскалю, И. Г. Фихте, С. Кьеркегору, П. Ж. Прудону, М. Шелеру, А. Шопенгауэру и др. философам. П. как философское течение в России связан прежде всего с именами таких мыслителей, как Козлов, Лопатин, Бобров, С. А. Алексеев (Аскольдов), Бердяев, Шестов и др. Сами они давали различные названия своим философским концепциям: "панпсихизм" и "монистический плюрализм" (Козлов), "монистический спиритуализм" (Лопатин), "критический индивидуализм" (Бобров). Бердяев писал: "…Я определяю свою философию как философию субъекта, философию духа, философию свободы, философию дуалистически-плюралистическую, философию творчески-динамическую, философию персо-налистическую и философию эсхатологическую" (Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947. С. 53). Относил себя к персоналистам и Н. О. Лосский: "Философские учения А. А. Козлова, Л. М. Лопатина, Н. В. Бугаева, Е. А. Боброва, П. Астафьева, С. А. Алексеева (Аскольдова) и Н. О. Лосского являются персоналистическими" (Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 182). Мн. исследователи и сторонники П. придерживаются т. зр., что он вообще не является монолитным учением, а представляет собой различные варианты гносеологических, романтических, этико-педагогических, критических идей. Фр. персоналист Ж. Лакруа писал: "Существует персо-налистский идеализм (кантианство), персоналистский реализм (Лабертоньер), персоналистский экзистенциализм (Марсель, Бердяев), персоналистский индивидуализм (Ренувье), существуют коммунистические и анархистские персоналистические тенденции (Lacroix J. Le personnalisme comme anti-ideologie. P., 1972. P. 39–40). Исходной посылкой мн. рус. персоналистов является убеждение в существовании субстанциальных деятельных духовных "единиц бытия". Обладая внутренней творческой силой и абсолютной свободой, они творят свою судьбу и особым образом "организуют" бытие, порождают историю и культуру. Природа этих индивидуальных монад вневременна и внепространственна, не подвержена влиянию причинно-следственных отношений. Им не свойственна абсолютная изолированность, поскольку их предназначением является самовыражение, в результате чего они испытывают тягу к общению между собой, к созданию образов внешних вещей и процессов как "символов" и "знаков" для такого общения. Сама материальность, окружающий мир – лишь побочный продукт взаимодействия указанных духовных единиц, к-рое так же непреложно, как и их существование. Отстаивая идею множества нечувственных духовных субстанций как метафизического начала всего сущего, персоналисты стремятся совместить ее с религиозной трактовкой мироздания – проблема взаимоотношений субстанций и Бога для них неизменно важна, но в решении ее они значительно расходятся. Лопатин признает божественное творение мира, хотя и разводит – как несоизмеримые – единство (довременное, идеальное, сущее в Боге) и множество (мирское, самоутверждающееся и отпавшее от Бога). Лосский представляет субстанции бесконечно совершенствующимися, устремленными к Творцу и потому переживающими ряд метаморфоз: "Каждый деятель… может развиваться и подниматься на все более высокие ступени бытия, отчасти творчески вырабатывая, отчасти подражательно усваивая все более сложные типы жизни. Так, человеческое "я" есть деятель, который, может быть, биллионы лет тому назад вел жизнь протона, потом, объединив вокруг себя несколько электронов, усвоил тип жизни кислорода, затем, усложнив еще более свое тело, поднялся до типа жизни, напр., кристалла воды…" (Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 340). У Бердяева Бог и духовные субстанции, по сути, равновелики и возникают из "Ungrund" (бездны – нем.), первоначальной хаотически-волевой стихии. Еще более скептичен Шестов, отвергающий саму идею умиротворенно-провиденциалистской схемы бытия и религиозной гармонии между личностью и "сокрытием Бога". Рус. персоналисты вдохновлены идеей противостояния способу существования, возводящему в идеал принципы предустановленности, заданности, статичности. По их убеждению, личность – это непредуга-данность, порыв в неизвестное, свобода, духовная сила. Их гносеологические представления не приемлют свойственное Декарту разграничение субъекта и объекта познания. Пороком предшествующей философии, принявшим гипертрофированные размеры в рационализме и материализме, они считают дуализм, раздвоение бытия на мир и человека, поставленного в подчиненное положение, вынужденного познавать нечто

принципиально "нечеловеческое" и тем самым приспосабливаться к нему, изменяя своей сущности. Для них же объектом, достойным внимания, являются деятельные субстанции, к-рые, вступая в связь друг с другом, творят, сознательно и бессознательно, образ мира. "Человек был превращен в субъект гносеологический лишь по отношению к объекту, к объективированному миру и для этой объективации. Вне же этой объективации, вне стояния перед бытием, превратившимся в объект, субъект есть человек, личность, живое существо, само находящееся в недрах бытия. Истина в субъекте, но не в субъекте, противополагающем себя объективации и потому выделяющем себя из бытия, а в субъекте, как существующем" (Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 247). Загадки мира открываются человеку лишь при обращении к собственному глубинному внутреннему духовному опыту, ибо единственная тайна жизни – деятельность, понять к-рую можно только исходя из самонаблюдения. Личность, по своему призванию полная безграничных возможностей, есть вообще нечто принципиально иное, нежели простой "гносеологический субъект". Логика, наука, вообще какое бы то ни было мировоззрение, мораль – это, по выражению Шестова, "закрытые горизонты", превращающие каждую мысль в догмат, требующий всеобщего признания и подчинения. Человек же, будучи по сути своей духовной субстанцией, творящей мир и придающей ему смысл, "восстает против самоочевидностей", ниспровергает навязываемые ему теории. "Философия с логикой не должна иметь ничего общего, философия есть искусство, стремящееся прорваться сквозь логическую цепь умозаключений и выносящее человека в безбрежное море фантазии, фантастического, где все одинаково возможно и невозможно" (Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Л., 1991. С. 59). Для Бердяева страх, тоска и надежда становятся неотъемлемой принадлежностью личности, ощущающей свою неслиянность с миром, неприятие обыденности. "Я страдаю, следовательно, я существую"-таково мироощущение человека, в грехопадении своем познавшего свободу и путь к добру и Богу. Бердяев, Шестов, Булгаков обращаются к истолкованию библейских сюжетов, истории христианства и создают, в отличие от Козлова и Лопатина, к-рые не претендовали на разработку философии истории, собственные историософские концепции, в к-рых центральное место занимает идея творческого христианского антропологизма. Согласно Бердяеву, главный историософский вопрос – о смысле творчества, культуры и истории – не мог быть разрешен без решения проблемы спасения человека, к-рый в этом мире находится поистине в трагической ситуации отчужденности, "богооставленности", отчаяния. Однако он обладает и духовной силой, позволяющей ему превзойти бессмысленность "преступной истории" и одновременно преодолеть ее как свой собственный грех, как объективацию и необходимость. "Царство свободы" и преображения есть царство субъективности, открытое тому, кто проповедует идеи творческого эсхатологизма. Для рус. персоналистов бессмысленны внешние достижения цивилизации: социальный прогресс, материальные блага, развитие науки не снимают противоречий между личностью я "объективированным миром", напротив, делают ее существование невыносимым. Но именно в этой осознанной безысходности черпает она силы, в страдании открывается божественная заповедь стремиться к свету и добру. Философия рус. персоналистов антиэвдемонистичм не в счастье, а в полном драматизма самопревзоиденни усматривает она смысл жизни отдельной личности. И в этом плане она глубоко религиозна, в чем состоит ее главное отличие от мн. концепций П. на Западе. Рус. П., оказавший существенное влияние на развитие и становление персоналистских представлений в Германии и Франции, был вариантом П. "историософического", что позволило его представителям высказать немало прогностических суждений.

Л и т.: Козлов А. А. Свое слово: Филос. – литературный сб. Киев, 1889; Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. М., 1886, 1891. Т. 1–2;Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. Берлин., 1924; Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989; Он же. Философия свободного духа. М., 1994; Он же. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев А. Н. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995; Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Л., 1991; Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 1–2; История русской философии // Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 311–314.

Л. Р. Авдеева

ПЕСТЕЛЬ Павел Иванович (24.06(5.07). 1793, Москва -13(25).07.1826, Петербург) – политический деятель, один из идеологов восстания декабристов, руководитель "Южного общества". Учился в Германии, в Дрездене (с 1805 по 1809), а затем в Пажеском корпусе, к-рый окончил в 1811 г. Участвовал в

Отечественной войне 1812 г. и зарубежных походах рус. армии 1813–1814 гг. Вступив в созданное в 1816 г. группой офицеров тайное об-во "Союз спасения" (с 1817 г. оно получило название "Общество истинных и верных сынов Отечества"), П. принял самое деятельное участие в написании устава. Его сменило более широкое об-во "Союз благоденствия" (1818), в руководящий орган к-рого – Коренную управу вошел и П. По докладу П. Коренная управа единогласно высказалась за установление в России республиканской формы правления. В нач. 1821 г. "Союз благоденствия" был распущен, и П. стал формировать новое об-во на базе 2-й армии, расквартированной на Украине, к-рое получило название "Южное общество". Его программой стала написанная П. "Русская правда", в к-рой были детально разработаны проект реформирования российского об-ва и проект будущего политического устройства России. П. понимал, что для преобразований политического и экономического строя необходим переходный период сроком 10–15 лет, в течение к-рого управлять должно временное правительство, наделенное неограниченной властью. В дальнейшем в России должна быть установлена республиканская форма правления с равными для всех (за исключением женщин) избирательными правами. Революционное правительство, писал П., "должно оградить рабочих от произвола богатых и не забывать, что несчастные бедняки также бывают больными, немощными, стареют и, наконец, не могут зарабатывать свое скудное пропитание". П. видел, что в условиях, когда у власти стоит "аристократия богатства", заменившая "аристократию феодализма", нет никакого равенства между нанимателем рабочей силы и работником. Для предотвращения обнищания масс "Русская правда" предусматривала освобождение крестьян с наделением их землей, для чего предполагалось разделить весь земельный фонд на две части – общественную и частную. Общественный земельный фонд, образованный отчасти за счет конфискации монастырских земель, призван был стать основой гарантии от голода каждого гражданина республики, а частный фонд должен был обеспечить изобилие продовольствия. Характеризуя социальную

программу П., Герцен назвал его первым в России "социалистом до социализма" и считал его непосредственным предшественником теории "рус. социализма". По единодушному признанию современников, П. был человеком выдающихся способностей, обладавшим удивительным даром убеждать собеседников в своей правоте. После встречи с П. в апреле 1821 г. Пушкин оставил в дневнике такую запись: "Утро провел с Пестелем; умный человек во всем смысле этого слова… Мы с ним имели разговор метафизический, политический, нравственный и проч. Он один из самых оригинальных умов, которых я знаю…" П. арестовали накануне выступления членов "Северного общества", 13 декабря 1825 г. Он был казнен вместе с К. Ф. Рылеевым, С. И. Муравьевым-Апостолом, П. Г. Каховским и М. П. Бестужевым-Рюминым.

Соч.: Избр. социально-политические и филос. произв. декабристов. М., 1951. Т. 2; Восстание декабристов: Документы. Л.; М., 1958. Т. 7.

Лит.: Герцен А. И. О развитии революционных идей в России. Гл. IV. 1812–1825//Собр. соч.:В30 т. М, 1956.Т.7.С. 193–208; Огарев Н. П. Разбор книги Корфа // Огарев Н. П. Избр. социально-политические и филос. произв. М., 1952. Т. \,Ни-кандровП. Ф. Мировоззрение П. И. Пестеля. Л., \955,Лебедев Н. М. Пестель – идеолог и руководитель декабристов. М., 1972; Декабристы в воспоминаниях современников. М., 1988; Декабристы и их время. М., 1995; Декабристы и русская культура. Б. м., 1996.

А. Т. Павлов

ПЕТЕРСОН Николай Павлович (6(18).06.1844, с. Баранов-ка Краснослободского у. Пензенской губ. – 4.03.1919, г. Зве-нигородка Киевской губ.) – общественный деятель, публицист, педагог. Друг и сподвижник Федорова; помогал ему в работе над соч., стремился распространять его идеи. В 1878 г. познакомил с федоровским учением о воскрешении Достоевского, способствовал контактам Федорова и Толстого. Был инициатором и активным участником полемики вокруг учения Федорова в газ. "Асхабад" (1900–1902). В 1906–1913 гг. вместе с Кожевниковым подготовил к печати 2 т. "Философии общего дела". В 1904–1916 гг. выступал в столичной и провинциальной печати со ст. на религиозно-философские и церковные темы, в к-рых, опираясь на Федорова, развивал идею активности христианства и церкви в мире, представление об истории как богочеловеческой "работе спасения", указывал на неразрывность личного духовного подвига и религиозно-общественного служения христианина ("Царствие Божие внутри нас можно созидать лишь тогда, когда мы будем создавать его и вне нас"). Мн. внимания уделял проблеме государственного и

социального устройства России, подчеркивая религиозное значение царской власти, необходимость воплощения в жизнь об-ва начал соборности. В серии ст. и брошюр критиковал религиозно-нравственное учение Толстого. В 1913 г. на страницах журн. "Вопросы философии и психологии" полемизировал с Е. Н. Трубецким по поводу его трактовки взаимоотношений В. С. Соловьева и Федорова в работе "Миросозерцание В. С. Соловьева", доказывая влияние федоровских идей на взгляды молодого философа и подробно останавливаясь на тех вехах их взаимоотношений, к-рые не известны были Трубецкому. В 1915–1916 гг. выступал против С. А. Голованенко, автора серии ст. об учении общего дела в "Богословском вестнике", защищая Федорова как христианского мыслителя.

С о ч.: Правда о великом писателе земли русской гр. Л. Н. Толстом: К 55-летнему юбилею его литературной деятельности. Новочеркасск, 1908; Моя переписка с графом Л. Н. Толстым. Верный, 1909. Вып. 1–2; Н. Ф. Федоров и его "Философия общего дела" в противоположность учению Л. Н. Толстого о "непротивлении" и другим идеям нашего времени; О религиозном характере учения Н. Ф. Федорова. М., 1915.

Лит.: Семенова С. Философ будущего века – Николай Федоров. М., 2004; Гачева А. Жить и быть христианином (Н. П. Петерсон) // Библиография. 1995. № 2; Н. Ф. Федоров и его воронежское окружение (1894–1901): Статьи, письма, воспоминания, хроника пребывания в Воронеже / Сост.: А. Акинь-шин, О. Ласунский. Воронеж, 1998.

А. Г. Гачева

ПЕТРАЖИЦКИЙ Лев Иосифович (13(25). 04.1867, Коллонтаево Витебской губ. – 15.05. 1931, Варшава) – философ и социолог, основатель психологической школы права. Первоначально обучался на медицинском ф-те Киевского ун-та, затем перешел на юридический, по окончании к-рого продолжил образование в Берлине. Проводя исследования в области гражданского права, П. выдвинул идею о создании новой науки в правоведении, политики права, изучающей психические особенности правового регулирования человеческого поведения. Эта идея оказала определенное влияние на нем. юридическую мысль (в частности, на Р. Штаммлера). Возвратившись в Россию, в 1897 г. защитил докторскую диссертацию и с 1898 по 1917 г. занимал кафедру энциклопедии и философии права юридического ф-та Петербургского ун-та. В 90-х гг. XIX в. им была провозглашена необходимость возрождения естественного права, что стимулировало появление в 1900–1902 гг. множества статей по этому вопросу и знаменовало переход правоведения на позиции философского идеализма. П. был депутатом I Государственной думы, входил в состав ЦК партии кадетов. После Октябрьской революции эмигрировал в Польшу, где вплоть до своей кончины (в состоянии сильной душевной депрессии покончил жизнь самоубийством) занимал кафедру социологии Варшавского ун-та. Рукописи П. погибли в период 2-й мировой войны при разгроме варшавского восстания. Имея своим источником правовые идеи Л. Кнаппа, Р. Бирлинга, Э. Цительмана, Коркунова (психологическое обоснование власти), психологическую теорию В. Вунд-та, концепция П. в значительной степени повлияла на философско-правовую и социологическую мысль России, Польши, Западной Европы и США. В 20-е гг. советские правоведы (Рейснер) активно использовали методологию П. для легитимации революционного правосознания как формы социалистического права. В немалой степени благодаря усилиям учеников П. (Гурвич, Н. С. Тимашев, Сорокин) его психолого-правовые подходы были адаптированы в 20-30-е гг. научными школами Западной Европы и США, что стало непосредственной предпосылкой возникновения социологической юриспруденции и др. новейших социолого-психологических концепций права.

В основе теории П. лежит философско-методологический комплекс, сочетающий элементы неокантианства и имманентной философии с принципами социального и индивидуально-биологического детерминизма. Отражением данной теоретико-познавательной конструкции явилась созданная им эмоциональная психология, способная, по его мнению, в корне преобразовать "науки о праве, нравственности, политике, педагогике, эстетике и другие гуманитарно-психологические дисциплины о духовной жизни" об-ва. Психический аспект социальной действительности приобретает у П. значение всеобщей формы общественного сознания, проявления человеческой деятельности рассматриваются как функция психики. Отказавшись от традиционного деления психических явлений на сознание, чувство и волю и введя такую ключевую категорию, как "эмоция", П. классифицирует элементы психики на двусторонние, пассивно-активные (эмоции) и односторонние,

односторонне-пассивные (сознание, чувство) и односторонне-активные (воля). Эмоции, определяющие поведение людей, имеют двойственную природу. С одной стороны, они – неотъемлемый компонент физиологии и нервной деятельности человека, с другой – являются результатом воздействия общественной психики. Тесная связь эмоций с биологической материей обусловливает их причинно-следственный характер, делает объектом научно-теоретического анализа и социально-практического воздействия. Наиболее важны, с т. зр. П., этические эмоции (моральные и правовые), выступающие в виде психических переживаний лица о своем поведении, выполняющие роль внутреннего цензора. Если моральные эмоции (нравственность) императивны и направлены на организацию внутренней душевной жизни человека, то правовые (право) – императивно-атрибутивны, т. е. предполагают определенную связь членов об-ва. Право, по П., есть такое состояние психики, при к-ром лицо осознает долг (пассивно-атрибутивное свойство права) и свое правомочие на исполнение обязанности (активно-атрибутивное свойство права). Необходимым условием бытия права является индивидуально-психический акт живого существа, способного к правовому переживанию. Количество правовых феноменов соответствует числу таких актов, а их форма определяется спецификой личностного правосознания. П. выделяет право официальное и неофициальное, позитивное (гетерономное) и интуитивное (автономное). Официальное право, признанное и гарантированное государством, функционирует наряду с неофициальным, возникающим внутри различных социальных групп. В отличие от официальной правовой моносистемы, неофициальное право отличается нормативно-ценностным разнообразием, значительно более широкой сферой применения, многоуровневой структурой. Позитивное право предстает в виде "нормативного факта", т. е. формально-определенного источника права (как правило, нормативно-правовой акт). Интуитивное право, напротив, существует помимо к.-л. традиционных правовых форм и является итогом внутреннего, интуитивного самоопределения индивида. Субъектом интуитивного права признается как лицо, способное к правовому переживанию, так и сторона, к к-рой обращена атрибутивная эмоция в виде долга или обязанности. В этом случае состав участников правоотношений становится неограниченным и может включать, напр., душевнобольных, умерших, животных, богов и т. п. Находясь как бы в эпицентре человеческой психики, интуитивное право способно быстро и точно улавливать потребности практической жизни и изменять в соответствии с ними свое содержание. Официальное и позитивное право не обладает необходимой мобильностью, поэтому с течением времени оно перестает отвечать интересам развивающейся личности, вступает в конфликт с ней. Чтобы избежать конфронтации, ведущей к разрушению не только официальной правовой системы, но и государства, об-ва, позитивное право должно вбирать в себя "аксиомы" интуитивного права, т. е. принципы построения самой императивно-атрибутивной психики. К явлениям правового порядка относится и государство, к-рое также есть акт психического переживания, выполняет служебную, подчиненную в отношении права роль. Психологическая теория права представляет собой, по П., базу для дальнейшей разработки политики права – универсальной психолого-социологической науки (эмоциональной социологии) и духовно-практического способа совершенствования общественных отношений. Эта наука должна включать знания о психологических закономерностях поведения людей, факторах, влияющих на развитие человеческого характера, а также учение о природе и причинных свойствах права, правовой мотивации и правовой педагогике. Осн. научным методом выступает "психологическая дедукция", гипотетически устанавливающая психолого-правовой результат законодательного воздействия на об-во. Право как элемент социально-психической жизни, с одной стороны, активно влияет на процессы в области психики и человеческие поступки, с другой – само есть продукт социально-психической среды. В этом контексте роль права проявляется в 2 аспектах: во-первых, в стимулировании или подавлении мотивов поведения людей (мотивационное, или импульсивное, действие права) и, во-вторых, в воспитании народной психики (педагогическое действие права). Отсюда вытекают задачи политики права. Первая состоит в регулировании индивидуального и массового поведения посредством правовой мотивации, вторая – в совершенствовании человеческой психики, очищении ее от антисоциальных склонностей. П. рассматривает развитие об-ва как прогрессивную смену этапов его психического состояния от примитивного к зрелому, совершенному. Народная психика является своего рода иррациональной субстанцией, проецирующей вовне формы социального бытия (этические, правовые, политические, экономические и т. п.) и имеющей рациональные тенденции в своей эволюции. Социальная динамика представляет собой психическое I общение, эмоционально-интеллектуальные отношения индивидов, вырабатывающих в историческом процессе сменяющих друг друга поколений "усредненные эмоциональные факты", по сути, стандарты человеческого поведения. Каждому этапу психического развития об-ва соответствуют свои

эмоциональные факты (в т. ч. право и политические институты). Позднейшие правовые системы, выполняя функцию социализации, т. е. приспосабливаясь к народной психике и беря за основу ее лучшие

этические качества, аккумулируют в себе культурно-психические ценности предшествующих эпох, развивают дальше "высшие стороны человеческого характера". Возрастающее влияние культуры ведет к постепенному отмиранию антисоциальных свойств психики, дает об-ву возможность отказываться от негуманных правовых средств (напр., жестокости наказаний). До настоящего времени, по П., правовая социализация по направлению к общему благу осуществлялась бессознательно. Наука политики права будет сознательно, а следовательно, более эффективно вести людей к совершенному социальному устройству, к господству действенной любви в человечестве. В конечном счете достижение социального идеала, организованного на сверхправовых и сверхнравственных принципах, позволит психике освободиться от "тисков" права и нравственности как рудиментов былой некультурности.

С оч.: Очерки философии права. Спб., 1900. Вып. ^Введение в изучение права и нравственности. Эмоциональная психология. Спб., 1905; Теория права и государства в связи с теорией нравственности. Спб., 1909–1910. Т. 1–2; К вопросу о социальном идеале и возрождении естественного права // Юридический вестник. 1913. Кн. 2.

Лит.: Зорькин В. Д. Позитивистская теория права в России. М., 1978; Пяткина С. А. Русская буржуазная правовая идеология. М., 1980; Социологическая мысль в России: Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX – начала XX века. Л., 1978; Жуков В. Н. Русская философия права: естественно-правовая школа первой пол. XX века. М, 2001; Dabord G. L'oevre juridique et philosophie de Leon Petradzychi. P.. 1962; Baum K. Leon Petrazychi und seine Schuler. B., 1967; Sociology and Jurisprudence of Leon Petrazycki. Illinois, 1975.

В. Н. Жуков

ПЕТРАШ ЕВСКИЙ – см. Буташевич-Петрашевский М. В.

ПЕТРАШЕВЦЫ – участники собраний ("пятниц") Буташевича-Петрашевского во 2-й пол. 40-х гг. XIX в. в Петербурге и кружков, к ним примыкавших (бр. Майковых, С. Ф. Дурова, Кашкина, Ханыкова). Их объединяли идеи отмены крепостного права, уничтожения самодержавия и установления республики, интерес к зап. философской и социалистической литературе, увлеченность работами Белинского и Герцена. Возникшие в целях самообразования, к зиме 1848/49 г. "пятницы" стали пропагандистским центром, где в острых дискуссиях обсуждались политические события на Западе, порядок проведения социальных реформ в России, формы участия в народных выступлениях, возникали споры между атеистами и верующими, об общественной роли литературы. П. искали философскую концепцию, к-рая помогла бы понять происходящее в России и содействовать ее переустройству. Наиболее полно философские воззрения П. представлены в их коллективном труде – "Карманном словаре иностранных слов, вошедших в состав русского языка" (1-й вып. – 1844, 2-й – 1846). Задуманный Майковым и Петрашевским, к-рый и был его редактором, т. обр., чтобы обойти политическую цензуру, он состоял из специально подобранных статей, разбросанных по всему тексту, с тем чтобы внимательный читатель не терял главную нить. В завуалированной форме в словаре обличались крепостнические порядки, критиковались поклонники старины – славянофилы и зап. мыслители, считавшие классовую борьбу естественным состоянием человечества (Т. Гоббс, Г. Гроций, С. Пуфендорф). Высказывая критическое отношение к философии И. Канта и И. Г. Фихте, П. высоко ценили фр. материалистов (Д. Дидро, К. А. Гельвеция, П. Гольбаха) и социалистов Ш. Фурье, К. А. Сен-Симона и др. Не соглашаясь с идеализацией первобытного об-ва Ж. Ж. Руссо, П. искали, как и мн. утописты, "тип, идеал, прообраз общественного благоустройства и человеческого счастья" в будущем, видели историческое развитие об-ва как смену различных исторических эпох, каждая из к-рых проходит свой период рождения, роста и упадка. Свидетели быстрого развития капитализма на Западе, П. непременным, но недостаточным условием народного благосостояния считали развитие промышленности. Учение Фурье привлекало П. именно потому, что рисовало детальные картины развития производства. В поисках закономерностей общественной жизни П. обращались к идее "нормального развития человека" и необходимости полного удовлетворения

его потребностей, принятой материалистами XVIII в. П. верили в силу человеческого разума и главным препятствием развития человечества считали мистицизм и обскурантизм, приметы к-рых видели и в древн., и в совр. мире, когда сильные мира сего стараются "содержать знания в тесном кружке священнодействующих, употреблять самые знания для содержания народа в еще большем невежестве и уничижении, представить ум человеческий ограниченным, божество непонятным, а истину — недосягаемой" (ст. Словаря "Обскурантизм", изъятая цензурой). Особенный вред обскурантизма П. усматривали в его гонениях на философию, призванную рассматривать "человека как человека". Теория исторического развития человечества для П. - это социализм, впервые провозглашенный Иисусом Христом догматами "любви к ближнему" и "прощения обид". Свою главную задачу П. видели в том, чтобы претворить эти идеи в жизнь, но расходились в понимании того, как это сделать. Одни из них считали, что освобождение крестьян не представляет никакого затруднения, достаточно только пылкой молодежи выйти на площадь, другие, прежде всего сам Петрашевский, считали это авантюризмом, предлагая длительную и серьезную подготовку к социальным изменениям: "Можно строить химеры, но надо говорить серьезно". Не все П. занимались философскими проблемами. Среди П. были экономисты (В. А. Милютин), писатели (Ф. М. и М. М. Достоевские, А. И. Пальм, М. Е. Салтыков-Щедрин), литературные критики (Майков, Григорьев), ученые (А. П. Баласогло, Данилевский), поэты (А. Н. Плещеев, С. Ф. Дуров), студенты (Ханыков, П. Н. Филиппов), чиновники (Д. Д. Ахшарумов, Кашкин), военные (Н. П. Григорьев, Ф. Н. Львов, Н. А. Момбелли). По словам Герцена, "круг этот составляли люди молодые, даровитые, чрезвычайно умные и чрезвычайно образованные". На каждой "пятнице" присутствовало, как правило, более десяти человек, принимавших участие в дискуссиях. Вокруг собраний появлялись кружки, в к-рых продолжилось обсуждение неотложных реформ в стране, вызревал план создания тайного об-ва, замысел о распространении революционных идей среди различных слоев населения. Вокруг Спешнева возникла законспирированная группа для организации тайной типографии и издания нелегальной литературы пропагандистского толка. Деятельность П. была прервана в самом разгаре дискуссий, в период, когда уже была создана обширная библиотека запрещенных рус. и зарубежных авторов, подготовлены для печати листовки. В ночь с 23 на 24 апреля 1849 г. П. были арестованы. К следствию привлекалось 122 человека. Трое сошли с ума во время следствия. Специально созданная военно-судная комиссия приговорила 15 человек к расстрелу, генерал-аудиториат приговорил к расстрелу 21. 22 декабря 1849 г. на Семеновском плацу в Петербурге был разыгран обряд подготовки к смертной казни. Петрашевского, Григорьева, Момбелли облачили в саваны и привязали к столбам. Но вдруг прискакал царский фельдъегерь, объявив об отмене смертной казни. Она была заменена на различные сроки каторги, ссылки и отдачу в арестантские роты. Петрашевский и Львов продолжили в Сибири борьбу против царской администрации, наладили связи с ссыльными декабристами. Вместе со Спешневым были основателями сибирской периодической печати — газет "Иркутские губернские ведомости" и "Амур". По выходе с каторги нек-рые П. стали знаменитыми писателями (Достоевский, Плещеев), занимались земскою деятельностью (Спешнев, Кашкин). П. высоко ценил Герцен, считая их наследниками декабристов. На страницах "Колокола" он публиковал с трудом полученные из Сибири мемуарные документы П. Оторванные от семей, общественной столичной жизни, лишенные всех прав состояния, П. на долгие годы стали для сочувствующей им интеллигенции символом гражданского мужества и героизма. О своем восторженном отношении к П. вспоминал Достоевский. Память о Петрашевском как о друге и учителе на долгие годы сохранил Салтыков-Щедрин. Мн. из документов П., их обширные архивы, рукописи, письма, особенно периода ссылки, пока еще не изучены.

Соч.: Дело петрашевцев. В 3 т. М.; Л., 1937–1951; Филос. и общественно-политические произв. петрашевцев. М., 1953; Первые русские социалисты: Воспоминания участников кружков петрашевцев в Петербурге. Л., 1984.

Л и т.: Сеиевский В. И. М. В. Буташевич-Петрашевский и петрашевцы. М., 1922; Бешкин Г. Л. Идеи Фурье у Петрашевского и петрашевцев. М.; Пг., 1923; Лейкина-Свирская В. Р. Утопический социализм петрашевцев // История социалистических учений. М., 1964. С. 399–441; Она же. Петрашевцы, М., 1965; Михайлова В. Н. Петрашевцы в Сибири в современной советской историографии // Политическая ссылка в Сибири XIX — нач. XX в. Новосибирск, 1987. С. 29–38; Егоров Б. Ф. Петрашевцы. Л., 1988; Петрашевцы в Сибири. Иркутск, 2006. Evans J. L. The Petrasevskij Circle, 1845–1849. The Hague; P, 1974; Alexander M. Der Petrasevskij-Prozess. Wiesbaden, 1979.

Ф. Г. Никитина

ПЕТРОВ Михаил Константинович (8.04.1923, Благовещенск – 11.04.1987, Ростов-на-Дону) – философ, писатель, специалист в области истории философии, лингвокультурологии, социологии науки и образования. Участник Великой Отечественной войны. Учился в Ленинградском кораблестроительном ин-те; окончил военный ин-т иностранных языков (1949), где затем работал преподавателем. С 1956 по 1959 г. – аспирант Ин-та философии АН СССР (защита кандидатской диссертации "Проблемы детерминизма в древнегреческой философии классического периода" не состоялась из-за теоретических разногласий с научным руководителем). Повесть "Экзамен не состоялся" (1959) была им отправлена в 1960 г. Н. С. Хрущеву с предложением дискуссии в партии перед XXII съездом КПСС. Это повлекло исключение П. из партии и увольнение с должности зав. кафедрой иностранных языков Ейского летного училища (1961). В 1962–1970 гг. П. работал преподавателем Ростовского ун-та. Публикация в "Вопросах философии" (1969, № 2) дискуссионной ст. П. "Предмет и цели изучения истории философии" вызвала идеологические обвинения в журн. "Коммунист". П. был отстранен от преподавания на философском ф-те. В последние годы жизни П. работал в СКНЦ ВШ. Своеобразным итогом его творчества стала фундаментальная работа "История европейской культурной традиции и ее проблемы в свете основных положений тезаурусной динамики" (1986). П. - автор многочисленных научных статей и очерков ("Пираты Эгейского моря и личность"; "Логический фетишизм Гегеля и проблема социальной ответственности"; "Перед "Книгой природы" (Духовные леса и предпосылки научной революции XVII в.)"; "Пентекон-тера. В первом классе европейской школы мысли" и др.). Под влиянием П. в Ростовском ун-те сложилась научная школа. Осн. предмет философского внимания П. на всех этапах его творческой эволюции – язык и речевое общение, взятые в контексте социокультурных реалий человеческой жизнедеятельности, а с др. стороны, – сам человек как телесное, социальное и мыслящее существо. Деление об-в на племенной (архаический), традиционный и совр. (цивилизационный) типы, свойственное различным теориям модернизации, было критически переработано П. Он проводит мысль об их принципиальном единстве, охватываемым понятием "социокод культуры". Др. значимая новизна концепции П. - историко-цивилизационное илингвокультурологическое видение и объяснение "переворота", цивилизационного "сдвига", разделяющего "нормальные" цивилизации-культуры Востока (Китай, Индия, Египет, Вавилония) и Запад как "отклонение" от нормы, давшее в конечном счете и модернизацию Нового времени, и совр. мир. Не замена азиатского способа производства античным (Маркс), не смена раннерабов-ладельческого об-ва развитым рабовладельческим (Лосев) и тем более переход от родового строя к классовому об-ву и государству (Энгельс и советская историческая наука) есть начало классической эллинской цивилизации, но именно указанная историческая аномалия. Она есть скрытое основание и первореальность всех последующих форм европейской цивилизационно-исторической традиции, причина всех революций и переворотов, агрессии и непрерывного творческого горения, чрезвычайной мобильности и неуемного фантазирования – от "Одиссеи" Гомера до "Улисса" Джойса. Для европейской истории, по П., важна не столько смена способов производства, наций и цивилизаций, культурно-исторических эпох и стилей, сколько общая ситуация поиска адекватного социокода культуры, обеспечивающего выживание и развитие. Лингвокультурологическая интерпретация философского мыслительного содержания (философия – мышление по нормам древнегреч. языка), как затем и содержательного стандарта-формы (канона) естественнонаучного познания объективной реальности (наука – мышление по нормам англ. языка), – вторая особенность историко-философского и историко-научного круга исследований П. История философии и науки, дополненная достижениями лингвистики и семиотики (Ф. де Сос-сюр, Э. Сепир и Б. Уорф, Р. Ципф, В. Ингве), предстала у П. в итоге в виде особой проекции его социальной философии. Феномен науки и видение через его призму совр. об-ва как об-ва "онаучиваемого" и в значительной мере уже "онаученного" определили весьма своеобразный ракурс в осмыслении осн. проблем европейской культурной традиции. Не дилемма "капитализм-социализм", казавшаяся в кон. XX в. решающей и первенствующей, но раскол мира на совр. и традиционный, разрыв, все более увеличивающийся и разрастающийся, и, с др. стороны, парадоксы самой модернизации и возникшего в ходе ее об-ва – такова переживаемая миром совр. ситуация. Отсюда – и предложения П. по преобразованию "онаученного" об-ва, с учетом его цивилизационно-истори-ческого происхождения и статуса, включая богатейшие возможности античного языкового "тезауруса", т. е. проникновение,

исследовательское и мыслительное погружение в античность, самопознание через нее. Т. обр., взгляд на мир, об-во, культуру, историю, человека, на саму философию через "призму" античности трактовался П. как последний шанс противостояния в области теоретической рациональности и рационально постигаемой практики наплыву постмодерна, ведущего в историческое и культурное "небытие".

С о ч.: Язык, знак, культура. М., 1991; Социально-культурные основания развития современной науки. М., 1992; Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д., 1992; Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М., 1995; Историко-философские исследования. М., 1996; Античная культура. М., 1997; Избр. труды по теоретической и прикладной регио-налистике. Ростов н/Д., 2003; История европейской культурной традиции и ее проблемы. М., 2004.

Л и т.: Дубровин В. Н, Тищенко Ю. Р. М. К. Петров: жизнь и идеи // Петров М. К. Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д., 1992; Неретина С. С. Михаил Константинович Петров. М., 1999; Кузьменко Н. М. Теории локальных цивилизаций и лин-гвокультурология М. К. Петрова. Ростов н/Д., 2001; Абушенко В. Л. М. К. Петров // Всемирная энциклопедия: Философия. XX век. М.; Минск, 2002; М. К. Петров. (К 80-летию со дня рождения): Библиографический указатель. Ростов н/Д., 2003; Дидык М. А., Ерыгин А. Н. Личность и культура в эпоху модернизации: Г. Гегель, К. Ясперс, М. Петров. Ростов н/Д., 2003.

А. Н. Ерыгин

ПЕЧЕРИН Владимир Сергеевич (15(27).06.1807, м. Дымер Киевского у. Киевской губ. – 17(29).04.1885, Дублин, Ирландия) – мыслитель, поэт. В 1831 г. окончил филологический ф-т Петербургского ун-та, обнаружив большие способности к древн. языкам и классической филологии. С 1833 по 1835 г. П. с группой молодых ученых был в Германии (в Берлинском ун-те) с целью завершения образования. Вернувшись в 1835 г. в Россию, в звании и. о. экстраординарного проф. в течение семестра читал лекции по классической философии в Московском ун-те. Летом 1836 г. П. навсегда покинул Россию (лишен российского подданства решением Сената в 1848 г.). В 1840 г. П. принял католичество, а в 1843 г. стал католическим священником. В течение 20 последующих лет П. жил во Франции, Англии, Ирландии, получив известность как блестящий проповедник и оратор. Литературное наследие П. невелико по объему и состоит из писем, поэтических произв., воспоминаний (известных под названием "Замогильные записки"). Вообще все его творчество воспринимается только на фоне его личности: та или иная трактовка его личности предопределяет и оценку его творчества. В истории рус. культуры П. - фигура символическая. Наиболее удачная формула-характеристика П. принадлежит Н. П. Анциферову: "Агасфер русской интеллигенции" (Душа Петербурга. Пб., 1922. С. 92). С т. зр. Анциферова, в поэме П. "Торжество смерти" "в образе Петербурга проклятию предается весь период русского империализма, символом которого была Северная Пальмира" (Там же. С. 94). Из праведного негодования по поводу деспотического политического режима вырастает характерный для П. национальный нигилизм. "Как сладостно отчизну ненавидеть // И жадно ждать ее уничтоженья, //Ив разрушении отчизны видеть // Всемирного денницу возрожденья!" – эти "безумные строки", ставшие впоследствии печально знаменитыми, П., по его собственному признанию, написал в Берлине "в припадке байронизма" (Русское общество 30-х годов XIX в. М., 1989. С. 161). Герцен, посвятивший П. особую главу в VII части "Былого и дум", отмечает: "И этот грех лежит на Николае" (Герцен А. И. Соч. М., 1957. Т. 6. С. 387). П. принадлежал к тому слою невостребованных интеллектуалов ("лишних людей", "интеллигентов"), к-рые не желали идти на службу в бюрократические структуры и не видели лично для себя выхода из сложившейся ситуации. Россию П., как и его старший современник Чаадаев, представлял в образе Некрополи-са (города мертвых), делать в к-ром ему было нечего. Субъективно свое положение в России П. представлял как жесткую альтернативу: либо духовная смерть, либо побег. Он избрал последнее. Характерно, что, очутившись на Западе, П. нек-рое время находился под влиянием идей христианского социализма (в частности, творчества фр. религиозного философа Ф. Р. Ламенне). По-видимому, католические симпатии и решение переменить веру пришло к нему позднее. Современники П. (в т. ч. и из лагеря славянофилов) понимали, что его национальный нигилизм является оборотной стороной его патриотизма, интеллектуальной честности и незаурядной смелости. И все же нельзя не признать, что в его лице наиболее остро

сказалась болезнь рус. духа, несущая в себе (если не принять соответствующих мер) угрозу гибели. Именно поэтому П. представляет собой интерес для истории рус. философии не столько конкретным содержанием своего мировоззрения, сколько своей личностью, в к-рой нашла своеобразное преломление вечная тема рус. философии: интеллигенция – Россия – народ, Россия и Запад, православие и католичество, "героизм и подвижничество".

Соч.: Замогильные записки // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи: Мемуары современников. М., 1989; Герцен, Огарев и их окружение: Рукописи, переписка и документы. М., 1940.

Л и т.: Гершензон М. О. Жизнь В. С. Печерина. М., 1910; Штрайх С. В. С. Печерин за границей в 1833–1835 гг. // Русское прошлое: Исторический сборник. Пг.; М., 1923. Кн. 3; Сакулин П. Н. Русская литература и социализм. М., 1924. Ч. 1; Литературное наследство. М., 1955. Т. 62. В. В. Сапов

ПИСАРЕВ Дмитрий Иванович (2(14). 10.1840, с. Знаменское Елецкого у. Орловской губ. – 4(16).07.1868, Дубельн, близ Риги) – публицист и литературный критик, просветитель-материалист. Окончил историко-филологический ф-т Петербургского ун-та; в 1861–1866 гг. – ведущий сотрудник журн. "Русское слово"; за статью о проправительственном публицисте бароне Фирксе, выпустившем за границей две брошюры против Герцена, П. около четырех с половиной лет отсидел в Петропавловской крепости; в 1866–1867 гг. он писал для журн. "Дело"; будучи на курорте на Балтийском побережье, утонул в море. П. - одна из наиболее спорных фигур в истории рус. общественной, философской и литературно-критической мысли. Т. Масарик называл его "ужасным ребенком", сорванцом рус. радикализма; критик Волынский писал о его якобы бешеном самодурстве; Зеньковский сближал его с Ф. Ницше, и т. д. Как правило, его считали родоначальником рус. нигилизма. В советский период негативных характеристик в адрес П. стало меньше, но разногласия в его оценке не сгладились. Так, В. Ф. Переверзев полагал, что нигилизм П. предвосхищал будущее построение рус. марксизма; др. авторы усматривали у П. эволюцию в направлении к народничеству, третьи настаивали на ненародническом характере его демократизма; в 40-60-х гг. в советской историографии фактически была снята преобладавшая в дореволюционной историографии тема писаревского нигилизма, возврат к этой теме наметился в последнее время в связи с постепенным преодолением в отечественной историографии идеологемы "классической русской философии". Обобщающей категорией, наиболее адекватно отражающей характер мировоззрения П., можно считать понятие "просветитель", но при учете того обстоятельства, что "рус. Просвещение", достигнув в 60-е гг. XIX в. пика своего развития, тогда же вступило в стадию кризиса, из к-рого разные мыслители выходили разными путями. В общих рамках рус. Просвещения 40-60-х гг. XIX в. тип мировоззрения П. совпадает с типом мировоззрения Чернышевского и его соратников по журн. "Современник". Элемент нигилизма в становящемся просветительским мировоззрении П., выразившийся осенью 1861 г. в призыве бить направо и налево, разбить все, что можно разбить, значительно отделил его от более трезвого "Современника", хотя и не вывел за пределы просветительской идеологии. Как просветитель П. на стороне поборников "разума" и "правды" и непримиримый обличитель "врагов человечества", невежества, застоя и бесправия; идея "естественных потребностей человека" – главный критерий в его размышлениях по всем общественным вопросам. П. - за развитие экономики России "на европейскую ногу"; он популяризатор идей естествознания и антропологии, причем именно в их европейском варианте. Позитивная социально-экономическая программа П. не разработана сколько-нибудь подробно, но осн. линии ее он наметил достаточно отчетливо; конечную цель мышления и деятельности каждого честного человека он видел в решении вопроса о голодных и раздетых людях. Соответственно предполагалась переделка всего строя экономических отношений. П. ориентируется в первую очередь на развитие промышленности, техническое переустройство об-ва, на формирование среднего сословия, к-рое он хотел бы превратить в "мыслящих реалистов", на воспитание образованных фабрикантов и земледельцев, к-рые сочетали бы свою выгоду, выгоду рабочего и потребности окружающего мира. Тем самым объективно П. выступал как идеолог буржуазного пути развития России, хотя, будучи просветителем, разделял иллюзии просветительского надклассового, общечеловеческого по форме мировоззрения, не сознавая и не признавая себя представителем к.-л. одного сословия или класса. Стремление П. сконцентрироваться на вопросе о голодных и раздетых людях внесло в его мировоззрение социалистический элемент, но последний наличествует у него

лишь постольку, поскольку он есть во всяком зрелом просветительстве. Расхождение между "Русским словом" и "Современником", получившее название "раскола в нигилистах", в числе прочего означало, что публицисты первого эволюционировали к "чистому" демократизму, лишенному народнической социалистической окраски, тогда как мн. соратники Чернышевского входили в число предтеч народничества, возлагая надежду на крестьянскую общину как исходный пункт будущего социализма в России. В сфере философии взгляды П. также не выходят за рамки просветительского мировоззрения. Он сторонник применения приемов опытных наук во всех сферах человеческого мышления, сенсуалист в теории познания. В сфере историософии осн. принцип П. - признание зависимости исторического процесса от умственного прогресса, от запаса знаний в об-ве: особую роль в об-ве играет труд и экономические условия существования народных масс и т. д. В эпоху 60-х гг. XIX в., переполненную несбыточными ожиданиями и иллюзиями насчет массовых крестьянских восстаний, П. считал, что народ почти всегда и почти везде молчит и терпит, платит налоги и отдает в распоряжение мировых гениев достаточное количество "пушечного мяса", что только в "великие минуты в истории человечества" слышится "великий глас народа", но эти минуты обманывают общие ожидания и народ снова впадает в горькое разочарование и вековую апатию. В отечественной историографии существует т. зр., согласно к-рой П. является предтечей субъективного метода в истории. Он действительно считал, что история есть осмысление событий, исходя из личной позиции писателя. Аналогично высказывался тогда Чернышевский и др. шестидесятники. Из всего мировоззрения П. наибольшие споры всегда вызывали его литературно-критические взгляды. Будучи первоначально сторонником "чистого искусства", П. в дальнейшем дошел до отрицания искусства вообще, к-рое, как он считал, вредит общественному развитию и мешает молодежи посвятить себя спасительному естествознанию; по П., искусство мешает развитию науки, к-рая может вполне обойтись без искусства. Высказавшись за "разрушение эстетики", доказывая, что нет принципов и законов искусства, П. радикально разошелся с концепциями Белинского, Чернышевского и Добролюбова. Особое видение им Пушкина как всего лишь великого стилиста, но не поэта, весьма нелестные высказывания о И. А. Гончарове, А. Н. Островском, др. рус. писателях создали П. дурную репутацию по горячим следам его несомненно утилитаристских и нигилистических высказываний. В судьбе П. и его идей есть своего рода парадокс: еще при его жизни возникла обличительная литература, направленная непосредственно против его идей; но в то же время он пользовался большой популярностью в об-ве, особенно среди молодежи; его увлекательными, едкими, остроумными статьями зачитывались; его влияние на молодежь было огромным. Это влияние не всегда оказывалось благотворным: нигилизм П. выступал несомненно дезориентирующим фактором. Но равнодействующая всех его идей была в конечном счете культуротворческой, способствующей движению рус. об-ва по пути исторического прогресса.

С о ч.: Поли. собр. соч.: В 6 т. 5-е изд. Спб., 1909–1913; Соч.: В 4 т. М., 1955–1956; Избр. произв. Л" 1968.

Лит.:ПереверзевВ. Ф. Д. И. Писарев. М., 1929;Кирпотин В. Я. Радикальный разночинец Д. И. Писарев. М., 1934; Коган Л. А. Атеизм Писарева // Под знаменем марксизма. 1938. № 7; Кружков В. С. Д. И. Писарев: Философские и общественно-политические взгляды. М., 1942; Плоткин Л. А. Писарев и литературно-общественное движение 60-х гг. Л.; М., 1945; Ста-нис Л. Я. Основные черты мировоззрения Д. И. Писарева. М, 1963; Прокофьев В. И. Общественно-политические и философские взгляды Д. И. Писарева. М., 1952; Маслин А. Н. Д. И. Писарев в борьбе за материализм и социальный прогресс. М., 1968; Демидова Н. В. Писарев. М, 1969; Цыбенко В. А. Мировоззрение Д. И. Писарева. М., 1969; Короткое Ю. Н. Писарев. М., 1971; Кузнецов Ф. Ф. Нигилисты? Д. И. Писарев и журнал "Русское слово". М., 1983; Беленкова Л. П. Д. И. Писарев как историк философской и общественной мысли. М., 1983;/ошев-ский В. О. Проблема личности в философском наследии Д. И. Писарева. Л., 1987; Coquart A. Dmitri Pisarev (1840–1868) et ideologie du nihilisme Russe. P., 1946; Burghoorn F. C. Nihilism, Utopia and realism in the thought of Pisarev // Russian Thought and Politics. Camb. (Mass.), 1957.

В. Ф. Пустарнаков

"ПИСЬМА ОБ ИЗУЧЕНИИ ПРИРОДЫ" — философское соч. Герцена, опубликованное в 1845–1846 гг. в журн. "Отечественные записки" под псевдонимом И-р ("Искандер" — турецкая форма имени Александр; Герцен вынужден был взять

псевдоним, ибо осужденным по политическим мотивам запрещалось выступать в печати под настоящим именем). Это соч. в переписке Герцен иногда называет "Письмами об естествознании", т. к. оно посвящено анализу взаимоотношений философии и естествознания. В нем подчеркивается важность преодоления антагонизма между философией и естествознанием, значение философии для наук о природе и необходимость для философии опираться на естественные науки, к-рыми "многое уясняется в вечных вопросах" (Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1954. Т. 2. С. 385). Однако такая проблематика составляет содержание гл. обр. первых двух писем: "Эмпирия и идеализм" и "Наука и природа — феноменология мышления". Остальные 6 писем были посвящены изложению истории философии. Правда, и последнюю Герцен рассматривает под углом зрения преодоления разрыва между природой и духом, между познанием явления и познанием сущности. Древн. философия, по Герцену, была одностороння в своей слитности с миром, в своей опоре на природу, средневековая была одностороння в сосредоточенности в себе, в духе человеческом. Новая философия со времен Р. Декарта и Ф. Бэкона постепенно преодолевает дуализм природы и духа, развивая вечное (дух) из временного (природы). Т. обр., Герцен подводит читателя к выводу, что вся история философии свидетельствует о стремлении человека уяснить ту истину, что духа вне природы не существует, что природа развивается до духа и в нем познает самое себя. В этом движении человека к истине, подчеркивает Герцен, огромную роль в Новое время играет естествознание, к-рое приучает ум к ее постижению. При написании "Писем" Герцен опирался на огромный объем литературы как по философии, так и по естествознанию. Осн. источником и стимулом явились для него соч. Гегеля, гл. обр. его "Энциклопедия философских наук" и "Лекции по истории философии". Однако, при всем своем преклонении перед Гегелем, Герцен не столько опирается на нем. мыслителя, сколько спорит с ним, стремясь преодолеть его идеализм и логицизм. Гегель, пишет он, "приносит все временное, все сущее на жертву мысли и духу; идеализм, в котором он был воспитан, который он всосал с молоком, срывает его в односторонность, казненную им самим, — и он старается подавить духом, логикою — природу". "Гегель хотел природу и историю как прикладную логику, а не логику как отвлеченную разумность природы и истории" (Т. 3. С. 119, 120). Однако всеобщее не существует без частного, бесконечное без конечного, и нет сущности, отрешенной от бытия (Там же. С. 93). Выделяя осн. мысль первого письма, Герцен писал Огареву: "Логика хвастается тем, что она a priori выводит природу и историю. Но природа и история тем велики, что не нуждаются в этом, еще более — они сами выводят логику a posteriori" (Т. 22. С. 219). Герцен упрекает не только философию за притязание "на обладание если и не всею истиною", то на единственно верный путь к ней (Т. 3. С. 93). В этом же он обвиняет естествознание, к-рое, в свою очередь, будучи не в состоянии понять объективность разума, не обладая должным методом познания, изобретает "свои маленькие привиденьица" в виде жизненной силы, эфира, теплотвора, электрической материи, к-рые не столько объясняют природные явления, сколько уводят от истины. Потому, считает Герцен, "философия без естествоведения так же невозможна, как естествоведение без философии" (Там же). 6 писем, посвященных истории философии ("Греческая философия", "Последняя эпоха древней науки", "Схоластика", "Декарт и Бэкон", "Бэкон и его школа в Англии", "Реализм"), хотя и внушены гегелевскими "Лекциями по истории философии", но опираются на самостоятельное изучение Герценом источников и литературы. В примечании к "Письму" о греч. философии Герцен замечает, что, излагая главные ее моменты, он хотя и следовал лекциям Гегеля, однако в самом изложении древн. философии сделал "некоторые довольно важные отступления", т. к. "во многих случаях не хотел повторять чисто абстрактных и пропитанных идеализмом мнений германского философа" (Т. 3. С. 146–147). Говоря о средневековой философии, Герцен в письме А. А. Краевскому подчеркивает, что у него на нее "образовался совершенно особый взгляд" (Т. 22. С. 240), а что касается Декарта и Бэкона, то взгляд на них, развитый в "Письме", "не был таким образом развит ни в одной из современных историй философии" (Там же). Оценивая в целом свое изложение истории философии, Герцен замечает, что "в таком виде, кажется, у нас она не часто излагалась" (Там же. С. 243). Современники упрекали Герцена за темное изложение, за "птичий язык", за "искандеризмы". Оправдываясь, Герцен замечал, что темнит он намеренно, ибо открыто выразить свои мысли из-за цензуры невозможно. "Что-то страшно цензуры, — пишет он Б. Ф. Коршу, — которая, как костоеда, выест кости и оставит мякоть" (Там же. С. 193). А отправляя статью Краевскому, умоляет: "Пожалуйста, охраните хорошенько от кастрирования мое "письмо" о Риме, за это я напишу вам такого Бэкона, расправеру-ламского. Да вот только не знаю, как быть со Спинозой" (Там же. С. 237). Изложение взглядов Спинозы было особенно сложно из-за цензуры, хотя его взгляды Герцен ценил чрезвычайно

высоко: "Ни признание факта Бэкона не покорило ему вполне природу, ни идеализм Декарта не покорил ему духа. Семя, брошенное Декартом, возросло в Спинозе. Спиноза – истинный и всесторонний отец новой философии… Высота Спинозы поразительна. И какое полное жизни мышление! Он дал основу, из которой могла развиться германская философия…" (Т. 2. С. 306). Но изложить философию Спинозы Герцену так и не пришлось. Причина прекращения публикаций "Писем" осталась неизвестной. Тут могут быть и цензурные осложнения, и изменения планов самого Герцена. "Письма" пользовались большой популярностью у читателей. Герцен вспоминал в "Былом и думах": "Молодежь не только в университете и лицее сильно читала мои статьи о "Дилетантизме в науке" и "Письма об изучении природы", но и в духовных учебных заведениях. О последнем я узнал от графа С. Строганова, которому жаловался на это Филарет, грозивший принять душео-боронительные меры против такой вредоносной яствы" (Т. 9. С. 204). А вот что писал о влиянии соч. Герцена 40-х гг. анонимный автор в брошюре, вышедшей вскоре после его смерти в 1870 г.: "В России имя Искандера, повторяемое шепотом, тем не менее не было забыто, и поколение, которое шло за людьми конца сороковых годов, все так же любило запрещенного автора. Трудно было достать полных нумеров "Отечественных записок" 1842–1846 годов. Статьи с надписью И-р вырезались, покупались на вес золота, переплетались в драгоценный переплет, читались с чувством чуть не религиозным, переписывались друзьями счастливых обладателей этого "священного предания", цитировались при случае и без особенного повода, до самого появления "Полярной Звезды" и "Колокола" (Литературное наследство. Т. 41–42. С. 167).

Л и т.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1,ч. 2. С. 88–96; История философии в СССР. М., 1968. Т. 2. С. 349–360; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М" 2007. С. 178–180.

А. Т. Павлов

ПЛАТОН (в миру Петр Егорович Левшин) (29.06(11.07). 1737 – 11(23).11.1812) – митрополит Московский (1787), прозванный Вольтером "русским Платоном". В 1758 г. окончил Славяно-греко-латинскую академию и принял монашество. Был законоучителем цесаревича Павла. С1766 г. – архимандрит Троице-Сергиевой лавры. В 1770 г. – архиепископ Тверской, а в 1775 г. – Московский. В 1792 г., благословив открытие Оптикой пустыни, отошел от епархиальных дел, целиком посвятив себя православной философии и духовному просвещению. В конце жизни удалился в Спасо-Вифанский монастырь, став одним из первых старцев России. Православно-философское творчество П. можно условно разделить на два периода: первый – "метафизический" (1757–1775); второй – "апологетический" (1775–1806). Первый период определяется созданием оригинальной метафизики на основе анагогического метода (см. Анагогия). П. различал три уровня трансцендентного и персонифицированного Сущего: собственно Троицы, или "самого Бога" в Его "тайне"; Божественных свойств ("околичностей") и "блаженного" собы-тия ангелов и человеческих душ (духов). Все три уровня находятся в антиномической сопричастности друг с другом, что позволяет, с его т. зр., не подменять "живое" бытие Сущего рационалистическими определениями или мистическими образами, тем самым продолжая метафизическую традицию святых отцов, особенно Августина, Иоанна Златоуста и Псевдо-Дионисия Арео-пагита. Существо метафизических взглядов П. составляет свободно-необходимая, или синергическая (см. Синергизм), взаимосвязь благодати ("Христовой власти") и христианской личности ("лица") как внутренней "действительности", или "действия" человеческой души (духа). Этот воцерковленно-религиозный динамизм ("христианский путь") в чем-то предвосхитил концепцию "конкретного онтологизма" или "конкретного идеализма" как существенной черты рус. философии. Будучи сторонником августинианского понимания "спасительной", т. е. сугубо персонифицированной, истины, П. предвосхитил осн. положения славянофильской трактовки "цельного знания", далекой от абсолютизации обезличенных выводов о Боге. Святоотеческий подход позволил рус. мыслителю последовательно сохранить "логизм" (Эрн) православной философии, вобравшей в себя как рационалистические ("описательные"), так и интуитивные ("воображаемые") приемы познания. Иначе говоря, П. ввел в метафизику сильный элемент "художественного" мышления, ' оперируя синтетическими формами "образов-понятий", или "логосов", тем самым как бы предвосхищая приверженность мн. рус. мыслителей к несистематизированному философствованию, особенно в рамках литературы как искусства слова, или "логоса". Во второй период своей духовной биографии П. прежде всего разрабатывал нравственный идеал "аристократа синергического духа" с его

"свободо-художественным" исканием персонифицированной истины. Отсюда проистекала веротерпимость П., "осторожно" принимающего любое творческое дерзновение на пути к Богу, но без окончательных и, как правило, абсолютизированных формулировок, или "букв", – без ущерба "духу" православной философии. Вся просветительская деятельность митрополита П. была направлена на осуществление этого идеала, особенно в конфессиональной среде. Т. обр., начал реализовываться завет Петра I о воспитании просвещенных рус. священнослужителей. При этом во главу угла ставился воцерковленный "духовный опыт" (Тареев) православных христиан. В какой-то степени П. удалось решить свою главную задачу в области духовного просвещения. Он создал лучшие учебные заведения России в стенах московской Славяно-греко-латинской академии и Троицкой лаврской семинарии. Среди его сподвижников и учеников появились такие православные мыслители, как Фео-филакт (Горский), Аполлос Байбаков, Мефодий Смирнов и др. Однако последующая идеологизация духовного просвещения приостановила процесс воспитания "аристократов синергического духа". Социальные взгляды П. лежали в русле византийской теории симфонии, предполагающей гармоническое "двоевластие" государства и церкви в деле внешней заботы по спасению верноподданных. Митрополит признал метафизическую основу Российской Империи в синергической действительности христианских лиц и целиком связывал ее утверждение с успехами духовного просвещения. Но поскольку уже с воцарения Александра I обозначилась тенденция к идеологизации последнего и, следовательно, подрыву метафизической основы Российской Империи, постольку старец П. склонился к исихастному (см. Исихазм) уединению, что в какой-то степени повлияло и на последующее забвение его во многом оригинальных взглядов.

С о ч.: Собр. соч.: В 20 т. М., 1779–1806; Поли. собр. соч.: В 2 т. Спб. (б. г.); Избранные мысли // Калитин П. В. Распятие миром. М., 1992; "Из глубины воззвах к Тебе, Господи…" М., 1996.

Лит.: Снегирев И. М. Жизнь московского митрополита Платона. М., 1890–1891. Ч. 1–2; Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937 (Вильнюс, 1991). С. 109–1 \ъ;Калитин П. В. Распятие миром. М., 1992; Мертвый завет. М., 1998.

П. В. Калитин

ПЛАТОН В РОССИИ. Историческое развитие рус. философской культуры было неразрывно связано с платонизмом и неоплатонизмом, понимаемыми предельно широко, как нек-рое духовное устремление, "как указующий перст от земли к небу, от долу-горе" (Флоренский П. А. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С. 6). Для рус. философствования было характерным восприятие традиций платонизма не только в связи с учением П. об идеях, но и с идеализмом вообще (в историко-философском плане), с реализмом в споре об универсалиях, с априоризмом и рационализмом в теории познания, со спиритуализмом и телеологией в онтологии. Философские соч. П. непосредственно были включены в рус. философскую

культуру достаточно поздно (XVIII в.), но общий строй идей платонизма был освоен на самых ранних этапах. Христианско-православная культура Киевской Руси через византийское и болгарское влияние (см. Болгарские влияния) восприняла идеи платонизирующего аристотелизма. Именно аристотелизм, наполненный элементами платонизма и пифагореизма, был воспринят вост. отцами церкви как учение, тождественное платоновской философии. Платонизм был очень удобен для христианизации и активно использовался при обосновании христианской догматики (особенно догмата о Троице). Называя Платона первым философом, автор "Шестоднева" Иоанн, экзарх Болгарский, в целом следовал парадигме "Источника знания" Иоанна Дамаскина, к-рый наряду с такими учителями церкви, как Василий Великий, Григорий Нази-анзин, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Ефрем Сирин и др., оказал решающее влияние на южнославянский культурный ареал, а затем и на философскую культуру рус. Средневековья. Неоплатонизм явился философской основой исихазма, и сам факт распространения исихастских идей в Болгарии, а затем и на Руси свидетельствовал о том, что философская культура обеих славянских стран была готова к восприятию различных модификаций неоплатонических представлений. Влияние исихастских идей было настолько велико, что явственно сказалось на взглядах Нила Сорского, определив идеологию "заволжских старцев" с их богословско-политической программой нестяжательства (см. Нестяжатели). Указанное влияние длилось вплоть до

XVIII в., вылившись в платонические диалоги Сковороды и Щербатова ("Размышления о смертном часе", "Разговор о бессмертии души"), в "Доб-ротолюбие" Паисия Величковского. Мн. диалоги Сковороды пестрят платоновскими идеями, а под определенным углом зрения их содержание вполне вмещается в рамки своеобразного учения о "философии солнца" и "метафизике света". Теорией света особенно интересовались неоплатонически настроенные мыслители. Вся платоновская онтология, гносеология и эстетика основывались на учении о солнце и свете. У П. все существующее представало как свет или отсвет. В философских классах Киево-Могилянской и Московской Славяно-греко-латинской академий господствовали курсы схоластизированного аристотелизма, но это не означало того, что философские идеи И. и неоплатоников были в полном забвении. Первые публикации диалогов П. появились в журн. Новикова "Утренний свет" (1777–1778). В переводе И. Сидо-ровского и М. Пахомова вышли "Творения велимудрого Платона" (в 4 т.). Большое значение для распространения платонизма в России имело издание в кон. XVIII в. соч. Августина, к-рый отдавал предпочтение платоновской философии. Широкое распространение получили в это время издания энциклопедического характера – "Кабинеты любомудрия" и "Зерцала древней учености", в к-рых философия определялась как "платонический нектар" и давалась такая характеристика учения П.: "Христиане одни только Платоновой философии держались, как в первые времена, так и несколько после, как-то Юстин Мученик, Климент Александрийский, Ориген, Василий, Григорий Назианзин и Августин" (Зерцало древней учености, или Описание древних философов, их сект и различных упражнений. М., 1787. С. 17). Нач. XIX в. ознаменовано большим интересом к философии П., основанном на убеждении, что католическое богословие насквозь проникнуто идеями аристотелевской философии и платонизм мог бы стать базой религиозно-философского умозрения, связанного с православием. Изучение взглядов П. было введено в философские курсы ун-тов и духовных академий. Во мн. журн. появились статьи и рецензии о П. Распространению идей платонизма в России 20-х гг. XIX в. способствовала популярность философии Шеллинга. Связь с П. заключалась в непрерывности философской традиции, проявляющейся в противопоставлении реального и идеального, природы и духа, субъекта и объекта. Особенно сближало Шеллинга с П. учение о "мировой душе". Высокую оценку философии П. можно найти в творчестве любомудров. Веневитинов, секретарь об-ва любомудров, писал в ст. "Письмо к графине NN": "Божественному Платону предназначено было представить в древнем мире самое полное развитие философии и положить твердое основание, на котором в сии последние времена воздвигнули непоколебимый храм богине" (Поли. собр. соч. М.; Л., 1934. С. 254). Подобную оценку взглядам П. можно найти у мн. рус. мыслителей 1-й пол. XIX в. – в "Истории философских систем" (Спб., 1818) Галича, в ст. Надеждина "Платон. Философ оригинальный, систематический" (Вестник Европы. 1830. № 5), "Метафизика Платонова" (Вестник Европы. 1830. № 13,14). К философским различиям между П. и Аристотелем возводили свои построения славянофилы. Антитеза зап. и I вост. способа мышления была определена, по их мнению, j рационализмом Аристотеля, с его "отвлеченным сознанием рассуждающего разума", и "цельностью в умствен- i ных действиях" П. Платонизм с его "гармонией в умозри- j тельной деятельности разума" является, считали они, ее-1 ли не основой учения вост. церкви и православия, то во многом их существенным философским элементом. Глубокий интерес к учению П., вплоть до усвоения и ассимиляции его отдельных элементов, присущ духовно-академической философии. Мн. философские соч. ее представителей объединяло убеждение в том, что "в учении Платона религия и философия находятся в наитеснейшем контакте, но уже в системе Аристотеля философия порывает с религией окончательно" (Сборник статей в память столетия Императорской Московской духовной академии. Сергиев Посад, 1915. Ч. 1. С. 153). Больший знатоком и почитателем философии П. был проф. философии Петербургской духовной академии В. Н. Kapnot, к-рый перевел и издал 6 т. "Сочинений Платона" (1863–1879), а во "Введении в философию" (Спб., 1840) изложи свою систему "философского синтетизма", построенную на платоническом видении мира. Платоновская философия пользовалась вниманием и среди университетски! преподавателей философии. Проф. Московского ун-п| Редкий опубликовал 7-томное исследование "Из лешн по истории философии права в связи с историей филосо-1 фии вообще", 3, 4, 5-й т. к-рого содержали перевод meI диалогов П. Много книг и статей, посвященных П., norn-i ляется во 2-й пол. XIX в., делаются попытки вписать грп| философа в христианскую философскую традицию. "Си мое высокое учение о божестве принадлежит Сократу Платону", – отмечал И. А. Чистович. Одним из наиболее ярких рус. платоников был Юркевич. 12 января 1866 г. на торжественном собрании Московского ун-та он произнес речь "Разум по учению Платона и опыт по учению Канта", в к-рой предпринял попытку синтезировать учения П. и Канта. Почти во всех своих

соч. Юркевич стремился показать "характеристическую черту платонического мышления" в русле развития собственного миросозерцания. Важным этапом в изучении платонизма были труды А. Н. Гилярова "Источники о софистах. Платон как исторический свидетель", "Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии", Козлова "Метод и направление философии Платона", Грота "Очерк философии Платона", большая ст. В. С. Соловьева "Жизненная драма Платона". Соловьев был блестящим переводчиком соч. П. Смерть не позволила ему полностью завершить эту работу, но в собственных философских построениях, в своей метафизике всеединства он был последовательным платоником. При этом платоновские идеи выполняли у него функции несущей конструкции всей философской системы. Верховным принципом идеализма П. была идея добра или блага – творческое, божественное начало, к-рое, как солнце, дает миру свет и жизнь. "Платон ставит себе впервые ту самую задачу "оправдания добра", которая послужила предметом главного труда В. С. Соловьева" (Трубецкой С. Н. Протагор Платона//Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 3 (58). Платонические идеи Соловьева оказали влияние на последующую рус. религиозную философию и философию рус. символизма. Особенно органично платонизм вошел в философское творчество Флоренского и Франка. В своей "Истории русской философии" Зеньковский назвал Франка последним представителем рус. неоплатонизма. Своеобразной энциклопедией платонизма можно считать творчество Лосева. Ее осн. вехами были: его собственная неоплатоническая система ("Философия имени"), многотомная "История античной эстетики", а также перевод, комментирование и издание соч. П., Плотина, Прокла. Характерной особенностью восприятия платоновской философии в рус. мысли было стремление к ее христианизации. Исключение составляли оценки платоновского учения, сделанные Соловьевым и Зеньковским. Для Соловьева был характерен акцент на языческом осмыслении платоновского миросозерцания, для Зеньковского же утверждение о слишком большой философичности П. для христианства, т. к. платоновский дуализм усложняет не только само понятие мира, но и вносит "осложнение и в понимание Бога" (Зеньковский В. В. Основы христианской философии. Париж, 1964. Т. 2. С. 15). Неслучайно одна из ключевых в этом плане работ Зеньковского получила название "Преодоление платонизма и проблема софийности мира" (Путь. 1930. № 24).

Л и т.: Гиляров А. П. Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии. М… 1887; Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт поучению Канта//Известия Московского ун-та. 1866. № 5;Грот К Я. Очерк философии Платона. М., 1896; Эрн В. Ф. Верховное постижение Платона // Вопросы философии и психологии, 1917. Кн. 137–138;-/7осев/(. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930; Зеньковский В.В. Преодоление платонизма и проблема софийности мира // Путь, 1930. № 24;АбрамовА. И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. М., 1979.

А. И. Абрамов

ПЛАТОНОВ Константин Иванович (18(30). 10.1877, Харьков – 6.08.1969, Харьков) – психиатр и психоневролог. Окончил медицинский ф-т Харьковского ун-та. В 1912 г. подготовил диссертацию "Воспитание сочетательно-двигательного рефлекса на составной (свет – звук) раздражитель", внесшую вклад в изучение высшей нервной деятельности человека с использованием методики условных рефлексов. П. занимался исследованиями, раскрывающими физиологическую и лечебную действенность слова. Материалы этих исследований впоследствии легли в основу монографии "Слово как физиологический и лечебный фактор" (1930) и положили начало психосоматическому направлению в медицине. П. возродил и существенно активизировал интерес к вопросам психотерапии, гипноза, внушения, убедительно доказав, что словесные раздражители в силу их исключительной физиологической и социальной значимости занимают особое место в системе высшей нервной деятельности человека. Слово заменяет, отражает и обобщает смысловое значение конкретных раздражителей внешней и внутренней среды. Вместе с тем оно служит средством создания сложной системы психотерапевтических воздействий, способствующих устранению функционального нарушения процессов высшей нервной деятельности и формированию взамен патологических нормальных динамических их структур. Эти теоретические воззрения были положены в основу разработанной им методики лечения реактивных состояний, невроза навязчивых страхов, психосоматических заболеваний. Им написано свыше 50 трудов. Много сил отдавал П. преподавательской работе. Всей своей деятельностью П. способствовал

углубленному пониманию сложных психических процессов и проблем психотерапии.

Соч.: Платонов К. И. Слово как физиологический и лечебный фактор. 3-е изд. М., 1962.

Л. П. Гримак

ПЛЕХАНОВ Георгий Валентинович (29.11 (11.12). 1856, с. Гудаловка Липецкого у. Тамбовской губ. – 30.05.1918, Питкеярви, Финляндия) – философ, публицист, первый теоретик и пропагандист марксизма в России. В 1874–1876 гг. учился в Петербургском горном ин-те; с 1875 г. – участник революционного народнического движения: сначала состоял в обществе "Земля и воля", после его раскола в 1879 г. – один из организаторов группы "Черный передел". Под сильным влиянием соч. М. А. Бакунина у П. сформировалось "великое уважение к материалистическому объяснению истории"; бакунинская интерпретация материалистического понимания истории в духе экономического материализма в дальнейшем в значительной степени предопределила специфическое для П. понимание марксизма. В 1883 г. П. создал в Женеве социал-демократическую группу "Освобождение труда"; в 80-90-х гг. XIX в. П. переводил на рус. язык труды Маркса

и Энгельса, опубликовал ряд работ, направленных против идеологии народничества ("Социализм и политическая борьба", "Наши разногласия", "К вопросу о развитии монистического взгляда на историю" и др.). С момента основания II Интернационала (1889) П. активно участвует в его деятельности. В 1900–1903 гг. П. и его единомышленники совместно с Лениным участвуют в издании общероссийской социал-демократической газ. "Искра" и журн. "Заря". П. - осн. автор Программы РСДРП, принятой на ее II съезде (1903). Особое место П. в российском социал-демократическом движении определялось его своеобразной "внефракционностью", в соответствии с к-рой он, оставаясь верным своим взглядам эпохи группы "Освобождение труда", не хотел примыкать ни к меньшевикам, ни к большевикам, то поддерживал, то критиковал тех и других, хотя чаще оказывался на стороне меньшевиков. Радикально отличался П. от др. вождей российской социал-демократии также своей теоретической позицией, для к-рой характерны примат теории над практикой, апелляция к методу, а не к результату, ориентация на общие руководящие принципы, а не на конкретные проекты социал-демократии, он претендовал и на статус главного философа. Примкнув к марксизму, когда мн. соч. Маркса и Энгельса оставались еще не известными, П. предпринял попытку изложения и популяризации марксистской философии в контексте всемирной истории философии, включив марксизм в традицию истории материализма (осн. вехами, предшествовавшими марксистскому материализму, П. полагал философию Б. Спинозы, фр. материализм XVIII в. и материализм Л. Фейербаха) и истории диалектического идеализма (в первую очередь взгляды Гегеля). Но П. не ограничился систематизацией, изложением и популяризацией философских идей Маркса и Энгельса, по сути, он сформулировал самостоятельную философскую концепцию, расходившуюся с философскими посылками основоположников марксизма. П. согласился с А. Лабриолой, к-рый считал, что философия, поскольку она отличается от теологии, занимается теми же задачами, что и наука, при этом она или стремится опередить науку, предлагая свои гадательные решения, или резюмирует и подвергает дальнейшей логической обработке решения, найденные наукой. Т. обр., философия "ведет" за собой естественные и общественные науки, освобождая их от противоречий; в будущем точные науки настолько встанут на ноги, что гипотезы философии сделаются бесполезными, но до тех пор наука и философия занимаются одним и тем же предметом, хотя и на разном уровне: философия доходит до сущности вещей, изучает мир как целое, а науки изучают этот мир по частям. Марксистская философия представляет собой, по П., систему синтетических идей, объединяющих совокупность человеческого опыта на данной ступени интеллектуального и общественного развития, синтез познанного бытия данной эпохи. Осн. составные ее части: диалектика как метод и универсальная теория развития ("душа" системы), философия природы и философия истории. Единственно сущее в мире – материя-субстанция, осн. атрибутами к-рой являются движение и мышление. Отсюда философия П. - философия объективного, "философия субстанции" по преимуществу. Постулаты о материальном бытии, природе, объекте являются исходными для развертывания философской системы: материя-субстанция (не чурался П. и тезиса о мире как совокупности "вещей в себе") имеет объективное существование, существует вне и независимо от сознания человека и является источником ощущений как исходных и главных

орудий познания. Принцип "все течет, все изменяется" — осн. закон всего существующего; мир не просто изменяется, но изменяется закономерно, поступательно; законы движения мира суть законы диалектики. Главная задача философии — решение вопроса об отношении духа к природе, мышления к бытию, субъекта к объекту. Не тождество субъекта и объекта (как у Гегеля), не их разорванность (как у Канта), не чистый феноменализм, растворяющий объект в субъекте (как у Фихте), а единство субъекта и объекта в духе материалистического монизма (по П., правильно поставил проблему "субъект-объект" Спиноза, а разрешил ее Фейербах в своем учении о "я" и "ты") — вот опорные пункты, приведшие П. к выводу о том, что гносеология Маркса есть, по существу, гносеология Фейербаха, исключая нек-рые сравнительно несущественные пункты, не удовлетворявшие Маркса. В сфере гносеологической П. поглощен в основном вопросом о воздействии объекта на субъект, ролью форм живого созерцания при недоооценке форм абстрактного мышления; на втором плане оставались проблемы субъективной диалектики, вопрос об активной роли познающего субъекта; не принимая фактически принцип отражения, П. противопоставлял ему теорию иероглифов. Во взглядах на историческое развитие П. исходил из мысли о том, что учение Маркса об об-ве является материалистической фило- I софией истории. Не в природе человека, не в имманентных законах мирового духа видел П. объяснение истории, а в развитии производительных сил, в степени власти человека над природой. Хотя П. апеллировал к развитию классового сознания, занимался проблематикой относительной самостоятельности идеологии, связью идеологии с психологией, отстаивал концепцию социалистической рабочей партии как сознательной выразительницы потребностей объективного общественного развития, в философии истории он отдал дань объективизму и созерцательности, экономическому материализму, преклонению перед "стихийным ходом вещей". С позиций своей философии объективного П. бескомпромиссно, часто вульгарно-материалистически и весьма нигилистически критиковал неокантианство, махизм, рус. этико-социологическую школу. Ленина П. не считал выдающимся теоретиком потому, в первую очередь, что усматривал у него философский субъективизм, отвергая его концепцию внесения сознания в рабочее движение извне, что представляет, по мнению П., новое издание теории героев и толпы. Один из центральных вопросов исторического развития, по П., - вопрос об отношении России к Востоку и Западу Ему отнюдь не чуждо "осмысленное западничество", с позиций к-рого он обличает "вост. деспотизм" и "азиатчину", особенно всемогущество деспотического государства вост. типа, при к-ром свобода личности превращается в фикцию. Единственную альтернативу "вост. деспотизму" П. видит в капитализме. "Капитализм плох, но деспотизм еще хуже. Капитализм развивает в человеке зверя; деспотизм делает из человека вьючное животное. Капитализм налагает свою грязную руку на литературу и науку, деспотизм убивает науку и литературу, а стоны рабов заглушаются лестью да свистом бичей" (Философско-литературное наследие Г. В. Плеханова. М., 1973. Т. 1. С. 38). П. - крупный марксистский теоретик искусства и литературный критик. В этой сфере он тяготел к "объективной эстетике", в к-рой выявление и объяснение генезиса литературного произв., его обусловленности теми или иными общественными, историческими обстоятельствами выдвигались на первый план. Собственно эстетический анализ ("эстетические суждения") ставились им на второй план. Суждения критика под углом зрения должного, оценку с т. зр. определенных идеалов П. полагал неуместными. В объективистских тенденциях философии П. заключена и его слабость, и его сила. Отталкиваясь от своих оценок европейской и российской действительности, П. с сожалением соглашался с Э. Бернштейном в том, что на близкое осуществление социалистического идеала рассчитывать нельзя, ибо рус. история еще не смолола той муки, из к-рой будет испечен пшеничный пирог социализма. Первоочередным вопросом в России, полагал П., является развитие производительных сил на капиталистической основе.

С о ч.: Соч. М; Л., 1923–1927. Т. 1–24; Литературное наследие Г. В. Плеханова. М., 1934–1940. Сб. 1–8; Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956–1958; Философско-литературное наследие Г. В. Плеханова. М., 1973–1974. Т. 1–3.

Л и ъ. Ваганян В. А. Г. В. Плеханов. М., 1924; Вольфсон С. Я. Плеханов. Минск, 1924; Фомина В. А. Философское наследие Г. В. Плеханова. М., 1956; ЧагинБ, А. Г. В. Плеханов и его роль вразвитии марксистской философии. М.; Л., 1963; Николаев П. А. Эстетика и литературные теории Г. В. Плеханова. М., 1968; Пустпарнаков В. Ф. "Капитал" и философская школа Г. В. Плеханова // Пустарнаков В. Ф. "Капитал" К. Маркса и философская мысль в России. М., \91А;ЛившицМ. А. Г. В. Плеханов. М., 1983; Шашков Н. И. Этические воззрения Г. В. Плеханова. Кишинев, 19Ю;БережанскийА. С. Г. В. Плеханов: от

народничества к марксизму. Воронеж, 1990; Коротаев Ф. С. Г. В. Плеханов. Человек и политик. Пермь, 1992; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 537–548; Petrovic G. Filozofski progledi G. V. Plehanova. Zagreb, 1957; Gaveing M. George Plekhanov, philosophe militant // La Pensee. 1958. N 79; Baron S. Plekhanov. The father of Russian marxism. Stanford, 1963; Jena D. Georgi Walentinowitsch Plechanow. Historisch-politische Biographie B., 1989.

В. Ф. Пустарнаков

ПЛЮРАЛИЗМ МОНИСТИЧЕСКИЙ (от лат. pluralis – множественный и греч. monos – один, единственный) – философская позиция, согласно к-рой существует как множество независимых и не сводимых друг к другу видов бытия (в онтологии), оснований и форм (в гносеологии), так и органично объединяющее их единое начало. Термин "П. м." для характеристики своей системы "панпсихизма" использовал Козлов. Следуя учению Г. В.

I Лейбница, Р. Г. Лотце и отчасти Г. Тейхмюллера, Козлов наряду с признанием множественности субстанциальных точек бытия или "реальных существ" говорил об их взаимодействии и единстве в системе мирового "сросшегося организма". Источник единства мира, считал он, коренится в "Высочайшей Субстанции" (Боге). Сын Козлова, С. А. Алексеев (Аскольдов), присоединяясь к учению "панпсихизма", утверждал слияние самобытных "душ" мира (одушевлено в мире все) в единой "высшей душе", вследствие чего мир оказывался "живой личностью". Лопатин, используя идеи Лейбница и Платона и называя свою концепцию системой "конкретного динамизма", также говорил о том, что "вечное единое раскрывается в вечном многом". Одно множество – мир вечных идей – заключено в Боге, а др. множество – мир земных вещей – хотя и коренится в мире идей, однако несоизмеримо с ним вследствие действия начала самоутверждения и распада. Подобный П. м. близок построениям В. С. Соловьева, Флоренского, Булгакова. Позиции П. м. придерживался, по существу, Н. О. Лосский. Среди представителей П. м. были и нек-рые рус. гегельянцы, напр. Дебольский ("Верховный Разум, как бы не довольствуясь собственной полнотой, индивидуализируется во множестве ограниченных разумов"), и нек-рые неокантианцы, напр. Гес-сен, говоривший о понятийном П. м. ("подлинная иерархия понятий должна быть необходимо синтезом монизма и плюрализма", и в этом синтезе общего и частного заключается конкретность понятий), и Бердяев, к-рый в ранний период творчества, вероятно, под влиянием Козлова признавал "иерархическое единство" одухотворенных монад под эгидой Первичной Божественной Монады. Однако позднее Бердяев в духе персонализма и экзистенциализма говорил о том, что "человек есть дитя Божие, но и свободы", "над которой бессилен Бог". Тайна личности столь велика, что невыразима "на языке отвлеченной метафизики". Противоречивым к П. м. было также отношение П. Б. Струве, то соглашавшегося с ним, то считавшего, что вне религиозного отношения "человеческая жизнь есть слепая игра слепых сил". Согласно Франку, любой монизм или дуализм упрощает и искажает реальность, а конкретно и полно передает ее только "антиномистический монодуализм" (так у Франка, по существу, обозначается идея П. м.), согласно к-рому "одно не есть другое и вместе с тем и есть это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте". Иными словами, суть – в непостижимом металогическом (или трансрациональном) всеединстве.

Л и т.: Козлов А. А. Свое слово. Спб., 1888–1898. Вып. 1–5; Аскольдов С. А. А. А. Козлов. М., 1912; Гессен С. И. Монизм и плюрализм в систематике понятий/ЛГруды Русского народного ун-тавПраге. 1928. Т. 1; Франк С. Л. Соч. М., 1990; Бердяев НА. Философия свободного духа. М., 1994; Лосский Н. О. Избранное. М., 1991.

В. Л. Курабцев

ПНИН Иван Петрович (1773, Москва- 17(29).09.1805, Петербург) – философ, просветитель. Учился в Благородном пансионе при Московском ун-те, где получил знания иностранных языков и философии, затем в Артиллерийском кадетском корпусе в Петербурге. Служил в армии с 1789 по 1797 г., по выходе в отставку основал (вместе с Бестужевым) "Санкт-Петербургский журнал". В 1801 г. произошло его знакомство с Радищевым, к-рого он считал одним из лучших людей своего времени. Тогда же умер его отец князь Н. В. Репнин. С намерением защитить свои права незаконнорожденного в 1802 г. П. представил

царю труд "Вопль невинности, отвергаемой законом", где отмечал ущемление прав людей, обличал своеволие помещиков, беззаконие. По своему обличительному пафосу он был сходен с "Путешествием из Петербурга в Москву" Радищева и смог появиться в печати лишь в 1889 г. В 1802 г. П. был избран действительным членом Вольного об-ва любителей словесности, наук и художеств, в 1805 г. стал его президентом. Расцвет творческой активности П. пришелся на ранние годы царствования Александра I, когда он выпустил осн. свои произв. – оды "Бог", "Человек", "Опыт о просвещении относительно к России" (1804, был конфискован по распоряжению правительства). Мировоззрение П. формировалось под влиянием фр. просветителей, произв. к-рых он публиковал в различных изданиях (мн. из них запрещались цензурой), а также носителей антропологического начала в рус. философии – Сковороды и Радищева. В оде "Человек" (Журнал российской словесности, 1805. № 1) П. писал: "Природы лучшее созданье… / Ты краше всех существ других. / Что я с тобою ни равняю, / Твои дары лишь отличаю…/Я человека петь готов,/Природы лучшее созданье… / Ты царь земли, ты царь вселенной,/Хотя ничто в сравненье с ней; / Хотя ты прах один возженный, / Но мыслию велик своей! / Едва ты только в мир явился, / И мир мгновенно покорился". Человека П. воспринимал как покорителя природы и в то же время как героического гражданина, обличающего зло и неправду. В 1802 г. П. написал стихи на смерть Радищева – "пламенника ума" и "друга людей", к-рый их "к счастью вел путем свободы" (опубл. в 1859 г.). Сын последнего, Н. А. Радищев, в стихах "На смерть И. П. Пнина" отметил его заслуги: одна из главных – попрание предрассудков и прославление ума. Гражданские мотивы пронизывают философское и поэтическое творчество П., повлиявшее на декабристов. П. выступал за освобождение крестьян от личной зависимости, но оставался сторонником конституционной монархии, ориентированной на просвещение всех сословий, воспитание гражданских добродетелей, обеспечение свободы человеческого разума и личности. При этом в "Опыте о просвещении" он помещает настоящий гимн собственности, предпочитая ее (в сочетании с принципом личной безопасности) равенству: "Собственность! Священное право! Душа общежития! Источник законов, мать изобилия и удовольствий! Где ты уважаема, где ты неприкосновенна, та только благословенна страна, там только спокоен и благополучен гражданин! Но бежишь ты от звука цепей! Ты чуждаешься невольников. Права твои не могут существовать ни в рабстве, ни в безначалии, ты обретаешь их только в царстве законов". Считая неправомерным ущемление прав личности, П. в то же время отвергал принцип равенства, как "исчадие раздоров". В понимании Бога и оценке религии П. стоял на позициях деизма. В оде "Бог" он, выражая свои взгляды на творческую природу человека и защищая его от произвола, не останавливался перед мотивами богоборчества: "Повсюду слышу лишь стенанье! / Народы ропщут на творца. / Доколе будешь злодеянье / взводить на трон под сень венца?" В этике П. ориентировался на утилитаризм и индивидуализм в духе И. Бентама, хотя его славословия человеку иногда носят риторический и деиндивидуализированный характер. В конце жизни П., как и Радищев, разуверился в возможностях просвещенчески ориентированного законодательства, на к-рое он уповал раньше под влиянием либерального начала царствования Александра I.

С о ч.: Соч. М., 1934.

Л и т.: Кизеветтер А. А. Из истории русского либерализма. Иван Петрович Пнин // Кизеветтер А. А. Исторические очерки. М., 1912; Орлов В. Н. Русские просветители 1790-годов. 2-е изд. М., 1953.

И. Е. Задорожнюк

ПОБЕДОНОСЦЕВ Константин Петрович (21.05(2.06). 1827 Москва – 10(23).03.1907, Петербург) – социолог, правовед, политический деятель, публицист. Сын проф. словес ности Московского ун-та, внук священника. Получ; образование в училище правоведения, по окончании к-рого в 1846 г. поступил на службу в московские департаменты Сената. С 1860 по 1865 г. вел преподавательскую и научную деятельность в Московском ун-те по кафедре гражданского права. В это же время являлся преподавателем законоведения великих князей, в т. ч. и будущего им ператора Александра III. В 1865 г. – член консультации министерства юстиции, с 1872 г. – Государственного совета. С 1880 по 1905 г. – обер-прокурор Синода, оказывал значительное влияние на политическую и духовную жизнь государства. Являлся автором Манифеста от 29 апреля 1881 г. об укреплении самодержавия. Учредил "Священ ную дружину", ставившую себе целью бороться с р люционным движением. В религиозных вопросах отстаи вал господствующее положение православия, недопус тимость равноправия церквей в России, выступал против отделения

церкви от государства. Особое внимание уделял распространению церковно-приходских школ. Значительная часть литературного наследия П., глуб(убежденного государственника-охранителя, посвящена критике нигилизма и либерализма, обличению безверия интеллигенции, что связано, по его мнению, с влиянием отвлеченного рационализма Запада, породившего "дикое варварство и анархию в Европе". Коренным роком западноевропейской мысли П. считал веру в "исконное совершенство человеческой природы", способствующую формированию людей "в чрезмерных ожиданиях, происходящих от чрезмерного самолюбия и чрезмерно, искусственно образовавшихся потребностей" (Московский сборник. М., 1896. С. 92). Из этой посылки выводились ложные, с его т. зр., догматы свободы, равенства, большинства голосов, права на восстание против власти и др. В действительности, утверждал он, человек, попадающий во власть своих природньи наклонностей, стремится ими злоупотребить, отрицая воздействие воспитывающего и направляющего начала Слепая вера в совершенство человеческой природы ведет, считал П., к росту авторитета парламентаризма и идеи народовластия. На первый взгляд, отмечал он, кажется разумным, чтобы сам народ выбирал своих правителей, на деле же парламентские идеалы оказываются "великой ложью нашего времени". "Ясность сознания доступна лишь немногим умам… а масса, как всегда и повсюду, состояла и состоит из толпы – "vulgus", и ее представления по необходимости будут "вульгарные" (Там же. С. 43). Реальная жизнь выворачивает наизнанку декларируемые демократией принципы. По теории народные представители должны иметь в виду лишь народное благо, на деле главным для них оказывается "преимущественно личное благо и друзей своих". По его мнению, парламентская система превращает голый материальный интерес в основу политического процесса. Подлинно нравственный, способный к бескорыстному служению человек, писал П., не пойдет воспевать себе хвалу на выборных собраниях, а будет бескорыстно служить на своем месте, в тесном кругу единомышленников. Пробным камнем, обнаруживающим неистинность и непрактичность парламентской формы правления, он считал национальную проблему. Именно демократия, по его мнению, превратила национализм в раздражающий и дестабилизирующий об-во фактор. "Каждое племя из своей местности высылает представителей – не государственной и народной идеи, но представителей племенных инстинктов, племенного раздражения, племенной ненависти – и к господствующему племени, и к другим племенам" (Там же. С. 47). Духу парламентаризма, паразитирующему на "неверном и случайном", превращающему жизнь в игру, где каждый стремится "успеть сорвать свой куш", П. противопоставлял силу традиции, вышедшей из самой жизни и освященной авторитетом истории; православную веру, стоящую выше всяких теоретических формул и выводов разума. Он считал, что простой народ, благодаря своему бессознательному чувству к истине, создает свою историю-легенду, "в которой он чует абсолютную глубокую истину". Как монархист он видел свой историософский идеал в медленном, постепенном эволюционном развитии об-ва, мирном органическом движении, не прерываемом никакими насильственными катаклизмами. Крепкая семья и патронирующая роль государства по отношению к больным, слабым и непредусмотрительным должны были выступать, с его т. зр., гарантом стабильности. Распространение образования, по П., не должно сводиться к механическому усвоению нек-рой суммы знания и формированию одной привычки логически мыслить, ибо "жизнь не должна попадать в рабство к отвлеченным формулам логического мышления". Его роль прежде всего воспитательная – приобщение к таким вечным ценностям, как Бог, Отечество, родители (семья). Все это, вместе взятое, образует в человеке совесть и дает ему нравственную силу для того, чтобы выдержать борьбу "с дурными внушениями и соблазнами мысли". Среди критиков П. были В. С. Соловьев, Толстой и др., неодобрительно расценивавшие его стремление решать большинство вопросов путем принуждения. Вместе с чем Достоевский, К. Н. Леонтьев и др. высказывали ему свое расположение. П. считал, что процесс демократизации в стране несет в себе опасность, способную стать гибельной для России как государственного, хозяйственного и культурного организма.

С о ч.: Исторические исследования и статьи. Спб., 1876; Победа, победившая мир. М., 1895; Вечная память. М., 1896;

Московский сборник. М., 1896; Великая ложь нашего времени. М., 1993.

Л и т.: Розанов В. В. К. П. Победоносцев // Розанов В. В. Собр. соч. <Т. 7>. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996; Гневушев М. Константин Петрович Победоносцев. Киев, 1907; Талъберг Н. Д. Муж верности и разума. Джорданвилль, 1958;ГусевВ. А. К. П. Победоносцев – русский консерватор-государственник // Социально-политический журнал. 1993. № 11–12; Полунов А. Ю. К. П. Победоносцев: Великая ложь нашего времени // Вопросы философии. 1993. № 5; К. П. Победоносцев: pro et contra. Спб.,

1996; Burnes R. F. Pobedonostsev. His Life and Thought. Bloomington; L., 1968.

Е. М. Амелина

ПОВАРНИН Сергей Иннокентьевич (11 (23). 09.1870, Брест-Литовск Гродненской губ. – 3. 03. 1952, Ленинград) – философ и логик, д-р философских наук, проф. Окончил историко-филологический ф-т Петербургского ун-та. Был оставлен при ун-те для подготовки к проф. званию. В 1916 г. защитил магистерскую диссертацию. Преподавал логику и историю философии. Работал в Ин-те усовершенствования врачей. С сентября 1944 г. стал читать курс логики на философском ф-те ЛГУ. В 40-е гг. философский ф-т ЛГУ присуждает П. степень д-ра философских наук по совокупности научных трудов без защиты диссертации, а в 1948 г. ВАК утверждает его в ученом звании проф. по кафедре философии (курс логики). Творческое наследие П. многообразно. Он оставил труды в области логики, психологии, философии, литературы. Наиболее основательны его работы по логике. П. занимался историей логики, разрабатывал общую теорию несиллогистических умозаключений. Исследовал суждения об отношениях. Разрабатывал практическую логику. Занимался приложениями логики к вопросам аргументации и ведения дискуссий. Кн. П. "Спор. О теории и практике спора" (1918) представляет собой наиболее значительное в отечественной литературе исследование методики ведения аргументации и дискуссии, проведенное с использованием понятий традиционной логики и включенное в контекст представлений об общих характеристиках развития познания и культуры. П. выделял различные типы споров (ради истины, ради убеждения, ради победы и др.), дал подробную классификацию типичных ошибок и уловок в споре (допустимых и недопустимых), рекомендации по ведению дискуссий. П. использовал популярный способ изложения, яркие примеры обсуждения проблем, характерных для интеллектуальной и политической жизни России первых десятилетий XX в. П. подчеркивал необходимость уважения человеческой личности, ее убеждений даже в ситуациях самых горячих столкновений различных мнений.

Соч.: Об "интуитивизме Н. О. Лосского". Спб., 1911; Логика: Общее учение о доказательстве. Пг., 1916; Логический задачник. Пг., 1916; Логика отношений: Ее сущность и значение. Пг., 1917; Введение в логику. Пг., 1917; У истоков живой религии. Пг, 1918; Введение в логику. Пг., 1921; Искусство спора. 2-е изд. Пг, 1923; О формальных законах мысли // Уч. зап. ЛГУ. Серия философских наук. 1947. Вып. 1.№ 100; Спор. О теории и практике спора // Вопросы философии. 1990. № 3.А. П. Алексеев

ПОГОДИН Михаил Петрович (11(23). 11.1800, Москва -8(20). 12.1875, Москва) – историк, публицист, писатель, общественный деятель, академик (с 1841). Род. в семье крепостного – домоправителя московского градоначальника графа И. П. Салтыкова, получившего "вольную" после смерти барина. Учился в 1-й Московской губернской гимназии, в числе лучших выпускников к-рой был принят в 1818 г. на словесное отделение философского ф-та Московского ун-та. После защиты магистерской диссертации "О происхождении Руси. Историко-критическое рассуждение М. Погодина" (1825) читал лекции по всеобщей истории в Московском ун-те (составил на основе этих лекций свои "Исторические афоризмы" (1836). В 1833 г. был избран ординарным проф. всеобщей истории. В 1836 г. занял кафедру рус. истории. В 1839 г. опубликовал диссертацию о летописи Нестора, удостоенную Демидовской премии Академии наук. П. отказывается от преподавания в ун-те в пользу "учено-литературной деятельности". Преемниками его стали Грановский (по кафедре всеобщей истории) и С. М. Соловьев (по кафедре рус. истории). Библиография его трудов включает сотни наименований. П. развивал оригинальную трактовку удельного периода и в целом всей истории России, считая ее бесконфликтной, коренным образом отличающейся от начатой "завоеванием" и движимой социальной борьбой истории Зап. Европы. Он одним из первых высказал мысль о принципиальном отличии России от Зап. Европы, о противоположности представляемых ими начал: "В России – любовь и единение, в Европе – вражда и рознь", доказывал, что "Запад нас не знает и не хочет знать". Свою роль в науке П. как историк связывал с защитой "исторического православия" и "русской своенародности" (т. е. самобытности рус. народа и его истории), полемизируя с Полевым, С. М. Соловьевым, Кавелиным, Костомаровым и др. оппонентами. Заметную роль играл он и в общественной жизни страны: был членом (1825–1875), секретарем (1836–1845), председателем (1875) Об-ва истории и древностей российских при Московском ун-те (его коллекция

древностей ("Древлехранилище") не имела аналогов); членом (1824–1875), председателем (1860–1866) Об-ва любителей российской словесности; одним из организаторов и председателем (1861) Московского славянского благотворительного комитета; гласным Московской думы; почетным членом рус. и иностранных научных об-в; почетным д-ром философии Карлова ун-та в Праге. П. встречался с Ф. Шеллингом (1835), Ф. Гизо (1838), Ф. Ша-тобрианом (1842), установил тесные связи с учеными-славистами П. Шафариком, Ф. Палацким, В. Ганкой и др. В России круг близких П. людей включалШевырева, Пушкина, Гоголя, Тютчева, И. С. и К. С. Аксаковых и др. Как историк и публицист П. сотрудничал во мн. периодических изданиях различного направления, сам издавал журн. "Московский вестник" (1827–1830), "Москвитянин" (1841–1856), газ. "Русский" (1867–1868). Затрагивая в публицистике широкий круг вопросов, особое внимание он уделял пропаганде славянского единства и народного просвещения. Для политического и культурного сближения России с др. славянскими народами П. предлагал целый ряд мер, в т. ч. военных, но главным считал введение единого славянского литературного языка. В невежестве П. видел самого опасного врага России и ратовал за народное просвещение. Был сторонником официальной народности. Рассуждая о нигилизме и нигилистах, он отмечал, что "недоучившихся студентов", т. е. невежд, забывших Бога и "собирающихся строить новое общество… на крови и в грязи", нужно не наказывать, а убеждать и учить (Простая речь о мудреных вещах. М., 1873). Своим творчеством, исходящим из убеждения "в великом предназначении русского народа не только в политическом смысле, но и в человеческом", уверенности "в величайших дарах духовных, коими наделен русский человек", осуждавшим "безусловное поклонение Западу" и развивавшимся в русле "православно-русского", близкого славянофильству направления общественной мысли, П. стремился способствовать охранению, по его словам, "русского политического согласия, как сложилось оно жизнью, историей".

С о ч.: Соч.: В 5 т. М., 1872–1876; Борьба не на живот, ана смерть, с новыми историческими ересями. М., 1874; Г. Гедеонов и его система о происхождении варягов и Руси. Спб., 1864; Древняя русская история, до монгольского ига.: В 3 т. М, 1871–1872 (2-е изд. – В 2 т. М., 1999); Исследования, замечания и лекции о русской истории: В 7 т. М., 1846–1857; Исторические афоризмы. М., 1836; Николай Михайлович Карамзин, по его сочинениям, письмам и отзывам современников: Материалы для биографии с примечаниями и объяснениями: В 2 ч. М, 1866; Нестор, историческо-критическое рассуждение о начале русских летописей. М., 1839; Норманнский период русской истории. М., 1859; Польский вопрос: Собрание рассуждений, записок и замечаний. 1831–1867. М., 1867; Собр. статей, писем и речей по поводу славянского вопроса. М., 1878.

Лит.: Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина: В 22 т. Спб., 1888–1910; Бестужев-Рюмин К. Н. Михаил Петрович Погодин // Биографии и характеристики. Летописцы России, М., 1997. С. 195–214; Дурновцев В. И., Бачинин А. Н. Разъяснять явления русской жизни из нее самой: Михаил Петрович Погодин // Историки России XVIII – нач. XX в. М., 1996; Павленко Н. И. Михаил Погодин. М., 2003; Плеханов Li. М. П. Погодин и борьба классов // Соч.: В 24 т. М.; Л., 1926, Т. 23; Умбрашко К. Б. М. П. Погодин: Человек. Историк. Публицист. М., 1999; Ширинянц А. А. Михаил Петрович Погодин // Вестник Московского ун-та. Серия 12: Политические науки. 2001, № 3. А. А. Ширинящ

ПОДОЛИНСКИЙ Сергей Андреевич (19(31).07.1850 -30.06(12.07). 1891) – экономист, представитель рус. космизма. В работе "Труд человека и его отношение к распределению энергии" (1880) выдвинул концепцию труда как фактора негэнтропии. Рассматривая энергетические процессы на планете Земля с т. зр. динамики рассеяния-сбережения – увеличения энергии, П. указывал на то, что живые существа, начиная с растений, обладают способностью накапливать энергию, получаемую ими от Солнца, и претворять ее в новые, высшие формы энергии. Своей высшей точки этот процесс достигает в труде ч&човет и домашних животных. Их труд, представляя собой проявление "общей мировой энергии", имеет своим результатом "увеличение количества превратимой энергии на земной поверхности", создавая необходимую разницу потенциалов между процессами концентрации и потери энергии. Такое представление о труде, по мысли П., налагает особую, планетарную, ответственность на человека. Между тем его труд подчас служит не только умножению, но и расхищению энергии, когда к естественному ее рассеянию в природе присоединяется рассеяние, вызванное неразумными и недальновидными действиями людей. К такому расхищению относятся войны, производство предметов роскоши, непроизводительное потребление энергии и, наконец,

снижение народонаселения. Выступая против теории Мальтуса, П. указывал, что при уменьшении темпов роста населения снижается и рост накопляемой энергии, ибо она слагается из энергийного бюджета каждого живущего на земле человека. "Только общество со стремлением к быстрому накоплению энергии может быстро идти вперед", поэтому попытки ограничить народонаселение прямо служат возрастанию энтропии. Представления П. о жизни как определяющем факторе роста энергетического баланса Земли, о труде человека и животных как силе, служащей увеличению энергии, превращению ее низших форм в высшие, предвосхищают идеи Умова об антиэнтропийной сущности жизни, биосферные и ноосферные идеи В. И. Вернадского.

Соч.: Труд человека и его отношение к распределению энергии. М., 1991.

Лит.: Чесноков В. С. Сергей Александрович Подолинский. М., 2001.

А.Г. Гачева

ПОЗИТИВИЗМ (от лат. positivus – положительный) – одно из наиболее распространенных в России XIX–XX вв. направлений европейской философии. П. стал известен рус. мысли уже в 30-40-х гг. XIX в. в связи с опубликованием 6-томного "Курса позитивной философии" О. Конта (1830–1842). Почву для восприятия "Курса", тяготевшего к универсализму, широкому охвату мн. проблем, от физики и математики до социологии и философии истории, подготовило более раннее увлечение рус. интеллигенции гегелевским энциклопедизмом. Одна из первых оценок П. принадлежит Белинскому, в 30-е гг. прошедшему через увлечение гегельянством. В письме к Боткину от 17.02.1847 г. он дал следующий отзыв о О. Конте: "Этот человек – замечательное явление, как реакция теологическому вмешательству в науку, и реакция энергическая, беспокойная и тревожная" (Поли. собр. соч. М., 1956. Т. 12. С. 329). Определенный интерес к П. проявляли петрашевцы, изучавшие соч. Конта: "Наследники сильно возбужденной умственной деятельности сороковых годов, они прямо из немецкой философии шли в фалангу Фурье, в последователи Конта" (Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 10. С. 344). Петрашевец Майков был одним из первых слушателей домашних лекций Конта. Ряд суждений о П., его философии и социологии Майков высказал в работе "Общественные науки в России" (1845). Здесь он впервые в рус. литературе упомянул имя Конта и призвал к созданию "единой общественной науки", способной возвыситься над фр. "безверием XVIII века" и "спекулятивным воображением" немцев. По его мнению, новая концепция знания должна синтезировать в одно целое промышленность, науку, искусство и религию как "формы общественной деятельности". Во 2-й пол. XIX в. влияние П. достигает своего апогея, широкую известность приобретают труды Дж. Льюиса, Г. Спенсера, Дж. С. Милля, Э. Литтре, И. Тэна, Г. Т. Бокля и др. По определению В. С. Соловьева, влияние П. приобрело характер "идолопоклонства". Антипозитивистская магистерская диссертация Соловьева "Кризис западной философии" была защищена в 1874 г. в Петербургском ун-те – цитадели российского П. В специальном приложении к ней, посвященном Конту, содержалось опровержение претензии П. "быть всеобщим мировоззрением", тогда как он "сводится к известной системе частных эмпирических наук безо всякого универсального значения". Защита стала важным академическим и общественным событием. Неофициальными оппонентами выступали известные сторонники П. – Де-Роберти и Лесевич. Специальную брошюру, направленную против диссертации, выпустил Кавелин (Априорная философия, или Положительная наука? (По поводу диссертации г. В. Соловьева). Спб., 1875). Одобрительные отзывы последовали от Страхова, Толстого, А. С. Суворина. Впоследствии Соловьев пересмотрел и дополнил свои ранние суждения о П. В докладе "Идея человечества у Августа Конта", прочитанном 7.03.1898 г. по случаю 100-летней годовщины фр. философа, он дал высокую оценку его "положительной религии". Интерес к П. проявляли и в светских, и в религиозно ориентированных философских кругах. Наряду с Чернышевским, Серно-Соловьевичем, Антоновичем, Шелгуновым, Лавровым, Ткачевым идеи П. использовались Данилевским, Гротом, Троицким и др. Критически отзывались о П. Юркевич, Гогоцкий, Новицкий, Кудрявцев-Платонов, Никанор (Бровкович). Представители духовно-академической философии, как правило, не видели принципиальных различий между П. и философским материализмом. Сторонники последнего, в свою очередь, критиковали П. за чрезмерный эмпиризм и социальный реформизм (Герцен, Огарев, Чернышевский, Писарев, М. А. Бакунин). Другие считали, что после освобождения П. от определенного налета теологизма и спекулятивности он сам по себе может выступать как разновидность реалистического миропонимания (Танеев, Филиппов, И. И. Мечников). Т. наз. "второй П."

связан в России с теоретической деятельностью Лесевича, Грота, Оболенского, Де-Роберти (ср. с деятельностью Ш. Ренувье, А. Пуанкаре во Франции; В. Ф. Оствальда и Й. Петцольда в Германии; Р. Авенариуса в Швейцарии, Э. Маха в Австрии). Эта фаза в развитии П. характеризуется тенденцией к синтезу различных направлений его: физического, физиологического, химического, правового, исторического и др. В оппозицию "второму П." становились такие рус. ученые, как А. Г. Столетов, Умов, к-рые наряду с М. А. Корню и Л. Больцманом отвергли отрицание Оствальдом и его рус. последователями (Н. Шишкин, А. Бачинский, А. Щукарев и др.) объективной реальности микромира. К концу XIX в. П. стал одним из ведущих направлений университетской и академической философии. На рус. язык был переведен главный труд Конта под названием "Курс положительной философии" (Т. 1–2. 1899–1900), изданы работы мн. представителей П. на Западе, а также его рус. последователей – Ковалевского, Петражицкого, Сорокина, Кареева и др. Идеи П. развивал Лесевич в своих многочисленных соч.: "Очерк развития идеи прогресса" (1868), "Позитивизм после Конта" (1869), "Новейшая литература позитивизма" (1870) и др. Понимая П. как "верхний этаж философского мироразумения", Лесевич отождествлял науку и философию, используя термин "научная философия". Как отметил Зеньковский, "по существу, философия у него растворяется в научном мировоззрении". Предметом этой философии, считал Лесевич, становится "действительность в теснейшем смысле этого слова, т. е. та часть Вселенной или Космоса, которая в какой-либо мере может во времени и пространстве подлежать нашему наблюдению и опыту" (Собр. соч. М., 1915. Т. 1.С. 56). Испытав значительное влияние со стороны Лаврова и Михайловского, Лесевич разрабатывал проблематику субъективного метода в социологии. Идейно он был также близок к Вырубову, издававшему в Париже с 1867 г. совместно с Литтре журн. "Позитивная философия". "Реалистическое" истолкование Лесевичем П. с кон. 70-х гг. сменяется постепенно "субъективистским": "Опыт критического исследования основоначал позитивной философии" (1877), "Этюды и очерки" (1886), "Что такое научная философия" (1891). Уже после смерти Лесевича вышла его кн. "Эмпириокритицизм как единственно-научная точка зрения" (1909). В работе Ленина "Материализм и эмпириокритицизм" он был назван "первым и крупнейшим русским эмпириокритиком". Позитивистско-народнические установки разделял также Оболенский, перу к-рого принадлежат работы "Личность и прогресс" (1880), "Свобода воли" (1883), "Изложение и критика идей неомарксизма" (1899) и др. Их автор эволюционировал от увлечения "первым позитивизмом" до собственной философской системы, возникшей на основе критики взглядов Конта под влиянием Спенсера, Петцольда, Маха и Авенариуса. В ст. "Основные ошибки современного материализма и позитивизма" (Русское богатство. 1890. № 1–3) Оболенский высказал концепцию т. наз. "панфилософии" ("всефилософии") – синтеза критической, научной и умозрительной философии, основанной на соединении "чистого опыта" и достоверно познаваемых "перемен" в природе и общественной жизни. Наряду с Лесевичем и Оболенским идею "чистого опыта", идущую от Авенариуса, разрабатывал также физик Шишкин, истолковывавший физику и механику в духе витализма и "физиологического идеализма". Одной из наиболее влиятельных и распространенных в России форм социологического П. стала психологическая школа (Петражицкий, Кареев, Хвостов, Сорокин и др.). Хвостов указывал, напр., что в "историческом процессе главную роль играет психическая сторона, как в отдельных личностях, так и во взаимодействии их" (Теория исторического процесса. 1910. С. 26). Сорокин утверждал, что социологическая теория неизбежно опирается на "психологическую точку зрения" (Основные проблемы социологии П. Л. Лаврова // П. Л. Лавров. Пг., 1922. С. 287). К психологической школе примыкали также психиатры и криминалисты (Д. А. Дриль, А. П. Лихачев, Е. Н. Тарнавский, В.Ф. Чиж, А. А. Токар-ский, Н. Н. Баженов и др.). Ее становлению способствовали идеи "психологии народов" (М. Лацарус, В. Вундт, Г. Штейнталь), основанные, в свою очередь, на положениях В. Гумбольдта и И. Ф. Гербарта, а также взглядах И. Тэ-на, Т. Рибо, Г. Зиммеля, Г. Тарда, Ч. Ломброзо и др. В развитии психологической школы в рус. П. большую роль сыграли труды П. Ф. Лилиенфельда, Михайловского, Кабли-ца, Ковалевского, Грота – руководителя Московского психологического общества и редактора журн. "Вопросы философии и психологии". Последний высказал мысль о необходимости перестройки всей социальной науки на психологическом основании. Философия, по Гроту, должна "стремиться примирить мысль и чувство, науку и религию" (О направлении и задачах моей философии. М… 1886. С. 14–15). Ковалевский, разрабатывавший историко-сравнительный метод и "генетическую теорию" в социальных науках, опирался в основном на первых позитивистов, что не мешало ему искать контакты с марксизмом и дарвинизмом. Широкую известность в России и за рубежом получили его исследования по истории семьи и брака, культуре первобытного об-ва, социальной статистике и др. С психологической школой

Ковалевского сближало подчеркивание огромного значения психического фактора, творческого потенциала личности в создании государства, права, религии, искусства (см.: Социология. Спб., 1910. Т. 2. С. 215). О широте распространения идей П. в России свидетельствует также их применение к области "философии техники", своеобразной отрасли знания, разработанной Энгельмейером. В советское время П. стал едва ли не единственной разновидностью немарксистской философии, более или менее свободно распространявшейся в книгах, журналах, переводах с иностранных языков. Этому способствовала поначалу увлеченность П. ряда известных теоретиков большевизма (Луначарский, Богданов и др.). Философские дискуссии в 20-нач. 30-х гг. также в значительной степени проходили под воздействием духа П. (см. "Диалектики" и "механисты").

Лит.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1,ч. 2; Т. 2, ч. 2; Асмус В. Ф. Огюст Конт//Вестник АН СССР. 1957. № 9; Сафронов Б. Г. Ковалевский как социолог. М., 1960; Социологическая мысль в России. М., \91 %\Шкури-новП. С. Позитивизм в России XIX в. М., 1980; Алексеев В. А., Маслин М. А. Русская социальная философия конца XIX- начала XX века: психологическая школа. М., 1992; Позитивизме России. Спб., 1997; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 307-311.

/7. С. Шкуринов, Н. Г. Самсонова

ПОЛЕВОЙ Николай Алексеевич (22.06(3.07). 1796, Иркутск-22.02(6.03). 1846, Петербург) – историк, публицист и издатель. Был вольнослушателем Московского ун-та. Участник кружка любомудров. Издатель одного из лучших в истории рус. публицистики журн. "Московский телеграф" (1825-1834), где сотрудничали Пушкин, И. С. Тургенев, А. А. Бестужев-Марлинский, П. А. Вяземский и др. Признавая "здоровое начало" в гегелевской философии, к-рое он видел в идее диалектического (противоречивого) развития, П. одновременно подвергал сомнению формальную схему гегелевской логики. Он призывал опираться на "опыт и анализ в науках", ценил теоретическое мышление. П. - автор "Истории русского народа" (в 6 т.), к-рую он противопоставлял "Истории государства Российского" Карамзина. Философско-историческая концепция П. эклектична. Он стремился извлечь все рациональное из соч. нем. историков, примыкавших к романтической школе (Б. Нибур), рус. историографии (Татищев, Щербатов) и трудов фр. историков эпохи Реставрации (О. Тьерри, Ф. Гизо). П. видел в европейской историографии три типа философско-исторического изображения: поэтическое или мифологическое (в древн. мире), героическое (в Средние века) и нравственное, или морализаторское (в Новое время). Они имели свое оправдание, но не дали полного и глубокого представления ни об истории отдельных народов, ни об истории человечества в целом. Необходим, считал он, иной метод изображения исторических событий. Они должны быть освещены светом идей века Разума, Просвещения. "Историк, – писал П., - напитанный духом философии, согретый огнем поэзии, принимаясь за скрижали истории, должен отделить себя от своего века, своего народа, самого себя. Его обязанность – истина". Частные цели и пристрастия должны быть решительно отметены, ибо историк изображает жизнь прошлого, выделяя существенное, определяющее в жизни народа. П. был принципиальным противником государственной школы в рус. историографии. Он был убежден, что ее представители (Карамзин, Д. Н. Бантыш-Каменский и др.), подыгрывая официальной т. зр., внесли немало искажающего в изображение рус. истории. Они пишут об истории России так, будто в ней не было ничего, кроме деяний верхов. Это – "история Государей, а не государства, не народа". С др. стороны, скептическая школа (М. Т. Каченовский, И. Ф. Эверс и др.), взывая к проверке документальной основы рус. истории, впадала в исторический нигилизм вплоть до отрицания достоверного, бесспорно установленного. Движущая сила истории, по мнению П., дух народа. Он и должен быть, во всех его опосредованиях, предметом исторического изучения.

С о ч.: История русского народа: В 6 т. Спб., 1829-1833.

Лит.: Белинский В. Г. Николай Алексеевич Полевой // Собр. соч.: В 9 т. М., 1982. Т. 8; История философии в СССР. М, 1968. Т. 2. С. 246-248; Соболев П. В. Очерки русской эстетики первой половины XIX века. Л., 1975. Т. 2. С. 4-80.

В. А. Малинин

ПОЛИФОНИЯ (от греч. polys – многочисленный, phone – звук, голос) – понятие музыковедения, означающее вид многоголосия в музыке, основанный на гармоническом равноправии голосов. Переосмыслено М. М. Бахтиным ("Проблемы творчества Достоевского", 1929), придавшим ему более широкое философско-эстетическое значение, характеризующее не только стиль литературного романа, но и метод познания, концепцию мира и человека, способ отношений между людьми, мировоззрениями и культурами. П. берется в тесном единстве с др. близкими понятиями – "диалог", "контрапункт", "полемика", "дискуссия", "спор" и т. д. Концепция полифонического диа-логизма Бахтина покоится прежде всего на его философии человека, согласно к-рой сама жизнь человека, его сознание и отношения с др. имеют диалогическую природу. В основе человеческого, по Бахтину, лежит межчеловеческое, интерсубъективное и интериндивидуальное.

Два человеческих существа составляют минимум жизни и бытия. Бахтин рассматривает человека в качестве неповторимой индивидуальности и личности, подлинная жизнь к-рой доступна только диалогическому проникновению в нее. Что касается полифонического романа, то главную его особенность составляет "множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, подлинная полифония полноценных голосов", чем он принципиально отличается от традиционного, монологического романа, в к-ром безраздельно господствует единый мир авторского сознания. В полифоническом романе устанавливаются совершенно новые отношения между автором и созданными им героями: то, что раньше делал автор, теперь делает герой, освещая себя самого со всех возможных сторон. Здесь автор говорит не о герое, а с героем, давая ему возможность ответить и возразить, отказываясь от монопольного права на окончательное осмысление и завершение. Сознание автора при этом активно, но эта активность направлена на углубление чужой мысли, на раскрытие всего заложенного в ней смысла. Бахтин остается верным диалогическому подходу при рассмотрении стиля, истины, др. проблем. Его не устраивает известное определение стиля, согласно к-рому стиль – это человек. В соответствии с концепцией диалогизма для понимания стиля нужно по меньшей мере два человека. Поскольку мир полифонического романа не является единым, а представляет собой множество миров равноправных сознаний, постольку этот роман многостилен или даже бесстилен, ибо в нем народная частушка может сочетаться с шиллеровским дифирамбом. Вслед за Достоевским Бахтин выступает против истины в теоретическом смысле, истины-формулы, истины-положения, взятой вне живой жизни. У него истина экзистенциальна, она наделена личностным и индивидуальным измерением. Он не отвергает понятие единой истины, однако считает, что из него вовсе не вытекает необходимость одного и единого сознания, оно вполне допускает множественность сознаний и точек зрения. Вместе с тем Бахтин не становится на позиции релятивизма, когда каждый сам себе судья и все правы, что равносильно тому, что никто не прав. Единая истина, или "истина в себе", существует, она представляет собой горизонт, к к-рому движутся участники диалога, причем никто из них не может претендовать на законченную, завершенную и тем более абсолютную истину. Спор не рождает, но приближает к единой истине. Даже согласие, отмечает Бахтин, сохраняет свой диалогический характер, никогда не приводит к слиянию голосов и правд в единую безличную правду. В своей концепции гуманитарного знания в целом Бахтин также исходит из принципа П. Он считает, что методами познания гуманитарных наук являются не столько анализ и объяснение, сколько интерпретация и понимание, принимающие форму диалога личностей. При изучении текста исследователь или критик всегда должны видеть его автора, воспринимая последнего как субъекта и- вступая с ним в диалогические отношения. Принцип П. и диалога Бахтин распространяет на отношения между культурами. Полемизируя со сторонниками культурного релятивизма, к-рые в контактах культур усматривают угрозу для сохранения их самобытности, он подчеркивает, что при диалогической встрече культур "они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет свое единство и открытую целостность, но они взаимно обогащаются". Концепция П. Бахтина стала значительным вкладом в разработку совр. методологии гуманитарного знания, оказала большое влияние на развитие всего комплекса гуманитарных наук.

Л и т.: Проблемы поэтики Достоевского. М, 1972; Вопросы литературы и эстетики. М., 1975; Эстетика словесного творчества. М, 1979.

Д. А. Силичев

ПОЛНОГЛАСИЕ – понятие историософии А. С. Хомякова. Основу славянской культуры, по Хомякову, следует искать в особом почитании слова. Это особая

культура словесности, основанная на образе мысли как "святыне мысли" и "святыне слова". Данные положения изложены им в работе "Исследование истины исторических идей" (более известном, как "Семирамида"), к-рой философ посвятил последние 20 лет своей жизни. С его т. зр., главная особенность славянской культуры в том, что она филологична, обладает ярко выраженным словесным характером; славянин – это человек, владеющий словом, но словом особого рода – художественным, поэтически-эмоциональным, сердечным (схожие характеристики можно встретить в работах мн. мыслителей – Сковороды, Юркевича, В. С. Соловьева, Вышеславцева и др.). Внешним выражением, грамматическим осуществлением художественной философемы является П. - оригинальная и отличительная черта славянских наречий. И это качество не заимствовано ни от кого: "Ни от финнов, которых мягкие диалекты не имеют с ними ничего общего, ни от турок, которых жесткое и гортанное произношение не имеет ничего музыкального или певучего, ни от эллинов, которых язык, исполненный чудной прелести и разнообразия, далеко не представляет, даже у дориян, такого соединения металлического звона и полноты, основанной на преобладании гласных а но… Русский же язык принял много слов от финнов и татар, как лошадь или собака, тундра и проч., но он сохранил неприкосновенным, неизменным свой характер полнозвучности и величия, который свидетельствует об его далекой восточной колыбели и которым особенно отличалось древнеболгарское наречие, самое восточное из всех нам известных наречий славянских" (Соч. М., 1994. Т. 1.С. 43–44). Особого разбора, по его мнению, заслуживает слово "азбука". Уже первый взгляд на названия славянских букв обличает опыт "младенчествующей" мнемоники. Трудно, пишет он, составить полное сказание из всей азбуки: мн. буквы переменили свои имена, мн. переставлены, мн. введены позднейшим временем. Однако здесь Хомяков формулирует интересную мысль об акрофоническом характере рус. азбуки. Он считал, что имена букв составляли связные речения с поучительным смыслом. "Для этого достаточно вспомнить а, б, в, г, д, е, ж, з или р, с, т (аз буквы ведаю, глаголю; добро есть жити (на) земле; рцы слово твердо и пр.)". Впрочем, для Хомякова состав полного речения, изобретенного для облегчения учащихся грамоте, не доказывает еще, что первые названия букв были издревле таковыми, какими они являются теперь, или употреблялись в том смысле, в к-ром мы их теперь употребляем. Восстанавливая древнеславянское и тем самым общеславянское слово на основе древнерус. и рус. языка, как наиболее, по его мнению, показательного, он указывает на то, каким язык не был и каким он не может быть по своей сути. Хомяков утверждал, что язык – это живой организм, это деятельность, а значение – в его употреблении. Диалектике жизни соответствует живой язык, при условии, что он выражает человеческую волю, человеческое действие в виде глагола. А слова – субъекты, сущности, отражающие сущее в жизни, суть – существительные. Философ указывает на родство славянского языка с санскритом. И это сходство содержится не в корнях слов, а в самих словах, точнее, в их развитии, в том самом П., к-рое выражает живой характер языка как организма. Особое место концепция слова Хомякова занимает в его представлениях о религии и культуре различных наций, более того – о природе появления на мировой арене тех или иных наций вообще. В соответствии со своими взглядами на язык, письменность, народ как живой организм в его становлении и развитии и на полногласное слово он осуждает расизм, любую национальную и религиозную нетерпимость, утверждая, что нет чистых рас, чистых религий. В трактовке П. Хомяков исходит из универсального понимания культуры и ее национальных особенностей.

Л и т.: Шамшурин А. В., Шамшурин В. И. Концепция слова А. С. Хомякова // Человек. 2004. № 2.

А. В. Шамшурин, В. И. Шамшурин

ПОЛОВИНКИН Сергей Михайлович (14.04. 1935, ст. Лосиноостровская Московской обл.) – историк рус. философии; кандидат философских наук, доцент. Окончил механико-математический ф-т МГУ (1959) и аспирантуру кафедры философии естественных факультетов МГУ (1965). Кандидатская диссертация – "Значение точных наук для обоснования философского знания (до Канта)" (1974). Работал на кафедре философии МФТИ (1965–1984); с 1984 г. – доцент кафедры отечественной философии философского ф-та РГТУ. Разрабатываемые П. темы: рус. религиозная философия (Флоренский, Булгаков, Е. Н. Трубецкой, Новоселов, история Московской философ-ско-математической школы, евразийство, история имес-лавия в России и др. Принимал участие в издании Собр. соч. Флоренского, а также соч. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, Новоселова и др. Автор многих трудов по истории рус. философии. "

С о ч.: П. А. Флоренский: Логос против хаоса. М., 1989; Московская философско-математическая школа. // Общественные науки в СССР. Серия 3. Философия. 1991; № 2; Путь к храму // Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество. М, 1992; Московская Духовная Академия от Февраля к Октябрю 1917 г, Начала. 1993. № 4; Психо-аритмо-механик (философские черты портрета П. А. Некрасова) // Вопросы естествознания и техники. 1994. № 2; Евразийство и русская эмиграция // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М., 1995; "…К будущему цельному мировоззрению" // П. А. Флоренский: pro et contra. Спб., 1996; Московский авва // Переписка свящ. Павла Флоренского и М. А. Новоселова. Томск, 1998; А. Ф. Лосев и имяс-лавцы Кавказа // Лосевские чтения: Образ мира – структура и целое // Логос. 1999. № 3; Русская религиозная философия // Православная энциклопедия. М., 2000. Всё (опыт философской апологетики). М., 2004; Имяславие. Антология. М., 2002; На изломе веков//Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). М., 2005; Ревностная дружба // П. А. Флоренский: pro et contra. Спб., 2001; В. С. Соловьев и русское неолейбницианство // Вопросы философии. 2002. № 2; Теодицеи Лейбница и о. Павла Флоренского // Энтелехия. Кострома, 2002. № 4; Философия как очень строгая, но неточная наука у Гуссерля // Философская мысль. Уфа, 2002. № 1–2; П. А. Флоренский и религиозно-философские кружки и общества в Москве // Незавершенная энтеле-хийность: о. Павел Флоренский, Василий Розанов в современной рефлексии. Сб. статей. Кострома, 2003; Поездка Флоренского в Нижний Новгород (1928 г.) // Энтелехия, Кострома, 2003, № 6; Иерархический персонализм Н. О. Лосского // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2004. № 3; 2006. № 1(15); Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьёва в Москве: основные вехи истории (1905–1918) // Философские науки. 2005. № 12; Антиплатонизм Льва Шестова и анафема на Иоанна Итала // Там же. 2006. № 8.

М. А. Маслин

ПОЛТОРАЦКИЙ Николай Петрович (16.02.1921, Константинополь – 14.10.1990, Ленинград) – философ, литературовед, публицист. Род. в семье рус. эмигрантов. Окончил рус. гимназию в Софии и там же начал занятия в ун-те. В 40-х гг. окончил Высшую школу теологии и философии в Регенсбурге (ФРГ). В 1954 г. в Сорбоннском ун-те защитил диссертацию "Философия истории России у Н. А. Бердяева". С 1955 г. жил в США. Преподавал рус. язык в военной школе в Монтрее (Калифорния), занимался советологией в Бруклинском колледже (Нью-Йорк). В 1958–1967 гг. преподавал в Мичиганском ун-те (Ист-Лансинг), где получил звание проф. С 1967 г. – проф. и заведующий кафедрой славянских языков и литератур Питтсбургского ун-та. Скончался в Ленинграде во время своего первого приезда в Россию. П. начал печататься в Софии в 1942 г., постепенно выходя за рамки политического антисоветизма своих первых статей и углубляясь в проблематику рус. национально-политической мысли, литературы и философии. Редактор кн. "На темы русские и общие. Сб. статей и материалов в честь проф. Н. С. Тимашева" (1965), "Русская литература в эмиграции" (1972), "Русская религиозно-философская мысль XX века" (1975), автор мн. статей в газ. "Русская мысль" (Париж), "Новое русское слово" (Нью-Йорк) и др., в журн. "Вестник русского студенческого христианского движения" (РСХД), "Возрождение", "Опыты", "Мосты", а также в справочных изданиях по рус. истории. Осн. интересы П. сосредоточены на истории рус. общественной мысли и ее совр. значении. Главным событием современности он считал Октябрьскую революцию 1917 г. и победу в ней "большевизма-коммунизма и марксизма-ленинизма". Все сферы жизни (религия, церковь, государство, национальная жизнь, культура) испытали на себе воздействие революции, и для преодоления его П. считал необходимыми "далеко идущие меры", не исключающие военного насилия (этим объяснима "пораженческая" позиция П. во время войны Советского Союза против нем. фашизма, его участие в антикоммунистических организациях). Необходимость и моральную оправданность борьбы с коммунизмом П. обосновывал с помощью мировоззренческих и идеологических установок И. А. Ильина и П. Б. Струве. Рассматривая содержание рус. мысли под углом идейно-жизненного интереса, П. избирательно относился к предмету своих исследований. Философская и научная мысль приобретала для него значение, когда она, с одной стороны, сочеталась с мыслью религиозной, а с другой – с мыслью политической, социологической, литературной. Особое значение в этом единстве П. придает мысли волевой, т. е. выражающей активное отношение к действительности. П. принимал сложившееся в рус. зарубежной историографии (Зеньковский, Н. О. Лосский, Бердяев и др.) представление об отечественной философии как прежде всего религиозной. Гарантией ее истинности и

актуальности является лежащее в ее основании православие как особое восприятие христианства, придающее первостепенное значение свободе духа. Именно потому обращение к рус. мысли позволяет разрешать жгучие проблемы современности. В статье "Русская религиозная философия" (1960) он перечисляет 10 таких проблем – от экологических до политических (см.: Вопросы философии. 1992. № 2. С. 133–134). Наряду с положительным содержанием рус. религиозная философия – явление единственное в своем роде, созданное трудами ряда поколений светских мыслителей, – обладает и отрицательными чертами. Ими являются бескопромиссный максимализм и утопизм позитивных построений, что объясняется "беспочвенностью" и "отщепенством" ее отдельных авторов, отсутствием привычки к положительному государственному и культурному строительству. В нач. XX в. эти недостатки были усугублены сознательным противостоянием историческому христианству. По П., в наибольшей степени эти недостатки воплотились в творчестве Бердяева, одушевленного "интеллигентским пафосом бунта против действительности". Хотя П. высоко ценил апологию свободы у Бердяева, тем не менее к его творчеству в целом относился скорее отрицательно. Идея свободы при отталкивании от мира и исторического опыта церкви вырождается, считал он, в "метафизическое барство, эсхатологический анархизм и романтический нигилизм". При последовательном рассмотрении этой идеи Бердяев, по его мнению, приходит к мистицизму, в к-ром обнаруживается "неорганическое всесмесительство" (Я. Бёме, Ф. Ницше, М. Штирнер и др.), а не следование опыту православной святоотеческой традиции. П. полагал также, что для проповедника свободы, каким предстал Бердяев в общественном мнении, его "коммунизанство" и "совети-занство" недопустимы. Противоположным Бердяеву полюсом рус. мысли П. считал творчество Ильина и Струве, к-рых он рассматривает как выразителей либерального консерватизма, "одинаково любивших начало свободы и начало власти и правового порядка, творческой инициативы и исторической преемственности". Для него Ильин предстает прежде всего идеологом просвещенной монархии, религиозно и национально возрожденной России, автором кн. "О сопротивлении злу силою", т. е. активным борцом с коммунизмом и советской властью. По тем же причинам П. привлекало творчество Струве (см.: Иван Александрович Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение: Сб. статей. Tenafly, N. Y., 1989; П. Б. Струве как политический мыслитель. Лондон (Канада), 1981).

Соч.: Бердяев и Россия (Философия истории России у Н. А. Бердяева). Нью-Йорк, 1967; И. А. Ильин и полемика вокруг его идеи о сопротивлении злу силой. Лондон (Канада), 1975; Монархия и республика в восприятии И. А. Ильина. Нью-Йорк, 1979; Россия и революция. Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX века: Сб. статей. Нью-Йорк, 1988.

А. А. Ермичев

ПОЛЯКОВ Александр Прокофьевич (19.01.1933, Москва) – книгоиздатель, историк рус. философии. Окончил философский ф-т МГУ (1956) и аспирантуру по кафедре философии МОПИ им. Н.К. Крупской (1960). В 1958–1971 гг. работал редактором, зав. философской редакцией Политиздата; в 1971–1974 гг. – в отделе пропаганды ЦК КПСС, с 1974 по 1977 г. – нач. управления общественно-политической и научно-технической литературы ВААП. С 1978 г. – главный редактор, с 1986 по 2004 г. – директор Политиздата (с 1992 – издательство "Республика"), с 2004 г. – главный редактор. Организатор и участник издания книжных серий, внесших заметный вклад в развитие отечественной философской культуры: "Над чем работают, о чем спорят философы", "Философская библиотечка для юношества", "Библиотека этической мысли", "Мыслители XX века", "Прошлое и настоящее". В составе трех последних серий (издано более 70 т.) вышли в свет в нашей стране ранее не издававшиеся (или выходившие в нач. XX в.) работы таких выдающихся представителей рус. мысли, как Бердяев, Богданов, Булгаков, Вышеславцев, Зеньковский, И. А. Ильин, Кропоткин, К. Н. Леонтьев, Н. О. Лосский, П. Б. Струве и др. Один из организаторов выпуска первого Собр. соч. В. В. Розанова в 30 т., Собр. соч. А. Белого, Д. С. Мережковского, трудов совр. философов России: Афанасьева, Гайденко, Ю. Н. Давыдова, Гусейнова, Зиновьева, Ильенкова, И. С. Кона, А. Н. Леонтьева, Лосева, Митрохина, Фролова и др., словарей по философии, социологии, этике, эстетике, религии и атеизму, энциклопедий по искусству. Область научных интересов П. - рус. философия и культура. Опубликовал большое число статей о рус. мыслителях в "Философской энциклопедии" (в 5 т., 1960–1970), "Философском энциклопедическом словаре" (1983, 1989), "Философском словаре" (под ред. И. Т. Фролова. 7-е изд. – М., 2001), в словарях "Эстетика" (1989), "Русская

философия" (М., 1995), энциклопедии "Русская философия" (2007). Участвовал в организации и работе редкол. колл. трудов: "История русской философии" (М., 2001; 2007), "Русская философия. Энциклопедия" (2007). Один из авторов кн. "Ленин как философ" (М., 1969).

Ю. Н. Солодухин

"ПОМОРСКИЕ ОТВЕТЫ" – одна из наиболее важных богословских книг старообрядческой беспоповской церкви, содержащая ее апологию, догматическое и каноническое обоснование ее учения. Авторами кн. являются А. и С.Денисовы и Т. Петров (написана в 1723 г.). "П. о." являются наиболее удачным, стройным и полным изложением осн. воззрений старообрядчества и его богословских расхождений с новообрядной церковью. Непосредственной причиной написания "П. о." были 106 вопросов, поставленных миссионером иеромонахом Неофитом перед староверами Выгорецких скитов. Осн. внимание Неофит уделил вопросам конкретного характера, стремясь обосновать "древность" и "истинность" вновь вводимых установлений и дискредитировать древ-нерус. традицию. В ряде случаев он пытался спровоцировать староверов на высказывания, к-рые могли бы быть истолкованы как хула на царя и власти: православен ли царь, если он придерживается нового обряда, и т. п. Вручив обитателям скитов свои вопросы, Неофит потребовал дать на них письменные ответы, назначив весьма жесткий срок. Несмотря на это, авторы "П. о." не ограничиваются короткими ответами – мн. из "ответов" представляют собой целые трактаты, разделенные на главы или разделы. Осн. объектом критики становится главный тезис реформаторов, утверждавших, что они возвращают церковь к тому состоянию, в к-ром она пребывала в древности, устраняя возникшие от рус. невежества и злого умысла еретиков искажения. Первый ряд доказательств в "П. о." – аргументы церковно-археоло-гические: приводится длинный перечень материальных свидетельств, выстроенных в непрерывную цепь от крещения Руси до никоновской реформы и показывающих, что мнимоеретические "нововводства" содержались на Руси с момента принятия христианства. Еще один хронологический перечень содержит сведения обо всех ересях со времени крещения Руси, к-рые имелись в хронографах и летописях. Среди них нигде нет упоминания о вымышленных еретиках, на к-рых ссылаются реформаторы. Наконец, принципиально новым для богословской и светской науки того времени методом доказательства стала палеографическая критика подложных документов, обнародованных реформаторами: "Деяния на еретика Мартина мниха" и "Феогностова требника". Первый из них выдавался за подлинный памятник XII в. – деяние собора, якобы состоявшегося в 1157 или 1160 г. и осудившего еретика монаха Мартина, а второй за собственноручно написанный в XIV в. митрополитом Фе-огностом и также содержавший подтверждения позиции реформаторов. Документы были сфабрикованы достаточно неумело, не учитывали изменения в манере письма и языке, происшедшие за несколько веков. В "П. о." фальшивки подвергаются комплексному историческому и археографическому анализу, сопоставляются разные их списки. В результате обнаруживаются хронологические неувязки, ряд филологических, грамматических особенностей, появившихся в значительно более позднее время, несомненные признаки подделки. Автором этого анализа был А. Денисов, к-рого заслуженно признают первым рус. палеографом. "П. о." воздерживаются от осуждения или вообще какого-то обсуждении новообрядной церкви. Отчасти это связано с особенностью цели создания книги – ответа представителю официальной власти. "П. о." не столько обличают новшества, сколько защищают древность и истинность рус, церковной традиции и право следовать ей, не присоединяясь к новообрядной церкви. Среди важнейших мировоззренческих, богословско-философских идей в "П. о." излагается учение об истинно православной вере как главном признаке церкви, имеющем большее значение, чем внешняя формальность; о "восполнении" верой отсутствующей материальной стороны церковных таинств в вынужденных обстоятельствах, о допустимости многообразия форм выражения церковной истины и богослужебного устава. "П. о." разделяют принятые, проверенные и одобренные церковной традицией истины и установления, не подлежащие научно-критической проверке, и новшества, для к-рых подобная проверка необходима. Безрелигиозной, светской мудрости противопоставляется действие Божьей благодати, могущей удержать и неученых, но праведных людей от впадения в еретические ошибки. Бессилие же внецерковной мудрости обнаруживается в том, что множество мудрецов и философов в своих учениях противоречат друг другу и не могут прийти к общим согласным воззрениям, к принимаемой всеми истине. "П. о." были поданы иеромонаху Неофиту за подписями выборных представителей Выгорецких скитов, среди к-рых не упоминались подлинные авторы. Неофит не смог противопоставить "П. о." достойных возражений, и его миссия потерпела неудачу. Краткая история об этой полемике излагается в послесловии к книге.

"П. о." распространялись староверами в виде рукописных книг, а в нач. XX в. было выпущено несколько печатных изданий. См. также Старообрядчество.

Л и т.: Поморские ответы. М., 1911; Johannes Chrysostomos. Die Pomorskie Otvety als Denkmal der Anschauung der russichen Altglaubigen der I Viertel des XVIII Jahrhundert (Orientalia Christiana, 148). Roma, 1959.

М. О. Шахов

ПОПОВ Павел Сергеевич (9(21). 08. 1892, д. Ивановская Московской губ. -31. 01. 1964, Москва) – философ, автор работ по логике и ее истории, проф. Закончил историко-филологический ф-т Московского ун-та по кафедре философии (1915). Ученик Лопатина. С 1912 г. П. посещал психологический семинарий Челпанова, участвовал в заседаниях Московского Психологического общества. Был оставлен при ун-те для подготовки к профессорскому званию с правом преподавания философской пропедевтики, психологии и истории философии. Защитил магистерскую диссертацию "Современный интуитивизм в его теоретико-познавательном обосновании как путь метафизического знания". В 1919 г. командирован в Нижегородский ун-тет, где был избран проф. философии и читал курсы логики (пропедевтический и основной), истории новой философии, вел семинарий по Фихте. По инициативе Бердяева П. вошел в состав президиума Вольной Академии духовной культуры. В 1921–1923 гг. был научным сотрудником Ин-та научной философии при ФОНе МГУ. В 1923 г. избирается действительным членом ГАХН по сектору философии. В 1926 г. стал зав. кабинетом по изучению совр. художественной терминологии при ГАХН, целью к-рого была подготовка и издание многотомной "Энциклопедии художественных наук". Написал ряд статей для "Словаря художественных терминов ГАХН" (Адекватное, Активность, Ассоциация, Бессознательное, Вдохновение, Вкус, Волюнтаризм, Воля, Воплощение, Действие искусства, Душа, Дух, Иллюзия, Иррациональное в искусстве, Интенсивность, Искреннее, Творчество и др.). В 1925–1930 гг. П. читал лекции по логике и психологии художественного творчества при Высших литературно-художественных курсах Союза писателей СССР. В 1925 г. познакомился со своей будущей женой А. И. Толстой-Хольмберг (1888–1954), внучкой Толстого. Значительное место в жизни П. занимала дружба с писателем М. А. Булгаковым. Ему принадлежит первая биография Булгакова, написанная в 1940 г., но опубликованная впервые спустя полвека. В 1930–1931 гг. П. дважды арестовывали, за последним арестом последовала высылка из Москвы. В 1932 г. ему разрешили вернуться в столицу. Он опубликовал ряд литературоведческих работ, посвященных Толстому, Лермонтову, Пушкину, Чехову, Тургеневу. П. - переводчик соч. Аристотеля, Гегеля, Шеллинга, Дидро. С 1943 г. П. читал лекции на философском ф-те МГУ, где работал до конца жизни; в 1947–1949 гг. заведовал кафедрой логики. П. был ведущим специалистом по истории логических идей в России, исследователем формирования логических понятий в рус. философской культуре. По завещанию П. его богатая личная библиотека была передана философскому ф-ту МГУ.

С о ч.: Суждение. М., 1957; История логики нового времени. М, 1960; Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения (в соавт). М., 1974; Развитие логических идей в эпоху Возрождения (в соавт). М., 1983; "Когда я вскоре буду умирать…": Переписка М. А. Булгакова с П. С. Поповым (1928–1940) / Сост. В. В. Гудкова. М., 2003.

Л и т.: Булгаков М. А. Дневники. Письма. 1914–1940. М., 1997; Гудкова В. В. Павел Сергеевич Попов: Личность и судьба // Искусствознание. М., 1998. № 1. С. 330–340; Чубарое И. М. История подготовки Словаря художественной терминологии ГАХН (1923–1929 гг.) // Словарь художественных терминов ГАХН. 1923–1929 гг. М., 2005.

А. И. Семёнова

ПОПОВСКИЙ Николай Никитич (ок. 1730, Москва -13(24).02.1760, Москва) – философ, переводчик. Род. в семье священника, обучался в Московской Славяно-греко-латинской академии, откуда в числе десяти лучших учеников в 1748 г. был отобран В. К. Тредиаковским для дальнейшего обучения в Петербургском академическом унте. Особенные успехи проявил в изучении философских наук, в 1753 г. получил звание магистра и после открытия Московского ун-та был назначен ректором университетской гимназии. В день торжественного открытия Московского ун-та 26 апреля 1755 г. П. прочел на

лат. языке речь "О содержании, важности и круге философии", к-рой он начал свой курс лекций по философии. В этом же году она на рус. языке была издана Ломоносовым в "Ежемесячных сочинениях". Осн. тезисом речи было утверждение, что "нет такой мысли, кою бы по-русски изъяснить было бы невозможно". В 1756 г. П. был избран проф. элоквенции (красноречия), после чего обратился к одному из основателей Московского ун-та – графу И. И. Шувалову с дидактическим соч. "Письмо о пользе наук и о воспитании во оных юношества". Особую известность П. приобрел как переводчик с древн. и европейских языков: "Письмо Горация Флакка о стихотворстве к Пизонам" (1753), "Мысли о воспитании" Дж. Локка (в 2 ч., 1759–1760), "Опыт о человеке" А. Попа (1757). Ряд речей П. не были опубликованы и не сохранились: "Речь о несправедливом презрении нравоучительной философии, особливо у древних философов, прежде Сократа бывших" (1753), "Речь о преизяществе красноречия" (1756), "Речь о преимуществе монархии пред аристократией и демократией" (1758). В своих лекциях и соч. П. постоянно подчеркивал всеобщий характер философии уже в силу одного того, что от нее зависят все формы познания, она "мать всех наук и художеств". Особенно озабочен он был определением предмета философии. Таковым, по его мнению, были главные законы всей Вселенной, благодаря к-рым самые сокровенные от простого понятия вещи в ясном виде показываются, самые отдаленные от очей наших действия натуры во всей своей подробности усматриваются и все, "что ни есть на земле и под землею", рассматривается как части чудного и великолепного храма, включающего Вселенную, земную природу и человека. Важной проблемой для П. была забота о формировании философской терминологии в России, в к-рой ввиду огромных земельных пространств нашему любопытству могут открыться "многообразные натуры действия". Если римляне могли заимствовать философскую терминологию у греков, то русские, считал он, вполне могут делать подобные заимствования и у греков, и у римлян, и у др. философски развитых народов. Важной характеристикой философствования П. была попытка "сращения" философских понятий, усвоенных им в Славяно-греко-латинской академии, с комплексом естественно-научных представлений западноевропейской науки.

С о ч.: Речь, говоренная в начатии философских лекций при Московском университете гимназии ректором Николаем Поповским; К портрету М. В. Ломоносова // Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т. 1; О пользе наук и о воспитании во оных юношества; О воспитании детей // Антология педагогической мысли в России XVIII в. М., 1985.

Лит.: Шевырев С. П. Биографический словарь профессоров и преподавателей императорского Московского ун-та. М., 1855. Ч. 2.

А. И. Абрамов

ПОПУГАЕВ Василий Васильевич (1778/1779, Петербург – ок. 1816, Тверь) – просветитель, публицист и общественный деятель. Сын художника, учился в гимназии Академии наук. Энциклопедические познания П. (он знал 5 языков, был знаком с основами естественных наук того времени, философии, лингвистики и юриспруденции) определили привлечение его к работе сначала в цензурном ведомстве, а с 1802 г. в Комиссии по составлению новых законов. В 1801 г. П. познакомился с Радищевым и проникся его идеями о высоком назначении человека и о необходимости освобождения крестьян. Изучал работы фр. просветителей и переводил их на рус. язык, писал художественные произв. в духе сентиментализма. В 1801 г. по его инициативе было учреждено Об-во любителей изящного, ставшее позже Вольным об-вом любителей словесности, наук и художеств. В своих публицистических произв. выступал против абсолютизма и порабощения человека человеком, опираясь на идеи переводимых им зап. просветителей. Социальным идеалом П. была древн. Спарта, а его вольнодумные гражданские взгляды выражались в речах "О политическом просвещении", "О публичном общественном воспитании и влиянии оного на политическое просвещение". В посвященной Александру I рукописи "О благополучии народных дел" П. выдвинул закон соотношения добра и зла: "Когда род человеческий приближается к точке совершенства, количество добра увеличивается, зла – уменьшается; отдаляется – обратно". В связи с этим необходимы и механизмы, обеспечивающие приоритет добра; они проявляются в форме закона и конституции: "Конституция одушевляет закон; закон поддерживает конституцию". Следуя Радищеву и Пнину, П. утверждал, формальное равенство всех перед законом, высокое гражданское назначение человека. П. придавал большое значение воспитанию, причем общественное

воспитание предпочитал домашнему, на первое место ставил изучение законов и истории, к-рую следует преподавать "в философском духе и с нравственной целью", ибо "всякому гражданину необходимо знать отношения и обязанности, связывающие его с обществом". В работах П. своеобразно интерпретируются идеи общественного договора и положения о естественных правах, неявно осуждается крепостничество, прославляется просвещение народов. Отход в 1811 г. от активной деятельности в Об-ве любителей словесности, наук и художеств, связанный с неприятием монархически настроенными чле- I нами радикальных идей последнего его трактата "О благоденствии народных обществ" (написан в 1805, ано- | нимно опубликован в 1807), означал и прекращение творчества П.

С о ч.: Русские просветители. Собр. произв.: В 2 т. М., 1966. Т. 1. С. 271–356.

Лит.: Орлов В. П. Русские просветители 1790-1800-х годов. 2-е изд. М., 1953.

И. Е. Задорожнюк

ПОРЕЦКИЙ Платон Сергеевич (3(15). юл 846, Елизаветград Херсонской губ. – 10(23).08.1907, с. Жоведь Чернигов- I ской губ.) – логик, естествоиспытатель, публицист. В 1870 г. I закончил физико-математический ф-т Харьковского ун- | та. В 1876 г. назначен астрономом-наблюдателем Казанского ун-та, получил степень доктора астрономии и звание приват-доцента сферической тригонометрии. Несколько лет был редактором казанской газ. "Телеграф". На основе работы "О способах решения логических равенств и об обратном способе математической логики" (Собрание протоколов заседаний секции физико-математических наук при Казанском университете. Казань, 1884. Т.2.С. 161–330) впервые в России читал в Казанском ун-те лекции по алгебре логики. Исходил из различения "количественных форм", изучаемых алгеброй, и "качественных форм", исследуемых логикой. П. усматривал и сходство (до определенных пределов) обеих наук, к-рое объясняет возможность модификаций и приспособления алгебраических приемов к логике. Результаты своих

исследований П. представил в написанных на фр. яз. работах "Семь основных законов теории логических равенств" (Poretzky P. S. Sept lois fondamentales de la theorie des egalites logiques //' Известия физико-математического общества при Казанском университете. Сер. 2. Т. 8. № 2–4. Казань, 1898–1899), "Некоторые дополнительные законы теории логических равенств" и "Теория логических неравенств" (Quelques lois ulterienres de la theorie des egalites logiques//Там же. Сер. 2. Т. 10. № 1–3. Казань, 1900; Т. 11. № 1–3. Казань, 1900–1901; Theorie des non-egalites logiques // Там же. Т. 14. Казань, 1904). П. насчитывал семь осн. законов теории логических равенств: 1) форма посылок; 2) замещения системы посылок одной посылкой; 3) разложения посылок на элементы; 4) исключения терминов из посылок; 5) умозаключений или следствий; 6) сложных оснований; 7) корней. Все эти законы являются усовершенствованием и обобщением алгебро-логических приемов Дж. Буля, У. С. Джевонса и Э. Шредера. Идеи П. повлияли на проблематику и исследования в области традиционной и символической логики в России и на Западе. Так, фр. логик Л. Кутюра считал методы П. кульминационным пунктом в развитии алгебры логики в нач. XX в. Велико значение трудов П. также для проблематики и исследований в области традиционной логики в России.

Л и т.: Дубяго Д. И. П. С. Порепкий (некролог) // Известия физико-математического общества при Казанском университете. Сер. 2. 1908. № 1. С. 3–7; Слешинский И. В. Памяти Порецкого // Вестник опытной физики и элементарной математики. Одесса, 1909. № 487. С. 145–148; Стяжкин Н. И., Стоков В. Д. Краткий очерк истории общей и математической логики в России. М, 1962. С. 41–66.

А. В. Иванов, Н. И. Стяжкин

ПОСОШКОВ Иван Тихонович (1652, с. Покровское Московской губ. – 1 (12).02.1726, Петербург) – социальный мыслитель-самоучка, экономист. Род. в семье зажиточного крестьянина-ремесленника. Был обучен грамоте, различным ремеслам: монетному, пушкарному и строительному делу, вел в Новгороде широкую предпринимательскую деятельность. В 1697 г. имел личную аудиенцию у

Петра I, стал членом его "Ученой дружины", сторонником проводимых им преобразований. Перу П. принадлежит ряд "доношений", проектов и трудов социально-экономического и религиозно-этического характера: "О денежном деле" (1699–1700), "О ратном поведении" (1700–1701), "Первая записка Стефану Яворскому" (1708), "Вторая и третья записки" (1708–1710), второе "поношение" царю "О новоначинающихся деньгах" (1708). В 1708 г. им написано соч. "Зерцало сиречь изъявление очевидное" против раскольников и лютеран, в 1719 г. окончен трактат "Завещание отеческое к сыну", в 1724 г. завершен главный труд – "Книга о скудости и богатстве".

В августе 1725 г. П. за антидворянские политические убеждения, выраженные в этой книге, был арестован и заключён в Петропавловскую крепость, где и скончался. Проекты экономических и административных преобразований, выдвигаемые П., расходились с идеями дворянских идеологов "просвещенного абсолютизма". В своих экономических и социальных взглядах он исходил из того, что "не то царственное богатство, еже в царской казне лежащия казны много… но то самое царское богатство, еже бы весь народ по мерностям своим богат был самым и домовыми внутренними своими богатствами" (Книга о скудости и богатстве. С. 13–14). Производство и торговлю П. считал жизненным нервом государства, защищал интересы отечественной индустрии, с горечью отмечал, что огромные богатства России мало исследованы и плохо используются. Большую роль в стране, по его мнению, должно играть купечество, без к-рого никакое "царство состояти не может". П. рассчитывал при помощи государства достигнуть гражданского мира, экономического преуспевания и "общего блага". Все сословия должны "служить" "царскому интересу" с целью приносить общегосударственную пользу, царь же, со своей стороны, заботясь об "общем благе" – поддерживать все сословия, лишь тогда наступят новые порядки: и богатые, и бедные будут жить между собой в мире. П. выступал за смягчение крепостного права и "упорядочение" его государством. Его идеал – благоустроенная и просвещенная деревня. Все беды России он видел в потере духовности, в церковном "веротворческом" разладе, в гражданском, "поселянском" (крестьянском), воинском, судейском, купеческом, всеобщем "порочном состоянии". Средствами улучшения жизни П. считал распространение грамотности среди населения, благонравие, благоверие. В этой связи он высоко ставил роль церковнослужителей в об-ве: "Священство – столп и утверждение всему человеческому спасению". Идеи П. направлены на обоснование идеала гражданина – "достойного человека", сознающего свой гражданский долг, а также таких социальных порядков, при к-рых существуют уважение к личности, нетерпимость к праздности и роскоши. Ему была свойственна вера в то, что разумные указы устранят "неисправы" в государстве, утвердят "прямую правду" и водрузят "любовь и беспечное житие народное". П. защищал прогрессивную идею равенства всех перед законом. Для выработки осн. закона – "Судебной книги" – он рекомендовал создать "общесоветие" с участием представителей от крестьян. Политико-правовые взгляды об-ва представлялись ему как борьба добра со злом, правды с неправдой. Поэтому, предлагая проект реформы судопроизводства, П. соотносил правовые нормы с этическими постулатами православия. Для него характерны опора на народный здравый смысл и философско-богословскую традицию, берущую начало от отцов церкви (особенно Иоанна Дамаскина). В его взглядах прослеживаются элементы своеобразного демократизма и гуманизма, не отрицавшие догматов православия и принципов самодержавного правления.

Соч.: Книга о скудости и богатстве и другие сочинения. М., 1951; Зерцало очевидное. Казань, 1895–1900. Вып. 1–2; Завещание отеческое к сыну. Спб., 1893; Сборник писем к митрополиту Стефану Яворскому. Спб., 1900.

Лит.: Брикнер А. Иван Посошков. Спб., 1876; Царевский А. А. Иван Тихонович Посошков в истории русского прогресса. Спб., 1883; Он же. Посошков и его сочинения. Обзор сочинений Посошкова, изданных и неизданных со стороны их религиозного характера. М, 1883; Кафенгауз Б. Б. И. Т. Посошков: Жизнь и деятельность. 2-е изд. М.; Л., 1951; История философии в СССР. М., 1968. Т. 1. С. 298–301.

Т. Л. Мазуркевич

ПОТЕБНЯ Александр Афанасьевич (10(22).09.1835, с. Гавриловка Роменского у. Полтавской губ. – 29.11 (11.12). 1891, Харьков) – философ, культуролог, лингвист. В 1851 г. П. поступил в Харьковский ун-т на юридический ф-т, затем перевелся на историко-филологический ф-т, к-рый окончил в 1856 г. Сдал магистерский экзамен по славянской филологии и был оставлен при ун-те.

В 1862 г. был отправлен для стажировки за границу. Учился в Берлине, где брал уроки санскрита у А. Ф. Вебера. Во время поездок по славянским странам изучал чешский, словенский и сербохорватский яз. До защиты докторской диссертации ("Из записок по русской грамматике", ч. 1 и 2) П. был доцентом, потом – экстраординарным и ординарным проф. по кафедре рус. языка и словесности Харьковского ун-та. На формирование политических воззрений П. большое влияние оказала трагическая судьба его брата – Андрея Потебни – активного члена "Земли и воли", погибшего во время польского восстания 1863 г. Демократические симпатии П., к-рых он не скрывал, служили причиной настороженного отношения к нему со стороны официальных властей. Главный научный интерес П. лежал в сфере изучения соотношений языка и мышления. По П., "язык есть средство не выражать готовую мысль, а создавать ее", т. е. мысль может осуществляться лишь в стихии языка. Слово по своей структуре представляет собой единство членораздельного звука, внутренней формы слова и абстрактного значения. Внутренняя форма слова связана с наиболее близким его этимологическим значением и служит, в качестве представления, каналом связи между чувственным образом и абстрактным значением. Слово с его внутренней формой – это средство "перехода от образа предмета к понятию". Мн. мысли и идеи, высказанные П. в общей форме, легли в основу ряда совр. областей гуманитарного знания. П. был создателем или стоял у истоков рождения исторической грамматики, исторической диалектологии, семиотики, социолингвистики, этнопсихологии. Философско-лингвистический подход позволил ему увидеть в мифе, фольклоре, литературе различные знаково-символические системы, производные по отношению к языку. Так, миф, с т. зр. П., не существует вне слова. Решающее значение для возникновения мифов имела внутренняя форма слова, выступающая посредником между тем, что объясняется в мифе, и тем, что он объясняет. Миф есть акт "объяснения неизвестного (х) посредством совокупности прежде данных признаков, объединенных и доведенных до сознания словом или образом (а)". Большое значение для философских взглядов П. имеют категории "народ" и "народность". Отталкиваясь от идей В. Гумбольдта, П. считал народ творцом языка. Вместе с тем он подчеркивал, что именно язык, раз возникнув, обусловливает дальнейшее развитие культуры данного народа. По П., нигде так полно и ярко не проявляется дух народа, как в его традициях и фольклоре. Именно здесь создаются те ценности, к-рые затем питают профессиональное искусство и творчество. П. сам был неутомимым собирателем рус. и украинского фольклора, много сделал для доказательства единства базовых фольклорно-мифологических сюжетов двух славянских народов. Сформулированная им проблема "язык – нация" получила развитие в трудах Д. Н. Овсянико-Куликовского, Д. Н. Кудрявцева, Н. С. Трубецкого, Шпета. Исследования П. в области символики языка и художественного творчества привлекли в XX в. пристальное внимание теоретиков символизма. Многочисленные переклички с идеями П. содержатся в работах В. И. Иванова, А. Белого, Брюсова и др. символистов.

С о ч.: Из записок по теории словесности (Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое). Харьков, 1905; О некоторых символах в славянской народной поэзии. 2-е изд. Харьков, 1914; Из лекций по теории словесности. 3-е изд. Харьков, 1930; Из записок по русской грамматике. 3-е изд. М., 1958. Т. 1–2; Из записок по русской грамматике. 2-е изд. М., 1968. Т. 3; Эстетика и поэтика. М., 1976; Слово и миф. М., 1989.

Лит.: Белый А. Мысль и язык (философия языка А. А. Потебни) // Логос. 1910. Кн. 2; Он же. Магия слов // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 13\-142;Булахов-скийЛ. А. А… А. Потебня. Киев, 1952; Пресняков О. П. Поэтика познания и творчества: Теория словесности А. Потебни. М., 1980.

А. В. Иванов

ПОЧВЕННИЧЕСТВО – литературно-общественное и философское направление 60-х гг. XIX в., представителей к-рого объединяли определенные идейно-философские концепции, взгляды на социальное устройство об-ва, науку, искусство, политику. Генетически П. восходило к направлению "молодой редакции" журн. "Москвитянин" (1850–1856), осн. его принципы были сформулированы на страницах журн. "Время" (1861–1863) и "Эпоха" (1864–1865). Во взглядах главных представителей П. (Григорьев, братья М. М. и Ф. М. Достоевские, Страхов) основополагающей была идея о "национальной почве" как основе и форме социального и духовного развития России. "Русское общество должно соединиться с народной почвой и принять в себя народный элемент", – писал Достоевский. В философском плане П. было консервативной

формой философского романтизма. Григорьев сам называл себя "последним романтиком", большое влияние фр. романтизма (В. Гюго) испытал Достоевский. Три исходные, специфические для романтизма посылки – индивидуум, нация и универсум получили в П. своеобразное развитие, Центр философских размышлений был смещен в сторону "национальной почвы", нация осмыслялась как исходный принцип философствования. При этом шеллин-гианство Григорьева, гегельянство Страхова хотя и соприкасались с кругом почвеннических идей, оформляя их в виде теории "органической критики" у первого или "рационального естествознания" у второго, но по отношению к П. были чем-то внешним. Осн. идеи П. сложились в полемике с журн. "Современник" Чернышевского и "Русское слово" Писарева по вопросам революции, прогресса и искусства. Достоевскому и Григорьеву была очень близка романтическая идея о превосходстве искусства над наукой. Они полагали, что наука аналитична, тогда как искусство синтетично и потому полнее угадывает потребности эпохи и дух народа. Для неакадемического образно-художественного философствования Достоевского было характерно сопряжение философии и искусства, "Философию не надо полагать простой математической задачей, где неизвестное природа… Поэт в порыве вдохновения разгадывает Бога, следовательно, исполняет назначение философии, – следовательно, поэтический восторг есть восторг философии… Следовательно, философия есть тоже поэзия, только высший градус ее". Профессиональный философ Страхов в "Письмах о философии" выразил свое отношение к философии строже: "Философия не есть верование, чаяние или мнение, а понятие и наука о Божественном" (Вопросы философии и психологии. 1902. Кн. 1(16). С. 790). В философском трактате "Мир как целое. Черты из науки о природе" Страхов развил идеи антропологии П. в духе христианского персонализма. В человеке заключены величайшая загадка и величайшее чудо мироздания. Человек занимает центральное место по всем направлениям связей, соединяющих мир в одно целое. Мир, как организм, есть иерархия составляющих его частей – отношение между ними включено в общую гармонию целого, в к-ром нет ничего лишнего и бесполезного. Религиозно-христианская ориентированность философских построений была одной из важнейших черт П. Напр., Достоевский, чуткий к социальной жизни своей эпохи, предпринял попытку построения религиозно-социальной утопии, воплощенной в рае Христа. "Вся история, как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели" (Достоевский Ф. М. Поли, собр. соч.: В 30 т. Л., 1980. Т. 20. С. 172). Религиозное чувство смирения, самоотречение, стремление к царству Божьему сочетались у представителей П. с идеей об особой миссии рус. народа, призванного спасти человечество. В письме к М. П. Погодину от 26 августа 1859 г. Григорьев писал: "Под православием разумею я сам для себя просто известное, стихийно-историческое начало, кото-I рому суждено еще жить и дать новые формы жизни, искусства… на почве славянства, и преимущественно вели-I корусского славянства, с широтою его нравственного захвата – должно обосновать мир" (Григорьев А. Воспо-1 минания. Л., 1980. С. 301). П. претендовало на создание 1 "нейтральной" идейной платформы: с одной стороны, реформаторские требования отмены крепостного права ("кошмарного прошлого"), с другой – неприятие строя буржуазной демократии ("чумы буржуазной"). На основе "нейтральной" идеологической позиции П. стремилось объединить все общественные течения вокруг идеи о самобытном пути России. Идейное родство П. со славянофилами не мешало признанию целого ряда заслуг и за зап. культурой. Обличение "гнилого Запада" – его буржуазности и бездуховности, тлетворности его революционных, социалистических и материалистических идей сочеталось в П. с высокой оценкой "европейской культуры". Социологическая концепция П. включала утопическую идею сближения западничества, славянофильства, "официальной народности" и православия. Высшей целью социального реформаторства П. была программа "постепенства и малых дел", призывающая к "слиянию" всего "просвещенного общества" с народом в традиционно устоявшиеся формы рус. быта – общину и \ земство. П. было постоянным объектом резкой критики 1 со стороны идеологов радикальных и революционно-I демократических слоев рус. об-ва. Западноевропейская

историография и совр. русистика часто обращаются к широкому кругу почвеннических идей, интерпретируя и характеризуя их как "истинную форму русского духа" и "русского национального самосознания".

Л и т.: Нечаев В. С. Журнал М. М. и Ф. М. Достоевских "Время", 1861–1863. М, 1972; Журавлева А. "Органическая критика" Аполлона Григорьева // Григорьев А. Эстетика и критика. М., 1980; Абрамов А. И. Почвенничество // История эстетической мысли. М., 1987. Т. 4.

А. И. Абрамов

ПРАВОВОЕ ГОСУДАРСТВО — политико-правовая концепция, генетически восходящая к западноевропейским доктринам естественного права и договорного происхождения государства, содержащая положения о связанности власти правом, правовой ответственности государства; развивалась в рамках рус. философии права. Естественно-правовые идеи в России начинают впервые использоваться в последней трети XVIII в. в среде либерального дворянства (А. Р. Воронцов, Е. Р. Дашкова, Голицын, П. И. и Н. И. Панины) и просветителей (Козельский, Н. Г. Курганов, Новиков, А. Я. Поленов, Третьяков, Д. И. Фонвизин), где поднимаются вопросы демократизации общественной и государственной жизни, защиты прав человека. Такой компонент естественно-правовой теории, как право народа на восстание, получает завершенность у Радищева. Научно-педагогическая деятельность рус. ученых-юристов (Десницкий, В. Т. Золотницкий, Куницын, Г. И. Солнцев, П. П. Лодий, В. С. Филимонов) в кон. XVIII — нач. XIX в. способствовала изучению и популяризации идей естественно-правовой философии. Так, Куницын, оказавший влияние на мн. декабристов, выступал за господство правовых начал в деятельности государства, допускал возможность расторжения или изменения заключенного между властителем и народом договора, отстаивал неотъемлемость прав человека. Движение декабристов, конституционные проекты Пестеля и Н. М. Муравьева стали одним из кульминационных пунктов в развитии естественного права в России. В либерально-консервативных воззрениях Сперанского отразилось стремление ввести отдельные зап. демократические институты, умеренно ограничив самодержавие правом. Дальнейшее развитие идей П. г. связано с оформлением в 40-50-х гг. XIX в. рус. либерализма в его западническом (Анненков, Бабст, И. В. Вернадский, Грановский, Кавелин, Чичерин, Редкий) и отчасти славянофильском (К. С. Аксаков, Киреевский, Самарин, Хомяков) вариантах. На формирование рус. либеральной философско-правовой мысли оказали влияние взгляды Герцена, отличавшиеся в целом общедемократической направленностью (требования народовластия и республиканской формы правления). Одним из истоков становления либерального правопонимания в России явилась философско-правовая концепция Чичерина, рассматривающая государство как духовный союз людей, основанный на метафизическом личностном начале. При этом верховная власть, олицетворяя высшее единство всех элементов об-ва, не вправе вмешиваться в дела др. социальных союзов (семья, гражданское об-во, церковь). Государство призвано охранять индивидуальную свободу как источник свободы об-ва в целом. Оно должно руководствоваться законом, к-рый, регулируя отношения власти и подвластных, объединяет общий интерес с личной свободой, нравственный закон с правом. Следовательно, государство, делает вывод Чичерин, является нравственным настолько, насколько оно управляется законом. В эволюции идей П. г. видную роль сыграла философия В. С. Соловьева. Хотя право и государство в системе его воззрений занимают подчиненное место, выступают средством осуществления идеала абсолютного добра, нравственная организация об-ва, считал он, обусловлена действием права, воплощаемого в государстве. Лишь сделав своим принципом идею права, об-во способно решать нравственные задачи. Формами мировоззрения, в рамках к-ро-го складывался правовой идеал либерализма, начиная с 80-х гг., стали юридический и социологический позитивизм. При этом представители социологического позитивизма (Ковалевский, С. А. Муромцев, Коркунов) в большей мере, чем сторонники догматической юриспруденции, были ориентированы на разработку принципов П. г. По Ковалевскому, право непосредственно вытекает из факта общественной солидарности, "замиренной среды", и потому обязательно для государства. В учении Муромцева возможность создания права помимо или даже вопреки государству обусловлена противопоставлением формальной юридической нормы живому правоотношению (реальному праву). Коркунов в своей психологической концепции власти отстаивал тезис о том, что власть базируется не на воле властвующего, а на сознании зависимости подвластного — истинном источнике как государства, так и права. Поэтому государство не может произвольно творить право, его законодательная деятельность ограничена запросами общественного правосознания. Близкой идеям Коркунова является философско-правовая теория Петражицкого, видевшего в государстве факт правовой, императивно-атрибутивной психики, к-рой свойственна потребность в силовом обеспечении исполнения долга и обязательств, а также в пресечении правонарушений. Отсюда гражданам принадлежит право использовать власть для охраны своих законных интересов. На рубеже XIX-XX вв., когда усиливается общественное движение в поддержку конституционных реформ, на смену правовому позитивизму приходит "возрожденное" естественное право. Используя идеи естественно-правовой философии, концепцию П. г. в той или иной мере разрабатывали такие рус. правоведы, философы и мыслители, как Бердяев,

Булгаков, Вышеславцев, В. М. Гессен, И. А. Ильин, Кистяковский, Котляревский, Новгородцев, И. А. Покровский, П. Б. Струве, Спекторский, Е. Н. и С. Н. Трубецкие, Франк и др. Согласно Новгородцеву, анализирующему идеи П. г. с позиций неокантианства, естественное право выступает своеобразным посредником между государством и нравственностью, устанавливающей нормы, одинаково обязательные для власти и подвластных. Государство призвано лишь юридически закрепить свободу личности, существующую как реальный факт и нравственное требование. По Кистяковскому, в конституционном государстве власть перестает быть фактическим господством людей, становясь господством правовых норм. Законность возможна только в государстве, где граждане, наделенные субъективными публичными правами, могут предъявлять к нему правовые притязания. Государству будущего (социально-справедливому государству) будет присуще соединение идеи права с социалистическими ценностями. Отличается своеобразием философско-правовая концепция Котляревского, полагавшего, что на протяжении всех эпох, в среде разных культур у подвластных всегда появляется духовный запрос на ограничение власти. Его источник коренится в "неисповедимой и трансцендентной воле Божества". В этом смысле П. г., осн. требованием к-рого выступает ограничение власти, есть лишь религиозно-культурная идея, недостижимый идеал, к к-рому стремится человеческий дух. Теория П. г. получает свое развитие в философии права И. А. Ильина, с т. зр. к-рого государство имеет единую и высшую цель — служить делу Божию на земле, используя для этого свою правовую организацию; оно есть правовой союз лиц, имеющий власть для поддержания права. Существование государства подчинено праву, его полномочия и обязанности носят правовой характер, и поэтому властные отношения становятся правоотношениями. Государство, выйдя за пределы права, не сможет поддерживать правопорядок и требовать от граждан повиновения праву. Естественно-правовая философия занимает немаловажное место в воззрениях Франка, рассматривающего государство как внешнее выражение свободного внутреннего, соборного единства об-ва. Государственная власть ограничена наличием самого гражданского об-ва, степенью его свободы. При этом ограничение власти относится не к задаче государства, состоящей в охране свободы, а к его средствам. Философско-религиозные учения Бердяева и Булгакова усматривают в государстве двойственность: с одной стороны, государство отражает греховность мира, с другой — борется с ней. Природа власти темна и в корне порочна; государство в любой его форме стремится перейти свои границы и стать "абсолютной монархией, абсолютной демократией, абсолютным коммунизмом". Поэтому человечество пытается преодолеть власть и прийти к боговластию. На этом пути П. г. есть ступень в движении от относительного к абсолютному, меньшее из зол, где права личности, связанные с "абсолютной правдой", находят определенную защиту. В рамках христианской этики и психоанализа исследует вопросы П. г. Вышеславцев. Власть и право, по его мнению, глубоко антиномичны. Во властных отношениях чужое "я" занимает место в сознании объекта власти, что ведет к потере последним своего "я", превращая его в орудие чужой воли. Право, напротив, есть взаимодействие свободных и равных лиц, не субординация, а координация. Тем не менее власть и право соединяются в законе, происходит сублимация власти, она становится правовой, законной. П. г., утверждает Вышеславцев, имеет своим компонентом автономную (общественное и личностное самоуправление) и гетерономную (власть) формы сознания, строится на христианских ценностях, идее индивидуальной и всеобщей свободы и солидарности. В годы советской власти теория П. г. рассматривалась как разновидность буржуазных теорий. Осн. положения данной концепции (разделение властей, верховенство права и закона, признание прав и свобод человека пределом государственной власти, а самого П. г. надклассовым органом, служащим интересам всего об-ва) объявлялись буржуазной пропагандой, призванной скрыть господство буржуазии. Несмотря на отрицание теории П. г., советская юридико-политическая доктрина многое взяла себе из ее идеологического арсенала: народ — источник власти, государство есть орган, вырастающий из общества и подчиненный ему, субъективные права человека есть ценность, нуждающаяся в защите со стороны государства. Либеральная по своим истокам и существу концепция прав человека получила классовую, марксистско-ленинскую трактовку, согласно к-рой субъективные права граждан представляют собой результат установленной государством нормы и могут быть реализованы и гарантируются в той мере, в какой служат делу коммунистического строительства. В постсоветский период теория П. г. становится официальной доктриной российского государства, представленной в Конституции РФ 1993 г. В это время появляется большое количество литературы, где преобладает некритическая апологетика П. г. в ущерб его объективной трезвой оценке.

С о ч.: Чичерин Б. Н. Философия права. М., 1900; Соловьев В. С. Оправдание

добра //Соч.: В 2 т. М., 1988. Т.\;Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993; Булгаков С. Н. Свет невечерний. М, 1994; Вышеславцев Б. Л. Кризис индустриальной культуры. Марксизм. Неосоциализм. Неолиберализм. Нью-Йорк, 1953; Гессен В. М. Теория правового государства. Спб., 1912; Ильин И. А. О сущности правосознания // Собр. соч.: В 10 т. М., 1994. Т. 4; Кистяковский Б. А. Социальные науки и право: Очерки по методологии социальных наук и общей теории права. М., 1916; Котляревский С. А. Власть и право: Проблема правового государства. М., 1915; Новгородцев П. И. Государство и право //Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 1А-15;Петра-жицкий Л. И. Теория правового государства в связи с теорией нравственности. Спб., 1909–1910. Т. 1–2; Франк С. Л. Духовные основы общества. М… Х992; Ященко А. Теория федерализма: Опыт синтетической теории права и государства. Юрьев, 1912; Четвернин В. А. Демократическое конституционное государство: введение в теорию. М., 1993;Нерсесянц В. С. Философия права. М., 1997; Алексеев С. С. Право: азбука – теория – философия: Опыт комплексного исследования. М., 1999.

Лит.: Пяткина С. А. Идеи естественного права в методологии русской философско-правовой мысли (кон. XIX – нач. XX века) //Труды Всесоюзного юридического заочного ин-та. М., 1975. Т. 44; Зорькин В. Д. Позитивистская теория права в России. М., 1978; Куприц Н. Я. Из истории государственно-правовой мысли дореволюционной России (XIX в.). М., 1980; Казмер М. Э. Социологическое направление в русской дореволюционной правовой мысли. Рига, 1983; Власть и право: Проблема правового государства. Спб., 2001; Мартышин О. В. Несколько тезисов о перспективах правового государства в России // Государство и право. 1996. № 5; Он же. О "либертарно-юридической теории государства и права" // Там же. 2002. № 10.

В. Н. Жуков

ПРАВЯЩИЙ ОТБОР (ВЕДУЩИЙ СЛОЙ) – понятие политической философии евразийцев (Евразийство), отображающее социальный слой, органически вырастающий в об-ве в результате естественного процесса формирования властных отношений, являющийся носителем властных функций и начал в силу своей способности быть органом, концентрирующим народный дух и выражающим высшие идеалы и ценности данного об-ва в целом или его части. Понятие П. о. включает в свое содержание и упорядоченную совокупность норм, правил и приемов, определяющих пути, формы и методы образования представительных и иных органов государства. При разработке понятия П. о. евразийцы опирались на учение Платона, духовный опыт рус. подвижников Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, идеи Сперанского, В. Парето, органическую теорию об-ва и государства, социальную теорию марксизма. Согласно учению евразийцев, П. о. или В. с. имеется в любом об-ве и является необходимым условием государственной жизни. Он может существовать в двух осн. формах: социально-классовой и "служивой". Только последняя, полагали евразийцы, является носителем "нейтральных" задач государственного служения, идеалов государственной солидарности и социального мира. П. о. в таком государстве должен стоять вне технического аппарата принуждения, осуществляя лишь высшее моральное руководство об-вом. Построенный на принципе самоорганизации, В. с. будущего евразийского государства отличается от политической партии тем, что выражает не частные интересы отдельных групп населения, а общенациональные. В евразийском проекте совершенного государства В. с. описывается как идеократический отбор, т. е. отбор, построенный на власти единого миросозерцания. Но поскольку идеократий может быть столько, сколько существует мировоззрений, природе совершенного государства больше отвечает эйдократический отбор, т. к. эйдос – не одно из возможных понятий о сущем, а "необходимый, цельный, созерцательно и умозрительно постигаемый образ мира" (Н. Н. Алексеев). Евразийцы утверждали, что П. о. совершенного государства должна быть открыта высшая философская и религиозная истина, к-рой он служит и к-рая его объединяет. Будучи социальным фундаментом государственной власти, П. о. является средоточием государственной воли, организатором национального самосознания. Для выполнения непосредственно властно-распорядительных функций В. с. создает специальный подбор лиц, "управляющую группу", составляющую государственный аппарат. В своем проекте евразийцы предполагали использовать и развивать те черты советской политической системы, к-рые вписывались в их представления о будущем государственном устройстве России-Евразии. В качестве осн. нормы будущей рус. внутренней политики они выдвинули лозунг: "Россия с Советами, но без коммунизма". Коррекцию советской политической системы предполагалось осуществить в сторону

развития широкого народного самоуправления на представительских началах, совмещая эти начала с надклассовой организацией, В. с, коренным образом отличающимся как от коммунистической партии, так и от партий европейской многопартийной системы. Наиболее важным в советской системе евразийцы считали принцип представительной, опосредствованной демократии, к-рая преодолевает недостатки зап. парламентаризма, с его системой прямых выборов, результаты к-рых зачастую имеют случайный характер. Политическая система, ядром к-рой является иерархия Советов (территориально-административных органов), как считали евразийцы, покоится на представлении подлинных интересов людей. Через многоступенчатую систему выборов осуществляется отбор наиболее способных и подготовленных управленцев, людей, к-рых хорошо знают на местах и по их реальным делам. Учение о П. о. предполагало систему выборов дополнить ин-том назначений технического аппарата и специалистов отдельных органов Советов. Стабилизированная идеология В. с. составляет статический момент государства, тогда как народные массы с их меняющимися интересами и потребностями — динамический. Система П. о. была призвана обеспечить согласование этих моментов, а также согласование личного начала власти с коллективным.

Лит.: Алексеев Н. Н. На путях к будущей России. Париж, 1927; Он же. Теория государства. Париж, 1931; Антипов А. П. Идеократический ведущий слой // Новая эпоха. Идеократия. Политика. Экономика. Нарва, 1933; Карсавин Л. П. Основы политики // Евразийский временник. Париж, 1927. Кн. 5. С. 185–239; Клепинин Н. А. Материалы к социальной программе евразийства// Евразийский сборник. Прага, 1929 Кн. 6;Мачев-ский-Малевич П. Н. Коалиция и отбор // Евразийская хроника. Прага, 1926. Вып. 3. С. 28–30; Ш-в А. О правящем отборе // Евразийский сборник. Прага, 1929. Кн. 6; Исаев И. А. Политико-правовая утопия в России. М., 1991; Кошарный В. П. Русская религиозная философия и социология революции. (1917-1930-е гг.). Киев, 1997; Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Политическая программа евразийцев: реальность или утопия? // Общественные науки и современность. 1992. № 1. С. 104–109; Boss O. Die Lehre der Eurasier. Wiesbaden, 1961; Пащенко В. Я. Идеология евразийства. М., 2000.

В. П. Кошарный

"ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ. Об основах и пределах отвлеченного знания" — произв. Франка (1915). В учении о познании Франк исходит из того, что знание необходимо есть знание о предмете, т. е. некоем бытии, существующем независимо от нашего познавательного отношения к нему. Это означает, что знание всегда имеет своим предметом нечто, находящееся за пределами нашего сознания, трансцендентное ему. И потому возникает вопрос: как мы можем овладеть этим трансцендентным нашему сознанию предметом, выявить действительную его природу? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо освободиться от субъективистских представлений о природе знания. Вся трудность проблемы знания основана на предвзятой предпосылке о замкнутости сознания. Кажется очевидным, что либо действительность находится вне сознания, тогда она ему не доступна, либо она находится внутри сознания, и тогда она не есть "подлинная действительность", а растворена в идеальной сфере сознания. Но здравый смысл говорит нам иное: мы непосредственно сознаем возможность для сознания овладевать трансцендентным ему бытием. Это возможно "лишь при условии, что субъект и объект знания укоренены не, как это принято думать, в каком-нибудь сознании или знании, а в абсолютном бытии как непосредственно и неотъемлемо присутствующем в нас первом единстве, на почве которого впервые возможна раздвоенность между познающим сознанием и его предметом" (Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Спб., 1995. С. Ill — IV). Поскольку это первичное, исконное единство бытия и сознания существует и присутствует в нас до всякого обращения сознания на предмет, т. е. до собственного познавательного отношения, то мы должны признать, что знанию необходимо предшествует особая форма потенциального обладания предметом. Знание может быть направлено на предмет, т. е. на неизвестное бытие, именно потому, что неизвестное, как таковое, нам известно. Но не через особое знание о нем, а совершенно непосредственно в качестве самоочевидного, неустранимого бытия вообще, с к-рым мы слиты не через посредство сознания, а в самом нашем бытии. Отсюда в сознании познающего субъекта всегда присутствуют два компонента: актуально данное и потенциально имеющееся. В форме бытия мы непосредственно обладаем тем, что в форме содержания знания есть результат особого процесса познавания. Но потенциальное обладание предметом знания не

есть еще знание об этом предмете: это только возможность знания, но не само знание. От познающего субъекта требуются специальные условия для того, чтобы потенциальную имеющуюся у него информацию в форме непосредственного переживания относительно предмета познания превратить в знания. Процесс познания есть актуализация потенциального, как прояснение того, что ранее уже присутствовало в сознании, но в неявной затемненной форме (в форме "слепых переживаний"), т. е. переход от переживания бытия, к-рым мы непосредственно обладаем, к знанию о бытии. Сама же эта актуализация потенциально сущего в нас бытия, как бы просветление этой смутной сферы осуществляется в двух формах. Соответственно существует 2 осн. типа знания и бытия. Сознание может, во-первых, сосредоточится на абстрактном единстве бытия; при этом переживаемое преобразуется в противостоящий субъекту предмет, а сознание суживается до простой направленности на этот предмет, утрачивая свое существенное содержание как потока переживаний. Этот способ актуализации потенциального составляет основание отвлеченного, предметно-рассудочного познания, выражаемого в понятиях и суждениях, к-рому в онтологическом плане соответствует особый слой бытия — предметная действительность. Она представляет собой совокупность эмпирических данных предметов внешнего мира и явлений душевно-телесной жизни человека, но взятых не в их подлинном бытии, а как результат рационально-логической переработки и систематизации материала познания. Во-вторых, переход от переживания к знанию, т. е. к актуальному обладанию бытием, может совершаться не через отрешение от переживания, а через его расширение до всей полноты бытия. В этом случае обладание бытием есть уже не простая направленность сознания на предмет, а "обладание в смысле слияния моего я с предметом, приобщение моей жизни ко всеобщей жизни" (С. 370). Здесь уже имеет место др. тип знания — знание интуитивное как переживание самого бытия, как единство переживания и знания. С его помощью обнаруживается более глубокий слой бытия — реальность, в состав к-рой входит все, что выходит за границы действительности, начиная от внутренней душевно-духовной жизни человека и кончая Богом как основанием и последней глубиной всего существующего. Особенность отвлеченного или предметного знания в том, что бытие воспринимается и мыслится в нем как совокупность жестко фиксированных определенностей — отдельных предметов, выражаемых в ясных, общезначимых понятиях. Такое представление бытия возможно только в том случае, если в основе его лежит интуитивное восприятие целостности и единства всего сущего. Эта мысль подвергается Франком всестороннему анализу, стержнем к-рого является исследование логической природы определенности. Всякая определенность А обладает только ей присущим содержанием постольку, поскольку она отличается от всех др. определенностей, имеющихся в мире. Это множество определенностей, отличающихся определенности А, есть результат логического отрицания, соответствующее конкретной определенности А и символически обозначается как не-А. Вместе взятые А и не-А образуют универсальное всеобъемлющее множество, за пределами к-рого не остается места для к.-л. др. определенностей. Отсюда следует, что бытие, открываемое в отвлеченном знании, не может быть простой суммой отдельно определенностей. хотя бы уже потому, что в отношении самого этого множества А и не-А мы не можем сказать, что оно является одной из определенностей в ряду других, поскольку оно по самой логической своей природе включает в себя все определенности и является условием и предпосылкой их мыслимое™. Это множество является неким целым, выходящим за пределы системы определенностей и стоящим над ней. Но при этом это целое является одновременно выражением "исконного (первоначального) единства", присущего бытию. Отсюда, чтобы можно было выделить отдельную определенность или их совокупность, отвлеченному знанию должна предшествовать "интуиция целостного бытия", как такового, т. е. более высокий тип знания. Именно оно дает нам предмет "как непрерывность и всеединство — единство, вмещающее в себя систему определенностей, но не тождественную ей, а возвышающуюся над ней и в себе самой ее порождающую" (С. 221). В работе "П. з." внимание автора сконцентрировано на первом типе знания — отвлеченному или предметном знании. Характерные черты и особенности второго — живого или интуитивного — рассматриваются преимущественно под тем углом зрения, что оно представляет собою знание, принципиально отличное от отвлеченного, предметного знания. Свойства же, отличи-] тельные признаки этого высшего типа знания лишь схематично намечены, а не выявлены с достаточной полнотой и отчетливостью. Эта задача была реализована Франком в j более поздней его работе "Непостижимое. Онтологичес-I кое введение в философию религии" (1939). Работа "П. з." I переведена на фр. и нем. языки.

Соч.: Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного] знания. Спб., 1995.

Л и т.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., I 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 158–179; Лосоcий Н. О. Теория знания С. Л. I Франка// С. Л. Франк: 1877–1950. Сб. памяти С. Л. Франка.] Мюнхен, 1954. С. 133–169; Кураев А. В., КураевВ. И. Религиозная вера и рациональность. Гносеологический аспект // Исто-j рическиетипы рациональности. М., 1995. С. 72–96;Мотроши-шН. В. Историко-философское значение работы С. Франка 1 "Предмет знания" // Историко-философский альманах. М., 1997; I История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 1 2007. С. 471–483.

В. И. Кураев

ПРЕДМЕТНОСТЬ – одно из центральных понятий философии И. А. Ильина. Его содержание раскрывается им не с помощью сколько-нибудь развернутых и четких дефиниций, а контекстуально – через описание различных проблемных ситуаций, для раскрытия смысла и значимости к-рых оно употребляется. Наиболее полно и основательно это проделано применительно к особенностям философского и религиозного знания. Предметы философского и религиозного созерцания и умозрения не даются нам ни с помощью чувственного опыта, ни с помощью рационально-логической обработки данных чувственного опыта. За содержанием всякого предмета или явления философская и религиозная мысль видит их духовное содержание. Это последнее улавливается в результате сосредоточения на своем собственном непосредственно переживаемом духовном опыте. Сосредоточившись на нем, философ или религиозный мыслитель должен напряжением всех своих душевных и духовных сил и способностей (чувство, мысль, воля, эстетический вкус, нравственные побуждения и т. д.) вызвать в себе реальное переживание того предмета, к-рый он хочет исследовать. Затем он должен приступить к напряженному интуитивному вглядыванию в сущность пробудившихся в нем переживаний. Этот метод исследования Ильин называет предметно-ориентированным или предметно-нацеленным. В ряде отношений он близок к феноменологическому методу Э. Гуссерля. Оба метода исходят из того, что сознание, во-1-х, должно быть всегда предметно-ориентировано, во-2-х, постоянно и напряженно сосредоточено на предмете. Но между ними имеются и существенные различия, обусловленные тем, что Гуссерль стремился уяснить сущность и механизмы мыслительной деятельности, тогда как Ильин в качестве высшей формы сознательной деятельности рассматривал духовный опыт. Соответственно при раскрытии интенциональной природы сознания Гуссерль преимущественно использовал логические приемы и средства, Ильин же обращается к совокупности всех душевных и духовных сил и способностей человека. Он много говорит о воле к П., любви к предмету, о сердечном созерцании, о чувстве ответственности как необходимых предпосылках и органах восприятия П. В результате понятие интенциональности наполняется новым содержанием. П. сохраняет все осн. свойства интенциональности, но одновременно добавляет к ним способность выделить в предмете самое существенное, самое главное. Ведь сам дух есть, по Ильину, не что иное, как совокупность лишь тех духовных состояний, в к-рых человек живет своими главными силами и стремлениями. В результате П. помимо познавательного значения приобретает важное ценностно-регулятивное содержание, призванное направлять различные формы жизнедеятельности человека. Если обратиться к философии, то выдвижение П. в качестве одного из центральных понятий философии было направлено против неоправданного сужения ее предмета, постепенного выдавливания из состава философского знания проблематики, связанной с поминанием человека и его места в мире. Еще более резко он выступал против амбициозных и субъективистских притязаний "новых религиозных пророков". Пути, формы и способы приближения к П. раскрываются Ильиным в его концепции очевидности (см. также "Путь к очевидности", "Аксиомы религиозного опыта", И. А. Ильин).

В. И. Кураев

ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ Василий Петрович (1864–1900) – философ, литературный критик, член совета и соредактор журн. "Вопросы философии и психологии". В 1881–1885 гг. учился на историко-филологическом ф-те Московского ун-та. В 1885 г. защитил кандидатскую диссертацию "О реализме Герберта Спенсера". Нек-рое время преподавал философию в Московском ун-те, однако вскоре отказался от преподавательской деятельности и занялся переводом, изданием и пропагандой философских трудов. П. - один из первых членов Московского психологического общества, переводчик, редактор, издатель собр. соч. Лейбница, редактор-издатель "Этики" Б. Спинозы. Его перу принадлежат эссе о

теории познания А. Шопенгауэра, философии Ф. Ницше и значительное число статей библиографического характера. Он работал в редакции "Юридического вестника", а также возглавлял библиографический отдел журн. "Русская мысль". П. не создал оригинальной системы, однако его взгляды на различные вопросы жизни и духа, зачастую облеченные в блестящую афористическую форму, представляют интерес. Первый период научной деятельности П. был посвящен изучению трудов представителей позитивистской мысли и их предшественников. Позднее его философские симпатии оказались на стороне мыслителей экзистенциальной ориентации. Достоинство философских учений П. измерял оригинальностью личности автора, раскрывающейся в них. Это обусловило его влечение к тем мыслителям, к-рые выразили свое мировоззрение в лирической форме дневника, афоризма, проповеди: Ницше, Шопенгауэру, Б. Паскалю, С. Кьеркегору. Будучи даровитым филологом, П. практиковал оценку исследуемых им текстов, исходя из их архитектоники. П. вошел в рус. философию как первый исследователь и популяризатор учения Ницше. Научная строгость очерка "Ф. Ницше. Критика морали альтруизма" (Вопросы философии и психологии. 1892. № 15) имела существенное значение для распространения идей Ницше в России (см.: Ницше в России). Учение Ницше П. трактует как жизнеутверждающий гимн, автор к-рого воспринимает философию как глубоко личное дело. Заслугу "художника-мыслителя" он видит в том, что Ницше впервые поставил саму проблему морали, рассмотрев феномен нравственности не с т. зр. исторически преходящих нравственных оценок и воззрений, встав по ту сторону добра и зла. Он высоко ценил разрушительную силу, заложенную в критике Ницше действительности. Сам П. был решительным противником как буржуазного строя жизни и мысли, при к-ром творческая воля людей скована путами косного, незыблемого уклада, так и социалистических тенденций с их идеалом общего, регламентированного благополучия. Имя П., открывшего широкому российскому читателю философию Ницше, воспринималось неотрывно от учения нем. мыслителя. Так, П. стал прототипом Констрицина — главного героя первого в России ницшеанского романа П. Д. Бо-борыкина "Перевал" (1893).

Лит.: Соловьев В. С. В. П. Преображенский. Некролог// Соловьев В. С. Собр. соч. Спб., 1913. Т. 9. С. 428-430; Трубецкой С. Н. Памяти В. П. Преображенского // Вопросы философии и психологии. 1900. № 54. С. 481-501; Котляревский Н. Воспоминания о В. П. Преображенском // Там же. С. 501-538,Герье В. И. Памяти В. П. Преображенского // Там же. С. 731-741 Доборы-кии П. Д. О ницшеанстве // Там же. № 55. С. 539-548.

Ю. В. Синеокая

ПРИШВИН Михаил Михайлович (23.01(4.02). 1873, имение Хрущево Елецкого у. Орловской губ. — 16.01.1954, с. Дунино Московской обл.) — писатель, в художественной прозе и дневниках к-рого заключена оригинальная нравственно-философская концепция. Сын купца. За "свободомыслие" исключен из гимназии (г. Елец). Получив специальное образование, служил агрономом. Интересовался этнографией и фольклором. Ранние произв. П. связаны с впечатлениями от рус. Севера и раздумьями об отечественной истории. Живя в Петербурге, сблизился с А. М. Ремизовым, испытал влияние Мережковского и Розанова. После революции жил в Ельце, на Смоленщине, в Сергиеве Посаде, последние годы — в подмосковном с. Дунине, много путешествовал. Писал рассказы об охоте и животных (мн. из них для детей), а также повести (наиболее яркая — "Жень-шень"). На первом плане прозы П. - человек в его органической связи с природой. К автобиографическому роману "Кащеев; цепь" примыкает повесть о природе творчества "31 равлиная родина". Едва ли не центральное место в наследии П. принадлежит дневнику (1900-1954). Опорные понятия философии П. — "родственное внимание к миру: (любовное созерцание всего и вся, устремленность і бескрайне широкому единению людей между собой и (природой) и "творческое поведение" (оно мыслится і свойство любой деятельности, включая повседневно! общение, и возможный удел каждого человека; как неразрывно связанное с радостной причастностью миру и с тихим подвигом): "Творческое поведение я понимш как усилие в поисках своего места в общем человеча ком деле и как долг… оставаться самим собой" (Собр. соч.: В 8 т. М., 1982-1986. Т. 2. С. 454). Соборность, щественность, по словам П., составляют "лишь результат более утонченной личности". Искусство П. поним как одну из равноправных форм творчества: "Все пов дение художника должно быть таким же, как всякого с щества, создающего бескорыстные ценности: это поведение состоит в поисках выхода из неизбежного стра, ния" (Там же С. 458). Для писателя были неприемлем резкое противопоставление "правых" и "неправых культивирование споров, интеллектуальные "схватки". В мироотношении П., свободном от социального; пизма, органически сопрягались

признание ценности исторического прошлого и настоящего с устремленностью к будущему, к дальнейшим преобразующим стремлениям об-ва и человечества. Свое творчество он основал как одно из бесчисленных звеньев обогащения человеческого опыта. П., как ранее Григорьев и Достоевский, бережно относился к органике народной жизн "Только я сам, действительно близкий к грубой матери своей родины, – писал он – могу преобразить ее, поминутно спрашивая: "Тут не больно?", и если слышу "больно", ощупываю в другом месте свой путь" (Там же. Т. 8. С. 158). Писатель осуждал тех представителей интеллигенции, к-рые, пусть даже и во имя свободы, готовы убивать "отчее, быт". Отмечая, что в составе "священной протоплазмы" человечества наличествует "бунтующий атом", он утверждал, что с этим атомом поднимаются "тьма и пламя мира", "рычащая злоба, звериная и страшная" (Там же. С. 65). Философия П. являла собой своеобразную философию жизни. Неистребимым источником жизнедеятельности человека и его радостного мироощущения для П. служит некое внерациональ-ное начало, объединяющее людей с природой. По словам П., в той глубине бытия, где зарождается поэзия, "нет существенной разницы между человеком и зверем" (Там же. Т. 3. С. 46). Свою философско-культурологическую концепцию П. разработал "в одиночку", корректируя и углубляя усвоенный им в пору молодости опыт рус. религиозных мыслителей, мало обращаясь (или не обращаясь вовсе) к ученым трудам. В 30-50-е гг. он держался в стороне и от литературной среды.

С о ч.: Дневники. 1914–1931. [Т. 1–7]. М., Спб., 1991–2006.

Л и т.: Пришвин и современность. М., 1978; Чурсина Л. К. К проблеме "жизнетворчества" в лит. – эстет. исканиях нач. XX в.: (Белый и Пришвин) // Рус. литература. 1988. № 4;Агеносов В. В. Творчество М. Пришвина и современный философский роман. М., 1988; Гачев Г. Д. Русская душа: Портреты рус. мыслителей. М., 1991; Дворцова Н. П. М. Пришвин и русский космизм // Проблемы литературы в ее связях с философией и искусством. Тюмень, 1992.

В. Е. Хализев

"ПРОБЛЕМЫ ИДЕАЛИЗМА"-сб. статей 12 авторов под общей редакцией Новгородцева, к-рый появился в кон. 1902 г. под эгидой Московского психологического общества. Его выход связан с началом политической организации рус. либерализма (создание в 1901 г. "Союза освобождения" – прообраза партии конституционных демократов), теоретическое обоснование к-рого и стало задачей "П. и.". Особое общественное значение сборнику придало участие в нем т. наз. "легальных марксистов", недавних социал-демократов – Бердяева, Булгакова, I П. Б. Струве и Франка. В его статьях идеализм рассматривался и в обыденном понимании этого термина (как стремление к идеалу), и в философском значении (как противовес материализму и позитивизму). Главная особенность "П. и." – утверждение логической и жизненной связи идеализма и освободительного движения. Идеализм, писал Булгаков, "стремится выполнить относительно социального идеала ту службу, которую в марксизме служит ему экономический материализм; является как бы фундаментом, подведенным под старое здание" (Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. Спб., 1903. С. VI). Отсюда упор на абсолютной ценности личности как конечной цели социального развития и регулятивного принципа этого развития. Сборник "постоянно подчеркивает и выдвигает принцип личности, ее безусловного достоинства, ее естественных и неотчуждаемых прав…" (Новгородцев П. И. О философском движении наших дней //

Новый путь. 1904. № 10. С. 66). Эта установка позволяет говорить о сборнике как о цельном и едином произв., главной темой к-рого стала этическая проблематика. Но осуществлялась эта установка различно, в зависимости от философских пристрастий авторов. Др. осн. идея сборника – о возможности научного познания и регулирования социального процесса – рассматривалась в плане ограничения того и другого и отстаивания "необходимого разнообразия запросов и задач человеческого духа, для которого наука есть лишь одна из сфер проявления" (Проблемы идеализма. С. VII). Своеобразной преамбулой осн. содержания сборника можно считать ст. С. Н. Трубецкого "Чему учит история философии" и Аскольдова "Философия и жизнь". Философия, писал Трубецкой, есть "великая и могущественная духовная сила", к-рая не только выступает в качестве целостного миропонимания, противостоящего "дроблению и специализации научных дисциплин", но и обосновывает "идеал человечества, всечеловеческого братства и всечеловеческого единства". Продолжая эту тему, Аскольдов рассматривал вопрос о соотношении теоретического и практического разума, находя основание для полноправной и гармоничной координации этих

начал в христианстве. Главные статьи можно разделить на критические, пересматривающие нек-рые основоположения материализма и позитивизма, и те, в к-рых дается позитивная разработка осн. проблем сборника. При известной условности этого разделения, к первым можно отнести ст. Е. Н. Трубецкого "К характеристике учения Маркса и Энгельса о значении идей в истории", Кистяковского "Русская социологическая школа и категория возможности при решении социально-этических проблем", Лаппо-Данилевского "Основные принципы социологической доктрины О. Конта", а ко вторым – ст. Булгакова "Основные проблемы теории прогресса", Бердяева "Этическая проблема в свете философского идеализма", Новгородцева "Нравственный идеализм в философии права", Франка "Фр. Ницше и этика "любви к дальнему". Статья Струве как бы соединяет названные группы. При решении нравственной проблемы, поначалу декларируя формальный характер этических предписаний (категорического императива Канта), авторы затем отступают от формализма кантовской этики, утверждая абсолютную ценность личности как содержания категорического императива и рассматривая общественное развитие как средство ее утверждения. Бердяев, показывая, что поведение человека определяется соотношением в его сознании эмпирического и нормативного "я", считал возможной их гармонизацию при определенном материальном и социальном базисе, достигаемом в ходе правового и политического прогресса. В совершенно метафизическом духе он писал об идее верховного блага, в к-рой соединяются все ценности и с помощью к-рой возможен нравственный прогресс личности. Сходное по своему характеру рассуждение содержится у Новгородцева, увидевшего в этическом примате личности над об-вом основание теории естественного права, в противовес натуралистическому и историческому ее толкованию. Франк, выделяя в качестве основания два моральных принципа – "любви к ближнему", обусловленного инстинктом сострадания, и "любви к дальнему",т. е. в конечном счете к Абсолюту, решительно отдает свои предпочтения второму, призывая к активной деятельности во имя "сверхчеловека" (как показала эволюция его взглядов, им оказался Сын Божий). При рассмотрении др. главных проблем – социального прогресса и природы социальной теории – авторы обнаружили сильную зависимость от неокантианства (Г. Риккерт), утверждавшего единичный, неповторимый характер исторических событий и потому отрицавшего научный взгляд на них. Если история в лучшем случае дает только возможность догадки относительно будущего, то тем более неспособна к научному прогнозированию социология, опирающаяся на историю. От возможного субъективизма следует спасаться признанием Абсолюта как имманентно присущей истории цели и как автора ее "творческого разумного плана" (Булгаков). Появление сборника вызвало большую критическую литературу. С ортодоксальных марксистских позиций его критиковала Аксельрод (О "Проблемах идеализма" // Против идеализма. М.; Л., 1935), с позиций мар-ксиствующего позитивизма – Богданов (О "Проблемах идеализма" // Образование. 1903. № 3), Луначарский ("Проблемы идеализма" с точки зрения критического реализма // Образование. 1903. № 2), Н. А. Рожков (Значение и судьбы новейшего идеализма в России. По поводу книги "Проблемы идеализма" // Вопросы философии и психологии. 1903. Т. 67). С позиций "новогорелигиозного сознания" к авторам "П. и." обратился Д. В. Философов, призвав их "решиться перескочить через бездну… перестать испытывать Бога и обратиться к внутреннему мистическому опыту" (Литературная хроника // Новый путь. 1904. № 7. С. 235). С одобрением отозвались о сборнике православные публицисты, видя в нем свидетельство поворота части рус. интеллигенции к религии. Дальнейшая эволюция большинства участников сборника оправдала эти надежды. Так, Бердяев и Булгаков были приглашены в редакцию журн. "Новый путь", став выдающимися публицистами и идеологами "нового религиозного сознания". Сб. "П. и." – заметный этап в движении части рус. интеллигенции "от марксизма к идеализму". Однако подлинное его значение выявилось позднее, в связи с появлением сб. "Вехи" (1909) и "Из глубины" (1918). Предпринятая в "П. и." попытка философско-идеалистического обоснования либерализма стала первой в создании особого мировоззрения, сочетавшего в практическо-политической области либеральный консерватизм, а в области философской – различные варианты религиозной метафизики.

С о ч. Лроблемы идеализма: Сб. статей (1902). М., 2002.

Лит.: Алеев К. М. Возрождающийся идеализм в миросозерцании русского образованного общества. Спб., 1906; Богданович А. И. Критические заметки: "Проблемы идеализма" // Мир Божий. 1903. № 2; Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму: Сб. статей, 1896–1903. Спб., 1903; Дживелегов А. Этический идеализм и общественные задачи // Русские ведомости. 1902. 24 декабря. № 355; Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли. Спб., 1914. 4-е изд. Т. 2, гл. 8; Новгородцев П. И. О философском движении наших дней

// Новый путь. 1904. № 10; Ратнер М. Б. Проблемы идеализма в русской литературе: К вопросу о смене общественного мировоззрения // Русское богатство. 1903. № 8-10; Философов Д.

Проповедь идеализма // Новый путь. 1903. № 10; Философские воззрения В. Соловьева: Отчет о лекции С. Н. Булгакова и стенографическая запись прений // Там же. 1903. № 3.

А. А. Ермичев

ПСИХОКРАТИЯ (от греч. psyche" – душа и kratos – власть) – предложенный Федоровым термин, означающий власть духа, духовное родство всех живущих на земле, обретающее способность к действию благодаря соединению с Богом. Все человечество, в его представлении, – союз родственников, людей, т. к. все произошли от одного родоначальника. Отсюда главной задачей является восстановление родства, т. е. воскрешение всех умерших. По Федорову, в этом процессе и возникает П., когда теряют значение все внешние факторы, объединяющие человечество, и на место их приходят факторы внутренние, духовные. Как писал Федоров, П. "есть общество, держащееся внутреннею силою, а не внешним законом, как государство или общество юридическое, из которого изгнано чувство, вынута душа. Психократия держится силою, направляющею человека к труду воскрешения; она такое общество, в котором знание определяет как нужды каждого, так и его способности к тому или другому делу в общем отцовском деле; и на этом основании определяются как подушная подать каждого (т. е. его служба обществу), так и душевой его надел. Психократия, таким образом, есть не царство бестелесных, бесплотных духов, а вложение души во все материальные отправления" (Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 385). При достижении П. человек, по мнению Федорова, будет обладать способностью полного самооткровения и проникновения во внутреннюю глубину др. существа. Но чтобы обрести такую способность, человек должен не родиться, а получить жизнь в процессе воскрешения, он должен воспроизводить себя из простейших элементов, к-рые были составными частями др. индивидуальностей и несут в себе их характерные черты. Т. обр., общность происхождения, общность составляющих элементов сделают людей как бы взаимопрозрачными друг для друга, у них не будет секретов друг от друга, они будут открыты и составлять своего рода единый родственный организм, в к-ром все гармонично соединено и подчиняется единому закону. Это есть особый способ жизни в духе, когда дух полностью господствует над материей, одухотворяя ее. Уповая на "чудотворчество разума и сознания" ("психократию"), Федоров, как отмечал Флоровский, остается "до конца в этом безысходном кругу магического и технического натурализма" (Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 329).

Л и т.: Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982.

А. Т. Павлов

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ. Возникновение научных психологических представлений в России относится к XVIII в., когда они приобретают теоретические основания, постепенно освобождаясь от сковывающей религиозной оболочки. Однако зачатки психологических знаний появляются значительно раньше. Предысторию рус. П. I м. составляют взгляды на человека и его душевную жизнь, к-рые складывались в древн. и средневековой Руси до XIV в.

Появление соч., в к-рых поднимались эти вопросы, связано с введением в X в. христианства. Их изложение идет в русле богословско-философской мысли. Первоначально это были в основном переводные соч., причем труды как христианских писателей, так и античных мыслителей ("Диалектика", "Слово о правой вере" и "О страстях" византийского богослова VIII в. Иоанна Дамаскина; "Шестод-нев" Иоанна экзарха Болгарского; "Изборники" 1073 и 1076 гг., и др.). Они включали знания о душе, развиваемые в рамках христианского вероучения, вместе с тем в них имели место реалистические, основанные на жизненных наблюдениях описания психологических фактов. Первые опыты в создании оригинальной отечественной литературы по вопросам психологии связаны с именем Нила Сорского. Его "Устав", написанный как наставление монахам, включает трактат о человеческих страстях и содержит тонкие наблюдения. Выделяются стадии в развитии страстей, даются практические советы по овладению ими на разных этапах их развития. В 1 – й пол. XVI в. в соч. Максима Грека и др. авторов делается шаг в направлении рационального

освещения проблем сущности души, познавательной деятельности, страстей, воли. В XV–XVI вв. в связи с распространением ересей (стригольников, "нового учения" Феодосия Косого и др.) появляются соч., в к-рых в ортодоксально-христианское понимание души вносятся существенные коррективы, а нек-рые авторы доходят до признания ее смертности. В XVII в. психология становится отдельным от богословия предметом преподавания в Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академиях. Сохранились рукописи читаемых в Киевской академии психологических курсов. Среди них – "Трактат о душе" проф. философии И. Гизеля (1645–1647), "Психология, или Трактат о душе" проф. философии Стефана Яворского (1693) и "Психология, или Трактат о душе" проф. И. Поповского (1702). В ряде идей они созвучны западноевропейской мысли (напр., взгляды Гизеля на роль ощущений как источник разумного познания сходны с учением Дж. Локка и др.). Первые руководители и преподаватели Славяно-греко-латинской академии – братья Лихуды в своих лекциях по психологии выступали истолкователями трактата Аристотеля "О душе" на основе комментариев, написанных Фомой Аквинским. В XVIII в. на базе складывающихся веками воззрений на природу души в связи с развернувшимся в России просветительским движением, с решением практических задач в области воспитания и обучения формируются достаточно целостные психологические представления. Исходя из признания зависимости психического развития человека от просвещения и обучения, разрабатывал психологические | идеи Татищев ("Разговор о пользе наук и училищ", 1733; "Духовная моему сыну", 1733). Ломоносов, отправляясь от практических нужд своего времени, в работах по физике и риторике дал материалистическую трактовку ощущений и восприятий, выдвинул трехкомпонентную теорию цветового зрения ("Слово о природе света", 1757). Оригинальными являются рассуждения Ломоносова о воображении и страстях, развиваемые им в связи с вопросами ораторского искусства ("Краткое руководство к риторике", 1744 и 1748). Козельский в своих философских и психологических взглядах ("Философские предложения,1768) следовал Ж. Ж. Руссо, Ш. Монтескье, К. А. Гельвецию, нередко критически относясь к ним (в частности, осуждал призыв Руссо к "натуральной простоте"). Новиков в своей публицистике отразил наиболее спорные вопросы о природе души, особенно в связи с рассмотрением психофизической проблемы. В 1796 г. опубликована первая рус. книга, специально посвященная психологии, – трактат И. Михайлова "Наука о душе". Систематизируя психологические знания в духе англ. эмпиризма, он дал описание фактов душевной жизни, охарактеризовал чувственное познание, указав на его зависимость от воздействий предметов внешнего мира на органы чувств, от степени их интенсивности. Радищев в своем главном философском соч. "О человеке, о его смертности и бессмертии" стремился ответить на кардинальный вопрос о том, что по своей природе есть душа и возможно ли ее предсуществование и бессмертие. Большое место в его труде занимают проблемы развития психики, роли воспитания в развитии разума, специфики психологии человека в сравнении с животными, к-рая усматривается не только в телесных различиях (вертикальная походка, развитой мозг и т. п.), но связывается прежде всего с особенностями человеческого бытия (напр., с взаимоотношениями между людьми). На развитие рус. П. м. 1-й пол. XIX в. значительное влияние оказали идеи нем. идеалистической философии, особенно Шеллинга и Гегеля. В это время выходит ряд трудов по психологии: Вечланский Д. М. Биологическое исследование природы в творящем и творимом ее качестве, содержащее основные очертания всеобщей физиологии, 1812; Он же. Физиологическая программа о внешних чувствах, 1819; Любовский П. Опытное душесловие, \%\5\Галич А. И. Картина человека, 1834; Новицкий О. Руководство к опытной психологии, 1840, и др. В этих трудах в значительной степени под влиянием идей Шеллинга человек и его качества рассматриваются в антропологическом плане в связи с явлениями физического мира, а сама душа предстает в единстве всех ее начал – представлений, страстей, воли и др. В них немало фактических данных. И вместе с тем в изложении большое место занимают широкие аналогии, предположения, метафизические размышления. В кн. Галича содержится большой материал по проблемам мотивации, страстей как оснований поступков, в к-рых происходит объективация субъективной жизни человека, обнаруживается этическая направленность его поведения. Галич подчеркивал оригинальность рус. П. м., высоко оценивая произв. Михайлова, Любовского, Козельского. Во 2-й пол. XIX в. в связи с успехами естествознания, особенно в физиологии нервной системы и органов чувств, психология выделяется в самостоятельную науку – область знания о психических явлениях и процессах, получаемого с применением научных методов исследования, возникает экспериментальная психология. Сложный, неоднозначный процесс оформления психологии в самостоятельную науку происходил в России. Влияние на развитие психологических идей оказывали различные направления философской мысли: взгляды как

философов-материалистов (Белинского, Герцена, Добролюбова, Чернышевского, Антоновича), так и представителей религиозной философии (А-а И. Введенского, Н. О. Лосского, Грота, Лопа



тина, Франка и др.) Важным источником философско-этической и психологической проблематики в России была также художественная литература. Под влиянием достижений в области филологии и лингвистики (В. И. Даль, Потебня) глубокую разработку получили психологические проблемы сознания и мышления в их соотношении с языком, продолженные затем в работах Д. Н. Овсянико-Куликовского и Шпета. Благодаря успехам естествознания в России (К. Ф. Рулье, К. М. Бэр, И. И. Мечников, Тимирязев, Сеченов и др.; здесь сыграла роль и антропологическая философия Чернышевского) возникает естественно-научное направление в рус. психологии, в наибольшей мере отразившее специфику отечественной П. м. и оказавшее влияние на мировую психологию. В полемических статьях Юркевича, посвященных анализу проблем совр. философии и психологии ("Язык физиологов и психологов", 1862; "Из науки о человеческом духе", 1860), написанных по поводу психологических взглядов Чернышевского и ст. Антоновича "Современная физиология и психология" (1862), критикуется материалистический подход к трактовке психических явлений. В попытке рассматривать психологию по образцу естествознания Юркевич усматривал опасность сведения психологии к физиологии и в противопоставление к этой позиции отстаивал идею психологии как науки о внутреннем чувстве. Подобных взглядов на психологию как область знания, основанную на самонаблюдении, придерживались Владиславлев ("Современные учения о душе", 1866; "Психология", 1881), Г. Е. Струве ("Самостоятельное начало душевных явлений", 1870), Кавелин ("Задачи психологии", 1872). Критикуя умозрительный характер психологических построений в духе нем. идеализма и сочувственно относясь к тем, кто, защищая единство психологии и естественных наук, требовал "приноровления к природе духа методов физических наук", Троицкий отстаивал позицию эмпиризма и ассоцианизма ("Немецкая психология в текущем столетии", т. 1 — 1867, т. 2 -1883; "Наука о духе", 1882). По его инициативе в 1885 г. было создано Московское психологическое общество при Московском ун-те, ставшее крупным центром разработки и популяризации психологических знаний в России (закрыто в 1922). Об-во развернуло широкую издательскую деятельность, частью к-рой явилось основание в 1889 г. Гротом журн. "Вопросы философии и психологии" (последняя 141/142-я кн. вышлав 1918 г.). В работе "Психология чувствований в ее истории и главных основах" (1880), посвященной исследованию проблемы чувств, Грот отстаивал линию на самостоятельность психологии и выдвинул теорию психического оборота — новое понимание психических процессов как актов, включающих 4 фазы, завершающихся действием во внешней среде. Сеченов выступил с первой в России конкретной программой создания психологии как самостоятельной науки, основу к-рой составила его рефлекторная концепция психического. В этой программе, вызвавшей оживленную полемику (Кавелин, Самарин), заложены основы объективного и детерминистского анализа психической деятельности, позволившие разработать новое понимание психического, противостоящего представлению о нем как объекте интроспекции (самонаблюдения). Рефлекс трактовался

Сеченовым как целостный, психически регулируемый акт поведения, связывающий организм со средой ("Рефлексы головного мозга", 1863). Это означало рассмотрение психического по типу рефлекторного процесса, берущего начало во внешнем воздействии, продолжающегося центральной деятельностью и завершающегося движением, поступком, речью и др. Благодаря этому психология определялась как наука не о фактах сознания как таковых, а о происхождении (в смысле протекания) психических деятельностей ("Кому и как разрабатывать психологию", 1873). При этом важнейшая роль отводилась генетическому методу, позволяющему проследить становление сознания и тем самым объяснить его. Подход Сеченова к научному познанию психического получил дальнейшее развитие в нескольких крупных научных школах в отечественной науке: в учении Павлова о высшей нервной деятельности, в объективной психологии и рефлексологии Бехтерева, сравнительной психологии В. А. Вагнера, учении о доминанте Ухтомского. Открытые Павловым законы высшей нервной деятельности, понятия условного и безусловного рефлексов, первой и второй сигнальных систем и др. составили прочную естественно-научную основу психологических знаний. В психологической концепции Бехтерева, претерпевшей существенную эволюцию (экспериментальная психология, 80-90-е гг. XIX в.; объективная

психология, 1904; рефлексология, 1917), намечена программа объединения различных наук – неврологии, психиатрии, анатомии и физиологии мозга, психологии, синтез к-рых призван составить комплексное знание о человеческой личности в ее проявлениях. Объективный естественно-научный анализ поведения человека, его психики описывался в понятиях "соотносительной деятельности", элементом к-рой является сочетательный рефлекс. Опираясь на эти представления, психолог А. Ф. Лазурский развил оригинальный взгляд на развитие личности и методы ее исследования ("Классификация личностей", 1922). Идеи объективной биологической психологии отстаивал Ланге, один из основоположников экспериментальной психологии в России. В "Психологических исследованиях" (1893), используя экспериментальный метод, он выдвинул концепцию восприятия как фазового процесса и теорию волевого внимания. В 1896 г. Ланге открыл психологическую лабораторию при Новороссийском ун-те (Одесса). Психологические лаборатории в тот период были созданы в разных городах России при практических учреждениях, в основном – в психиатрических клиниках (в Казани – Бехтерев, Москве – С. С. Корсаков и А. А. Токарский, Киеве – И. А. Сикорский, Юрьеве (Дерпте) – В. Ф. Чиж, Харькове – П. И. Ковалевский и др.). Существенно отметить, что с психологами тесно сотрудничали психиатры и невропатологи: Н. Н. Баженов, Корсаков, В. П. Сербский, Ганнушкин, Г. И. Россо-лимо и др. В деятельности мн. из них большое место занимала психология (напр., описание осн. типов патологических характеров в монографии Ганнушкина "Клиника психопатий: их статика, динамика и систематика", 1933), на психологию опирался в своей психиатрической практике Корсаков ("К психологии микроцефалов", 1894; "Болезненные расстройства памяти и их диагностика", 1890, и др.). Формируются прикладные направления: педагогическая и детская психология, что свидетельствует о необходимости для педагогики основываться на изучении психического мира ребенка. Важную роль здесь сыграли психолого-педагогические труды педагогов, особенно К. Д. Ушинского, Н. И. Пирогова и их последователей (А. П. Нечаев, Н. Е. Румянцев, П. Ф. Каптерев, Сикорский, Г. Я. Трошин). Существенное направление прикладных исследований составила патопсихология и дефектология (Россолимо, Чиж, С. А. Суханов, А. А. Крогиус). Психология распространилась и на др. области социальной практики. Сосуществование в рус. психологии разных направлений – эмпирического интроспективного, различных течений в рамках философской психологии ("психология без всякой метафизики" Введенского, волюнтаристическая психология Н. О. Лосского, философская психология Лопатина и Франка), с одной стороны, и естественно-научно ориентированных концепций – с другой, было свидетельством раскола психологии, ее кризиса. В кн. "Душа человека" (1917) Франк предпринял попытку снять противостояние разных течений и восстановить психологию в ее старом смысле как науку о душе. Эта попытка была оценена как возврат к умозрительной метафизической психологии (Радлов, Выготский). Важная роль в становлении и развитии отечественной психологии принадлежит Челпанову. Его психология – вариант эмпирической интроспективной концепции, основу к-рой составляет теория параллелизма психических явлений и физиологических процессов ("Мозг и душа", 1900), самонаблюдение в сочетании с экспериментом и др. методами. Челпанов основал первый в России Психологический ин-т при Московском ун-те (1912), на базе к-рого развернулись широкие научные исследования и осуществлялась подготовка кадров профессиональных психологов, мн. из них в дальнейшем стали видными психологами (А. А. Смирнов, СВ. Кравков, П. А. Шеварев, Н. Ф. Добрынин и др.). В 1923 г. Челпанов был отстранен от руководства ин-том и от работы в нем в связи с оценкой его психологии как несоответствующей марксизму. В брошюрах, написанных в 1924–1927 гг., он отстаивал тезис о независимости психологии от философии, считая, что только социальная психология должна быть марксистской, выступил с предложением об организации Ин-та социальной психологии (1926). После революции получила распространение прикладная психология. С нач. 20-х гт. разрабатывались теория и практика психотехники (И. Н. Шпильрейн, С. Г. Геллерштейн, Н. Д. Левитов, А. К. Гастев и др.), ориентированной на исследование профессий, психодиагностику и профессиональный отбор, борьбу с производственным травматизмом и аварийностью и др. Создавались ин-ты по изучению проблем труда, в психологических ин-тах, в различных ведомствах и на отдельных промышленных предприятиях открывались многочисленные психотехнические лаборатории. Было организовано Всесоюзное психотехническое об-во. В контексте работ по психотехнике Н. А. Вернштейн начал экспериментальные физиологические исследования рабочих движений человека, к-рые позже привели его к созданию физиологии активности, по существу новой модели физиологии – психологически ориентированной физиологии. Здесь, а также в теории функциональных систем П. К. Анохина были подвергнуты коренному пересмотру классические

представления о рефлекторных механизмах целесообразного поведения. Новые направления физиологии позволяли объяснить физиологические механизмы высших форм сознательной деятельности человека. Одновременно большое развитие получила педология как наука о целостном развитии ребенка, охватывающая все стороны этого развития – телесную и психическую. Теоретические основы педологии разрабатывали как педологи (А. Б. Залкинд), так и гл. обр. психологи (Блонский, М. Я. Басов, Выготский и др.). Широкое распространение получила практическая работа педологов, прежде всего в школе. По результатам тестовых испытаний давались практические рекомендации по отсеву детей во вспомогательные школы, количество к-рых быстро увеличивалось. В результате развернувшейся идеологической кампании в 30-х гт. психотехника и педология были запрещены. В ситуации провозглашения марксизма официальной идеологией в науку вошла специфическая для рус. психологии проблема "психология и марксизм". В этой связи возникли новые теоретические концепции и школы. Первыми заявили о себе в качестве марксистских такие направления, как реактология К. Н. Корнилова, психология как наука об истории поведения Блонского, а также рефлексология Бехтерева. Все эти направления объединяло критическое отношение к психологии как субъективной по своему предмету и методу науке, оторванной от практики. Вместе с тем опыт создания марксистской психология этими авторами остался незавершенным: мн. психологические построения были лишь внешне соединены с высказываниями о психике классиков марксизма. Рефлексология Бехтерева и реактология Корнилова прекратили свое существование после разгромных дискуссий (1929 и 1931 гг.). Опираясь на философию марксизма, психологи Басов, Выготский, С. Л. Рубинштейн, А. Н. Леонтьев, Лурия и др. создали концепции, обогатившие науку новыми пониманиями предмета психологии, ее методов и осн. проблем. Так, Басов в 1927–1928 гг. ввел в психологию термин "деятельность", указав на ее строение, в зависимости от к-рого описал ее 5 форм. Выготский предметом психологии считал развитие высших психических функций. В разработанной им культурно-исторической концепции он сформулировал законы развития высших психических функций, создал экспериментально-генетический метод психологического исследования, сделал вывод о ведущей роли обучения в психическом развитии. Дальнейшую разработку психологических идей Выготского продолжил Лурия в различных областях психологии – общей, детской, психофизиологии, дефектологии, а также в созданной им новой области – нейропсихологии ("Мозг человека и психические процессы". В 2 т.). Рубинштейн выдвинул принцип единства сознания и деятельности, согласно к-рому психология изучает психику через деятельность и тем самым исследует психологические особенности деятельности. Концепция Рубинштейна получила дальнейшее развитие как в теоретическом плане, так и в конкретных экспериментальных исследованиях у его последователей. Деятельность как предмет и метод психологических исследований разрабатывал Леонтьев, сначала сотрудник Выготского, а с нач. 30-х гг. – создатель собственной школы, впрочем, идейно связанной с теорией Выготского. Им исследовались проблемы развития психики, структура деятельности, экспериментально изучались процессы восприятия, памяти, мышления, внимания. На основе теории деятельности Леонтьева разрабатывались такие отрасли психологической науки, как социальная психология (Г. М. Андреева), детская (А. В. Запорожец, Д. Б. Эльконин), педагогическая (В. В. Давыдов, Н. Ф. Талызина), инженерная (В. П. Зинченко, Б. Ф. Ломов), патопсихология (Б. В. Зейгарник), зоопсихология (К. Э. Фабри) и др. Новое понимание предмета психологии как различных форм ориентировочной деятельности субъекта в проблемных ситуациях выдвинул П. Я. Гальперин. Эта концепция позволяет объективно исследовать психическую деятельность на всех уровнях ее развития, открывает пути использования результатов исследования для решения широкого диапазона практических задач. Развивая традиции школы Бехтерева, особенно ее комплексный подход к исследованию психологических проблем, Б. Г. Ананьев разработал систему, в центре к-рой – проблема человека, процесс его индивидуального развития. Разработка проблемы индивидуальных психологических различий, но на др. основе – павловских идей – была главной темой творчества Б. М. Теплова, основоположника советской дифференциальной психофизиологии. Негативную роль в развитии рус. П. м. сыграли идеологические дискуссии 2-й пол. 40 – нач. 50-х гг. по философии (1947), биологии (1948), языкознанию (1950), физиологии (1950), политэкономии (1951). Особенно пагубное влияние оказала лы-сенковщина, наложившая вето на изучение кардинальных проблем психологии, в частности биологических основ поведения и его наследственных предпосылок. Отрицательно сказалась на психологии "павловская сессия", на к-рой под предлогом защиты учение Павлова было по существу извращено и догматически истолковано. В результате возникла тенденция недооценки психологии как науки, опасность подмены ее собственных закономерностей физиологическими. Проблемы психологической науки в ее различных аспектах получили отражение в

многочисленных публикациях, в т. ч. в психологических журн.: "Вопросы психологии" (издается с 1955), "Психологический журнал" (основан в 1980), "Вестник Московского унта". Серия 14, Психология (выходит с 1977). В наст. вр. в рус. психологии переосмысливаются ее методологические принципы и проблемы. Не отрицается полностью значимость для психологии философии К. Маркса и тех больших, развивавшихся на ее основе продуктивных в теоретическом плане и практических приложениях психологических концепций, к-рые вошли в фонд мировой науки. Издается серия "Психологи отечества: Избр. психол. труды в 70 т. (основана в 1994). Вместе с тем отвергнуты догматические попытки применения к.-л. одного метода как единственного источника научности в психологии, возвращаются в научный оборот труды незаслуженно забытых ученых – Шпета, Лапшина, Нечаева, Богданова, Чижа, М. М. Бахтина, Каптерева. Существенно изменяются масштабы и направления психологических исследований в связи с внедрением их результатов в самые различные сферы социальной практики, разрабатываются и используются конкретно-научные методики психодиагностики, психотренинга и др. Устанавливаются широкие контакты с мировой наукой. В 1993–2001 гг. выходил журн. "Иностранная психология", в к-ром публиковались материалы зарубежных исследований. Издаются переводы классических и совр. трудов зарубежных авторов, также выходят серии "Библиотека зарубежной психологии", "Живая классика", "Мастера психологии", "Мир психологии" и др.

Лит.: Соколов М. В. (ред.). Из истории русской психологии. М., 1961; Он же. Очерки истории психологических воззрений в России в XI–XVIII веках. М., 1963; Сеченов И. М. Избр. произв.: В 2 т. М., 1958; Ушинский К. Д. Собр. соч.: В 11 т. М., 1950. Т. 8–10; Ланге Н. П. Психологические исследования. Одесса, 1893; Онже. Психология. М., 1922; Павлов И. П. Поли, собр. соч.: В 6 т. Т. 3: Двадцатилетний опыт. 2-е изд. М: Л, 1961; Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. М., 1917; Он же. Реальность и человек. М., 1997; Челпанов Г. И. Введение в экспериментальную психологию. М., 1915; Бехтерев В. М. Общие основы рефлексологии. М., 1923; Онже. Объективная психология. М., 1991;Лазурс-кий А. Ф. Очерк науки о характере. Спб., 1917; Возвращая забытое: Библиографические материалы по педологии (1917–1990). М., 1990; Выготский Л. С. Собр. соч.: В 6 т. М., 1982–1984; Ананьев Б. Г. Очерки истории русской психологии XVIII–XIX веков. М., 1947; Он же. Избр. психологические труды: В 2 т. М., 1980; Басов М. Я. Избр. психологические произв. М., 1975; Гальперин П. Я. Введение в психологию. М., 1976; Леонтьев А. П. Избр. психологические произв.: В 2 т. М., 1983; Лурия А. Р. Основы нейропсихологии. М., 1973; Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии: В 2 т. М., 1989; Теплое Б. М. Избр. труды: В 2 т. М., 1985; Петровский А. В. Вопросы теории и истории психологии. М., 1984; Психологическая наука в СССР: В 2 т. М., 1959–1960; Смирнов А. А. Развитие и современное состояние психологической науки в СССР. Л., 1915;Яро-шевскийМ. Г. Л. Выготский: в поисках новой психологии. Спб., 1993; Московская психологическая школа: история и современность: В 3 т. М., 2004; Ждан А. И. История психологии. От античности до наших дней. 7-е изд. М., 2007.С. 158-16 197–206, 401–470; Психология в Московском университете, 1755–2005 / Под ред. А. И. Ждан. М., 2007.

А. Н. Ждан

ПУСТАРНАКОВ Владимир Федорович (5.05.1934, с. Вое кресенское Мелеузовского р-на Башкирской АССР -6.02.2001, Москва) – историк рус. философии, д-р фило софских наук. В 1958 г. окончил МГИМО. С 1959 г. работа! в Ин-те философии АН СССР (РАН). Защитил докторск диссертацию "Капитал" К. Маркса и домарксистская философская мысль в России" (1982). Осн. темы исследований П.: становление философской мысли в пределах религиозной формы общественного сознания Древней Руси; философия классического рус. просвещения; фи лософские взгляды идеологов народничества; рус. либерализм и философия; распространение в России XIX і философии марксизма; модели истолкования марксистской философии в российской социал-демократии; специфика развития философской мысли в Советской Рос сии; рус. философская мысль в ее международных связях. Собственную позицию П. условно определял как умеренно "западническую", сформировавшуюся на противостоянии попыткам изобразить русскую философию как якобы превосходящую любую западноевропейскую философию. С т. зр. П., все предпринимавшиеся с 30-х гг. XIX в. попытки создать оригинальную, принципиально отличную от зап., национально-рус. религиозную философию закончились неудачей, ибо эти концепции вступали в противоречие как с закономерностями развития мировой философии, так и с идеей наднациональной по природе христианской философии,

с ценностными установками православной доктрины. Рус. философия, считал П., развивалась по общемировым законам; по предмету, содержанию, методам она в принципе не отличается от западноевропейской; есть лишь специфические особенности ее становления и темпов развития, круга изучаемых проблем, места в культуре.

Соч.: "Капитал" К. Маркса и философская мысль в России (кон. XIX – нач. XX в.). М., 1974; Г. В. Плеханов и диалектика Гегеля // Гегель и философия в России. М., 1974; Общественно-политические и философские идеи Н. Г. Чернышевского в дореволюционной историографии русской мысли // Н. Г. Чернышевский в общественной мысли народов СССР. М., 1984; Введение христианства на Руси (в соавт.). М., 1987; М. А. Бакунин // М. А. Бакунин: Избр. филос. соч. и письма. М., 1987; Познавательное и ценностное в мировоззрении молодого Петра Кропоткина // Труды комиссии по научному наследию П. А. Кропоткина. М., 1992. Вып. 1; Михаил Бакунин против Иммануила Канта // Кант и философия в России. М., 1994; Либерализм в России (в соавт). М., 1996; Основные вехи истории и особенности развития российского шеллинговедения и историографии "русского шеллигианства" в XIX столетии // Философия Шеллинга в России XIX в. Спб., 1998; Фихте и университетская философия // Философия Фихте в России. Спб., 2000; Идеи Фихте в неакадемической философии // Там же; Философия Вольфа и русская "вольфиана" в отечественной историографии // Христиан Вольф и философия в России. Спб., 2000; Либерализм в России. Казань, 2002; Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. Спб., 2003.

А. Г. Мысливченко

"ПУТИ РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ" – труд Флоровского, опубликованный в Париже в 1937 г. Написан на основе лекций, прочитанных в Православном богословском ин-те в Париже; он содержит анализ не только богословских, но и религиозно-философских идей, начиная с крещения Руси и вплоть до 1917 г. Он дает представление о тех идейных исканиях и утратах, к-рые сопутствовали развитию богословских и мировоззренческих идей на Руси в течение десяти веков. По Флоренскому, все осн. понятия и термины "истинного" христианства выработаны отцами вост. церкви в полемике с еретическими взглядами и потому именно в их учениях раскрыта первичная правда Евангелия. Отсюда отрыв от патристики и византизма был, по его мнению, главной причиной всех перебоев и в развитии рус. мысли. Всю историю последней он рассматривает сквозь призму борьбы вост. христианства, т. е. православия, против зап. влияний. Особо опасными для православия Флоровский считает идеи "латинства" и "лютеранства" как искажающие христианские ценности. В любом отклонении от богословских идей вост. отцов церкви ему видится влияние зап. "романтизма", "рационализма", а поскольку мн. православные богословы и философы испытывали в той или иной степени влияние западноевропейской мысли, то критический и полемический настрой превалирует в книге. Недаром Бердяев писал, что ее точнее было бы назвать не "Пути…", а "Беспутство русского богословия", а еще более точно "Беспутство русской мысли" или рус. духовной культуры, поскольку в ней рассматривается не одно только богословие. При этом автор "П. р. б." не ставит вопроса, соответствуют ли сами писания вост. отцов Священному писанию, ведь и между самими византийскими богословами полного единства взглядов не было. В предисловии ко 2-му изд. книги (Париж, YMCA-Press, 1983) прот. И. Мейендорф отмечает, что она является выражением церковно-исторического мировоззрения и отвержением софиоло-гии во всех ее видах. Рус. софиология трактуется Флоровским как разновидность нем. идеализма, как своеобразный гностицизм и отход от святоотеческого предания, т. е. как несовместимая с православием. Сам Флоровский незадолго до своей кончины так оценивал свой труд: "Пути…" не представляют собой единства. Книга была сделана на основе моих лекций в Свято-Сергиевом институте. Некоторые из них я переработал, другие нет. Некоторые темы я развивал, другие – нет. Много сейчас устарело. Писалась-то она больше сорока лет назад. Угол зрения теперь другой, он стал шире. Сегодня нельзя, например, рассматривать Пушкина и Тютчева в том же свете. У нас теперь много нового материала – особенно это касается раннего периода, о котором у меня идет речь в первой главе. В то время, например, у нас ничего не было по Максиму Греку, а теперь материалов много. Расширились также знания и по 17-му веку. То, что мной было написано об Александре I и его времени, было ново и оригинально, и это остается в силе. Однако последняя глава не завершена – история с тех пор продолжалась" (Блейн Э. Завещание Флоровского // Вопросы философии. 1993. № 12. С. 83). Несмотря на такую самокритичную оценку, а так же критические замечания в адрес книги со

стороны нек-рых историков рус. философии, труд Флоровского остается до сего времени одним из самых фундаментальных исследований истории рус. богословской и религиозно-философской мысли. Книга представляет собой также основательный библиографический справочник, ибо все главы сопровождаются подробным указателем литературы с авторскими замечаниями и рекомендациями по каждому вопросу.

С о ч.: Пути русского богословия. Париж, 1937 (Вильнюс, 1991); 2-е изд. — Париж, 1983.

Л и т.: Берд Т. Отец Г. Флоровский // Новый журнал. 1980. № 138. С. 208–213; Бердяев Н. Ортодоксия и человечность (Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия) // Путь. 1937. № 53. С. 33–65; Н. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. Ч. 2. С. 205–216; Блейн Э. Завещание Флоровского // Вопросы философии. 1993. № 12. С. 80–86; Лот-Бородина М. И. Прот. Георгий Флоровский "Пути русского богословия" // Современные записки. 1938. № 66. С. 461^-63; Мейендорф И. Ф. "Пути русского богословия" о. Г. Флоровского // Вестник РХД. 1980. № 132 (III–IV). С. 42^6; ФотиевК. В. Памяти прот. Г. Флоровского // Вестник РХД. 1979. № 130 (IV). С. 26–28; Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995.

А. Т. Павлов

"ПУТЬ" — орган рус. религиозной мысли при религиозно-философской академии в Париже. С сентября 1925 по март 1940 г. вышли № 1-61 журнала. Редактором его был Бердяев, соредакторами Вышеславцев и Г. Г. Кульман. Ближайшими сотрудниками журнала, как сообщалось в его № 1, числились Арсеньев, С. С. Безобразов, Булгаков, И. П. Демидов, Б. К. Зайцев, Л. А. Зандер, Зеньковский, А. В. Ельчанинов, П. К. Иванов, В. Н. Ильин, Карсавин, Карташев, Н. О. Лосский, А. М. Ремизов, Савицкий, Сувчинский, Г. Н. и Н. С. Трубецкие, Флоренский, Франк, С. И. Четвериков. В дальнейшем состав сотрудников менялся, привлекались также фр., нем. и англ. корреспонденты (Ж. Маритен, П. Тиллих, С. Оллард и др.). В программной редакционной ст. "Духовные задачи русской эмиграции" в качестве осн. задачи издания выдвигалось сохранение преемственности рус. духовной культуры, подчеркивалась высокая роль последней в совр. об-ве: "Путь мысли входит в путь жизни, как один из ее определяющих моментов. Познанию принадлежит творческая роль в жизни. Русским в эпоху всеобщего смешения нужно повышение умственной и духовной культуры" (Путь. 1925. № 1). Общее философское умонастроение журнала характеризуется ориентацией на творческие традиции таких представителей рус. религиозной мысли, как А. С. Хомяков, Достоевский, В. С. Соловьев, Бухарев, Несмелое, Федоров. Православная платформа журн. "П." стала удобным местом для теоретических встреч католиков и протестантов, католиков-модернистов и католиков-томистов в лице их ведущих представителей. Поэтому выход журнала был значительным явлением не только рус, но и общеевропейской культуры. Полную библиографию журнала можно найти в парижском издании каталога YMCA-Press за 1921–1956 гг.

Лит.: Оболенский А. П. Указатель авторов, предметов, рецензий к журналу "Путь" (Париж, 1925–1940). Нью-Йорк, 1986; Абрамов А. И. "Путь" (№ 1-61) — орган русской религиозной мысли при религиозно-философской академии в Париже // Путь. Кн. I (1–6). М., 1992.

А. И. Абрамов

"ПУТЬ К ОЧЕВИДНОСТИ" — произв. И. А. Ильина (изд. посмертно в Мюнхене в 1957 г.), подводящее итог его многогранной философской деятельности. Совр. человечество, утверждает Ильин, переживает глубочайший кризис; в своей основе это кризис духовный, т. е. разрушение коренных духовных начал человеческого бытия. Важнейшая задача состоит в том, чтобы восстановить и обновить эти начала, для чего необходимо глубоко проникнуть в их подлинную природу, а также понять особенности усвоения и трансляции духовных ценностей в об-ве, роль различных социальных ин-тов (семьи, нации, государства и т. д.) в данном процессе. Осн. внимание в книге уделяется осмыслению природы духовности, строения и закономерностей творческого акта, созидающего культуру, что позволило бы дать совокупность рекомендаций и правил, помогающих человеку осуществить прорыв к первоосновам его бытия. Ключевую роль в решении указанных проблем призвана сыграть, полагает Ильин, философия как неистребимое стремление человека достичь "ясного для всех

понимания в делах высшей и последней важности". А для этого философы должны отказаться от конструирования универсальных систем и осознать простую мысль: настоящий философ выражает только то, что стало содержанием его собственного духовного опыта. Так, нравственное не может быть постигнуто, изображено в отвлеченных построениях, оно должно быть реально пережито и прочувствовано. Философ, рассуждающий о любви, радости, добродетели, долге, добре и зле, силе воли, свободе, о характере и др. подобных предметах по чужим книгам или понаслышке, не познает ничего. Духовно-нравственный опыт требует всего человека, нельзя написать "Этику", не имея за собою живой опыт любви, борьбы и страданий. Только тому, кто по-настоящему переживет это, откроется нравственное измерение вещей и людей. Точно так же обстоит дело, считает Ильин, и при анализе др. сфер деятельности духа, этого подлинного и единственного предмета философии. Каков бы ни был объект, в к-ром так или иначе "просвечивает" духовное начало бытия, философ должен, во-первых, вызвать в себе реальные переживания этого объекта; во-вторых, напряженно всматриваться в сущность своего опыта, связанного с этими переживаниями; в-третьих, попытаться выразить в очевидной для всех форме пережитое и усмотренное содержание. Настоящий философ, утверждает Ильин, должен руководствоваться следующим осн. правилом: сначала – быть, потом – действовать и лишь затем философствовать. Важнейшая его задача в том, чтобы развивать свой духовный опыт, совершенствовать и обогащать методы работы с ним. Только сам став орудием духа, он может познать сущность духа и на этой основе попытаться очертить путь, ведущий к постижению подлинного смысла явлений, причем в разумной для каждого развитого человека, отчетливой форме. В этом смысле философия призвана стать деятельностью, придающей человеческому бытию предельную предметность и очевидность. Т. обр., путь к очевидности, как его понимает Ильин, т. е. к разумному и отчетливому постижению высших ценностей существования, лежит через накопление и освоение духовного опыта личности. Этот путь человек может пройти только сам, философ же призван пояснить, что такой путь не бессмыслен, и расчистить нек-рые преграждающие его завалы. Самый серьезный из последних – феномен, к-рый Ильин назвал интеллектуализмом, понимая под последним преувеличенное представление о возможностях мышления и рациональности. В результате главные духовные способности человека – сердце и разум, – превратились постепенно в отвлеченный рассудок, в сухое наблюдающее и анализирующее мышление. Чтобы возвратить себе все то прежнее богатое и глубокое содержание, к-рым философия обладала вплоть до Гегеля включительно, и к-рое она в значительной мере утратила в последующий период, философская мысль вновь должна стать созерцающей, интуитивной, повинующейся сердцу так, что все пути будут идти к сердцу, исходить из сердца. Ибо сердечное созерцание, совестная воля и верующая мысль, суть три великие силы нашего будущего. См. также Очевидность, Предметность, "Аксиомы религиозного опыта", И. А. Ильин.

С о ч.: Путь к очевидности. М., 1993. С. 289–403; Собр. соч.: В 10 т. М., 1994. Т. 3. С. 381–557.

Л и т.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 129–133; Полторацкий Н. П. И. А. Ильин: жизнь, труды, мировоззрение. Нью-Йорк, 1989; Кураев В. И. Философ волевой идеи // Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 497–509.

В. И. Кураев

ПУШКИН Александр Сергеевич (26.05 (6.06). 1799, Москва – 29.01 (10.02). 1837, Петербург) – поэт, прозаик, историк, публицист, создатель совр. рус. литературного языка как основы развития самобытной национальной культуры, воплотивший в своих соч. ее важнейшие особенности. Наследие П. оказало большое воздействие на рус. философскую мысль XIX–XX вв., темы к-рой были во многом развитием пушкинского понимания человека, его свободы и творчества, философии рус. истории и культуры. В Царскосельском лицее П. слушал лекции Куницына, Галича, изучал логику, эстетику, нравственную философию, здесь он увлекся просветительством XVIII в. Влияние просветительства, включавшее элементы республиканизма и "площадного вольнодумства" (А. И. Тургенев), было впоследствии преодолено П. Ранний романтизм ("Руслан и Людмила", "Цыганы", "Бахчисарайский фонтан", "Кавказский пленник") сменился преобладанием реалистической тенденции, что выразилось в создании П. масштабных картин рус. действительности ("Евгений Онегин") и истории ("Борис Годунов"). Вышеславцев в кн. "Вечное в русской

философии" (1955), уделяя особое внимание П. как мыслителю, представил поэта певцом свободы (вольности). П., по его мнению, выразил "всю многозначительность свободы, все ее ступени": от стихийной, природной, гражданской и правовой до высшей, духовной, "свободы пророческого слова, не боящегося ни царства, ни священства". Однако вольность П. не была повторением ни революционной проповеди Радищева, ни политического радикализма декабристов. Человек должен быть свободен, считал он, "в пределах закона, при полном соблюдении условий, налагаемых обществом". Осуждение тирании, отстаивание прогрессивных изменений существующего строя П. мыслил "без насильственных потрясений политических, страшных для человечества". В его "Путешествии из Москвы в Петербург" (1833–1835) рассказчик путешествует в обратном радищевскому порядке и излагает иной образ мыслей. Течение, поднявшее П. на вершину рус. культуры, соединяло, в себе различные потоки – от древнерус. летописей, былин и сказаний до Ломоносова, Жуковского и Карамзина и от Шекспира и Мольера до Вольтера, Гёте и Байрона.

Энциклопедические знания П. в области рус. истории, по оценке Ключевского, "сделали бы честь любому ученому-историку". Без них было бы немыслимо написание "Истории Пугачева", "Арапа Петра Великого", "Капитанской дочки", "Полтавы". Для П. характерно целостное и объективное восприятие рус. истории: она состоялась так, как состоялась, и негодование, осуждение ее "неправильного" хода или, напротив, восторги в ее оценке неуместны. П. не отрицает, в определенных пределах, роль провиденциального фактора в делах человеческих. Однако "провидение не алгебра", в истории, согласно П., невозможна формула: "Иначе нельзя было быть". Ум историка "не пророк, а угадчик", ибо невозможно предвидеть роль случая в ходе исторических событий ("Наброски третьей статьи об "Истории Русского Народа" Н. А. Полевого, 1830–1831). П. считал, что объяснение рус. истории требует "другой формулы", нежели история христианского Запада. Здесь он близок к Чаадаеву. Однако конечные выводы у П. и Чаадаева совершенно разные. Получив от Чаадаева оттиск его "Философического письма", П. написал автору письмо, содержавшее более тонкий и перспективный анализ отечественной философии истории. Высокую оценку этого письма дал Гершензон, показавший, что если бы из всего наследия П. до нас дошли только эти строки, то и этого "было бы достаточно, чтобы признать его замечательнейшим человеком тогдашней России" (Грибоедовская Москва. П. Я. Чаадаев. Очерки прошлого. М., 1989. С. 190). Если первое из "Философических писем" Чаадаева содержало аргументы в пользу принципиального разделения истории России и Запада, использованные впоследствии западничеством, то П. утверждает, что при всем ее своеобразии история России есть пример служения не частным, а всеобщим европейским интересам и особенно это проявлялось "в тот момент, когда человечество более всего нуждалось в единстве" (в период нашествия Орды, во время наполеоновских войн и т. д.). Даже трагические переломы истории, к-рые, казалось, ставили Россию вне Европы (татаро-монгольское нашествие), П. истолковывал в духе ее высокого христианского предназначения: "Варвары не осмелились оставить у себя в тылу порабощенную Русь и возвратились на степи своего востока. Образующееся просвещение было спасено растерзанной и издыхающей Россией" ("О ничтожестве литературы русской", 1834). В записке "О народном воспитании" (1826), адресованной императору, П. предвосхитил позднейшую мысль Гоголя о необходимости налаживания в нашей стране россиеведения. Он предлагал учреждение специальных кафедр – рус. истории, статистики и законодательства, целью к-рых должно было бы стать широкое изучение России, подготовка молодых умов, "готовящихся служить отечеству верою и правдою". П. признавал самобытность рус. культуры, ибо "климат, образ правления, вера дают каждому народу собственную физиономию". Особое внимание поэт уделял исследованию рус. языковой "стихии, данной нам для сообщения наших мыслей", ратуя за максимальное использование всех языковых выразительных средств. Он считал (в отличие от А. С. Шишкова) малоперспективным занятием конструирование философских терминов-славянизмов, отыскание славяно-рус. эквивалентов латино-греч. метафизическим понятиям. Поскольку "метафизического языка у нас вовсе не существует", то в области "учености, политики и философии" отнюдь не зазорно использовать терминологию иностранного происхождения. П. критиковал многочисленные язвы и грехи России, кому бы они ни принадлежали, в т. ч. представителям царствующего дома Романовых: "азиатское невежество", обитавшее при дворе (о допетровской эпохе), "жестокая деятельность деспотизма", "ничтожность в законодательстве", "отвратительное фиглярство в сношениях с философами" (об Екатерине II). В то же время П. не терпел "безумных и несправедливых" нападок на отечество. По его словам, можно понять, если не оправдать предвзятость тех европейцев, кто не хочет "любить

ни русских, ни России, ни истории ее, ни славы ее"; в целом отношение Европы к России всегда было "столь же невежественно, как и неблагодарно". Но нельзя прощать "клеветников России", особенно ту категорию людей, к-рая в ответ на "русскую ласку" способна "клеветать русский характер, мазать грязью священные страницы наших летописей, поносить лучших сограждан и, не довольствуясь современниками, издеваться над гробами праотцев" ("Опыт отражения некоторых нелитературных обвинений", 1830). Нападки на праотцев П. воспринимал как оскорбление народа, нравственного достоинства нации, составлявшего основу патриотизма. А. А. Блок, считая, что "лучшие наши художники были мыслителями и философами", отводил II. особое место в этой плеяде. Особенное значение имеет П. как вдохновитель всех поколений рус. философов, разрабатывавших тему национального своеобразия рус. мысли начиная с 30-х гг. XIX в. Белинский стоит у истоков традиции, представляющей поэта ярчайшим выразителем рус. характера, его национально своеобразных и общечеловеческих устремлений: "Пушкин был выразителем современного ему мира, представителем современного ему человечества, но мира русского, но человечества русского" ("Литературные мечтания", 1834). Эту традицию продолжил Григорьев, к-рому принадлежит знаменитое высказывание "Пушкин — наше все" (т. е. не только художественный гений, но и выразитель "всех общественных и нравственных наших сочувствий"). Достоевский в своей речи на пушкинском празднике в 1880 г. провозгласил на примере творчества П. тезис о всемирной отзывчивости рус. культуры. Он был направлен на преодоление идейного противостояния славянофильства и западничества и послужил основой для последующего развития жанра русской идеи всеми его разработчиками, от В. С. Соловьева до Бердяева, так или иначе обращавшимися к идее духовного универсализма, воплощенной в творчестве П. Особую позицию в отношении к "всемирной отзывчивости" занял К. Н. Леонтьев, считавший, что Достоевский абсолютизировал пушкинскую "всемирную любовь" к человечеству, отрицая т. обр. самобытность рус. культуры. Отношение к П. было важным пунктом полемики представителей нигилизма и почвенничества в 60-е гг. XIX в. В противоположность

Григорьеву и его последователям, представлявшим соч, П. эталоном высокого творчества и христианской любви, Писарев объявил П. "знаменем неисправимых романтиков и литературных филистеров". Творчество П. рассматривается также в качестве основы для преемственной связи между золотым и серебряным веками рус. литературы и гуманитарной культуры XIX и нач. XX в. (Пушкин в русской философской критике. Конец XIX-первая половина XX в. М., 1990. С. 6). В этот период поэзия П., особенно его стихотворение "Пророк" (1826), стала непременным компонентом художественно-философских дискуссий, характерных для религиозно-философского возрождения нач. XX в. и нашедших продолжение в послеоктябрьском зарубежье. Большинство их участников соглашались с тезисом о религиозном гуманизме П., обосновывая его по-разному. Мережковский утверждал о сочетании языческого и христианского начал у П.; Булгаков писал о "софийности" его поэзии; В. Н. Ильин, вслед за Вяч. Ивановым и А. Белым, раскрывал тему борьбы "аполлонического" и "дионисийского" в творческом наследии поэта. Специально посвятили П. свои произв. также Зеньковский, И. А. Ильин, Федотов, П. Б. Струве, Флоровский. Наиболее интенсивными и обширными были исследования о П., принадлежавшие перу Франка, к-рый высказал актуальную и поныне мысль о необходимости реконструкции "феноменологии пушкинского духа" и создании "толкового "философского" словаря" П.

С о ч.: Поли. собр. соч.: В 17 т. М.; Л., 1937–1959.

Лит.: Белинский В. Г. Статьи о Пушкине // Поли. собр. соч. Т. 7. М., 1955; Киреевский И. В. Нечто о характере поэзии Пушкина // Критика и эстетика. М., 1979; Гершензон М. О. Мудрость Пушкина. Томск, 1997; Григорьев А. А. Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина // Соч.: В 2 т. М, 1990. Т.2; Достоевский Ф. М. Пушкин; Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине // Поли. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. 26; Леонтьев К. Н. О всемирной любви // Собр. соч. М., 1912. Т. 8; Франк С. Л. Пушкин как политический мыслитель. Белград, 1937; Асмус В. Ф. Эстетика Пушкина // Знамя. 1937. № 2; История эстетической мысли: В 6 т. М., 1986. Т.3 С. 344–350; Волков Г. Н. Мир Пушкина. М., Ш9;МалжинВ.А. Пушкин как мыслитель. Красноярск, 1990; Пушкин в русской философской критике. Конец XIX — нач. XX век. М., 1999; А. С. Пушкин: pro et contra: В 2 т. Спб., 2000.

М. А. Масин

Р

РАЕВСКИЙ Владимир Федосеевич (28.03(8.04). 1795, с. Хворостянка Курской губ. – 8(20).07.1872, д. Малышевка, ныне Усть-Удинского р-на Иркутской обл.) – декабрист, поэт, социальный мыслитель. Учился в Благородном пансионе при Московском ун-те. Участвовал в Бородинском сражении и заграничных походах. Член тайных обществ, начиная с Союза благоденствия. В 1822 г. был привлечен к суду, а в 1827 г. сослан в Сибирь; после краткосрочного приезда в Центральную Россию в 1856 г. вернулся в Иркутск. Считается одним из первых идеологов декабризма, осуждавших крепостничество и требовавших его отмены в интересах развития России (ст. "О рабстве крестьян", "О существе законов Монтескье", "О политике" и др.). Испытал влияние просветительской идеологии, считал, что мир познаваем, а человек – существо животного происхождения, но обладающее умом и душой и способное разгадывать самые глубокие тайны мироздания. Утверждал, что опора на ум – это и необходимая предпосылка грядущего переустройства об-ва, вследствие чего обвинялся в "вольнодумстве совершенно необузданном". Придерживался позиций деизма, высмеивал Библию и соотносил религию с невежеством. Оказал влияние на молодого Пушкина (с к-рым встречался во время его ссылки в Кишиневе). Налаживал преподавание по ланкастерской системе (когда старшие ученики под контролем наставника обучают младших) на юге Российской империи, исходя из убеждения, что просвещение – путь к свободе, вел антимонархическую агитацию. Требовал жесткого соблюдения основанных на разуме правил нравственности, за что был прозван в молодости спартанцем. Р. являлся одним из создателей жанра гражданской поэзии; он воспевал национальную самобытность России, где постоянно пылали очаги свободы – начиная с древн. городов Новгорода и Пскова. Призывал содействовать освобождению народов – греч. и славянских – от турецкого ига. Способствовал культурному развитию Сибири, с к-рой связывал будущее России.

С о ч.: Сочинения. Ульяновск, 1961; Поли. собр. стихотворений. М.; Л., 1967.

Л и т.: В. Ф. Раевский: Материалы к жизни и революционной деятельности. Т. 1–2. Иркутск, 1980–1982; Эйдельман Н. Я. Первый декабрист. М., 1990; Бурлачук Ф. Ф. Владимир Раевский. М., 1987; Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1989. Т. 2. С. 352–353.

И. Е. Задорожнюк

РАДИЩЕВ Александр Николаевич (20(31).08.1749, Москва – 12(24).09.1802, Петербург) – писатель, философ. Выходец из среднепоместного дворянства. Обучаясь в Лейпцигском ун-те, Р. познакомился с соч. европейских вольнодумцев. Изучал труды теоретиков естественного права (Т. Гоббс, С. Пуфендорф, Г. В. Лейбниц, Х. Вольф, Ж. Ж. Руссо), а также К. А. Гельвеция, Д. Дидро, И. Герде-ра, И. Канта. После окончания ун-та перевел кн. Г. Б. Маб-ли "Размышления о греческой истории" (1773), написал "Слово о Ломоносове" (1780), "Письмо к другу, жительствующему в Тобольске, по долгу звания своего" (1782), оду "Вольность" (1781–1783) и др. В философско-публи-цистическом трактате "Путешествие из Петербурга в Москву" (1790) Р. прежде всего занимает судьба рус. крепостного крестьянина; он показывает его "бесчеловечное угнетение" и моральное унижение, "обреченность тяжестью своих оков", положением "вола в ярме". В отличие от Руссо и его последователей основы "человеческой общности" Р. видел не в "гуманной природе людей", а в способности человека при определенных обстоятельствах проявлять предельную решимость отвоевать свободу личности, "очеловечить человека". Не во всех главах "Путешествия…" имеет место призыв "к возмущению". В гл. "Хотилов" дается проект реформ сверху, к-рые квалифицируются как "средство" предупреждения грядущей "пагубы зверств". Екатерина II квалифицировала автора "бунтовщиком, хуже Пугачева". Он был осужден и отправлен в восточносибирскую крепость Илимск. В Сибири Р. создал ряд произв., в т. ч. философский труд "О человеке, о его смертности и бессмертии" (1790–1792). Амнистированный после смерти Екатерины II, он принял активное участие в работе Императорской комиссии нового гражданского законодательства. Разрабатывал и обсуждал проекты демократизации об-ва, создания правового государства, переустройства судопроизводства и правоохранительных органов России. Однако надеждам Р. в ближайшие годы улучшить положение крепостного крестьянства не суждено было осуществиться. Затравленный идейными противниками и завистниками, он покончил жизнь самоубийством. На протяжении всего XIX в. шел процесс освобождения творчества Р. от запретов. Оно осознавалось как наследие всей эпохи

Просвещения, как подлинное завещание новым поколениям граждан, носителям традиций рус. национальной культуры. Предмет философии, по Р., - мир в целом (космос, Вселенная), его "поднебесное выражение" (земная природа – окружающие человека материальные и духовные формы, "среда"). Задача философских изысканий – выработать представления о "вещественности" (материальности), "мысленности" (сознании), толкование природы идеального (психического), проблем смертности и бессмертия человека, познания им внешнего мира (о "средствах" и "силах" этого познания) и т. п. Сильная тенденция к материалистическому (реалистическому) монизму нередко сочеталась в рассуждениях Р. с выраженными элементами деизма и дуализма, с построениями в пантеистическом духе. Согласно Р., в глубине веков, в "пучине пространства" имело место "нечто недостаточно организованное", "хаос". При этом "целое" и вместе с тем "бесконечное бытие" Р. рассматривал как материал для "творческой силы" (Бога). Эта сила сообщила "вещественному материалу" некий "первый мах", к-рый привел к "первосдвигу", а затем и "постоянству колебаний и движений", заполнивших мировое пространство, "объединивших" частицы, ставшие основанием формирования земной тверди, ее разнообразных форм. Если Бог есть нечто всемогущее, абсолютное, всесильное, то тогда Бог – это Природа, к-рая всемогуща, абсолютна, всесильна. Одним из осн. законов природы Р. считал закон совершенствования и самосовершенствования ее форм – от "неодушевленных" до "живых существ" и человека. Он допускал возможность порождения живого из неживого в результате "напряжения вещественности", действия "натуральных стихий", организации мельчайших оснований бытия природы – атомов и корпускул. Идеи трансформизма развивались Р. в единстве с эволюционными представлениями. Человек, его сущность, место и роль в мире – центральная проблема миропонимания Р., осн. тема его главного философского соч. "О человеке…". В 1-й кн. этого трактата ставится комплекс задач из области антропогенеза, во 2-й – раскрываются нек-рые важные возможности сравнительно-исторического метода, выявляется природа живого, связанного с элаборацией – законом превращения "простых", "несложных" сил в силы сложные, "тончайшие". Истолкованию характера "человеческой мысленности", природы психического, идеального, духовного и душевного посвящена 4-я кн. В двух, последних кн. автор уделяет внимание вопросам гносеологии. В процессе своих исследований Р. опирался на данные анатомо-этнографической коллекции Петербургской кунсткамеры, использовал достижения эмбриологии, зоологии, сравнительной анатомии, физиологии животных и человека. Развивая идею единства мира, Р. считал, что человек един не только со всеми людьми, но и с неорганическим и органическим миром, с космосом, с к-рым он связан единством состава и характером законов, формами непреходящего существования и даже "влитого разума". Вместе с тем он подчеркивал особенности человека по сравнению с миром живых существ: 1) "возничный" (вертикальный) образ хождения, 2) "истинное отличие человеческого мозга", несравнимо возвысившего разум человека, 3) "чудодейственная речь", 4) стремление к совершенствованию условий и самого себя, 5) способность к трудовой деятельности благодаря развитию руки. Антропологическую аргументацию Р. базировал на трудах П. Кампера, И. Г. Гердера, И. К. Лафатера, Каверзнева крупных антропологов XVIII в. Р. пытался противопоставить метафизике в ее механистическом и органицистском вариантах принципы динамичной антропологии, о чем свидетельствует его частое обращение к эволюционной лексике. В унисон "веку Просвещения" Р. обосновывал принципы народовластия (демократии), республиканизма (антимонархизма), свободы слова и вероисповедания. Он был одним из родоначальников российской освободительной традиции – ее идейным обоснователем и гуманистическим толкователем. Идейное наследие Р. играло важную роль в духовной жизни России, оказало влияние на Пнина, Попугаева, П. Челищева, Каржавина. Демократическим, революционным и гуманистическим идеям Р. отдавали должное декабристы, петрашевцы, революционные демократы 60-х гг. XIX в., деятели "Народной воли", социал-демократы. Его убеждения были близки духовным интересам Герцена, Чернышевского, Плеханова, Ленина.

С о ч.: Поли. собр. соч.: В 3 т. М.; Л., 1938–1952; Избр. фил ос. и общественно-политические произв. М., 1952; Антология мировой философии: В 4 т. М., 1970. Т. 2; Соч. М, 1988.

Лит.: Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. С. 78–82; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 1. С. 96–104; Макогоненко Г. П. I Радищев и его время. М, 1956; Паншин И. К. О материализме I и идеализме в философском трактате Радищева // Вопросы философии. 1958. № 5; ФилштовЛ. А., Шинкарук В. И., Спектор М. М. Философская позиция А. Н. Радищева в трактате "О I человеке…" // Там же; Шкуринов П. С. А. Н. Радищев: Философия человека. М., 1988; Старцев А. И.

Радищев. М., 1990; I ClardyJ. The Philosophical Ideas of Alexander Radishchev. N. Y., I 1964; Lang D. The first Russian Radical: Alexander Radishchev I (1749–1802). L., l959;McConnellA. RussianPhilosophe Alexander I Radishchev. 1749–1802. The Hague, 1964.

П. С. Шкурит

РАДЛОВ Эрнест Леопольдович (20.11 (2.12). 1854, Петербург – 28.12.1928, Ленинград) – историк философии, переводчик. Окончил историко-филологический ф-т Петербурге ко го ун-та, учился в Берлинском и Лейпциге ком унтах. Работал в Петербургской публичной библиотеке зав. философским отд., ас 1917 по 1924 г. был ее директором. В 1921–1922 гг. – председатель философского об-ва при Петроградском ун-те. Редактировал философский отдел в "Энциклопедическом словаре" Брокгауза и Ефрона. Перевел на рус. язык "Этику" Аристотеля (1908), под его редакцией вышел новый рус. перевод "Феноменологии духа" Гегеля (1913). Гл. редактор "Философского словаря" (1904; 2-е изд. – 1913). В 1898 г. в ст. о философиив России, написанной для 55-го т. ("Россия") словаря Брокгауза и Ефрона, утверждал, что нельзя говорить о рус. философии в том смысле, в каком говорят о фр., нем. или англ., и что национального философа типа, напр., Р. Де карта, И. Канта, Ф. Бэкона в России не было. Философские науки (метафизика, логика, этика, психология, история философии и эстетика) развивались у нас, как и на Западе, считает он, в связи, гл. обр., с университетским преподаванием. 2-е изд. вышедшего в его редакции "Философского словаря" примечательно тем, что в нем формируется "пантеон" рус. философов и фиксируется философский термин "всеединство". В указанный "пантеон" вошли: Авсенев (Феофан), А-р И. Введенский, Владиславлев, Гавриил (В. Н. Воскресенский), Галич, Гогоцкий, Голубинский, Грот, Данилевский, Дебольский, Кавелин, Каринский, Кареев, В. Н. Карпов, Козлов, Кудрявцев-Платонов, Лавров, Лопатин, Новиков, Новицкий, Сидонский, Сковорода, В. С. Соловьев, Страхов, Е. Н. и С. Н. Трубецкие, Юркевич и несколько авторов учебных пособий. Относительно рус. философии в словаре было сказано, что только за последнее время она стала обретать определенную самостоятельность (благодаря работам Кудрявцева-Платонова, Карийского и Соловьева), но и теперь в целом еще находится в зависимости от западноевропейских течений. В 1912 г. в "Очерке истории русской философии" Р. утверждал, что, хотя рус. народ пока не внес в общую сокровищницу философского творчества нового принципа, у русских нет вполне оригинальной философии, тем не менее было бы несправедливым считать, что существует лишь философия в России и нет рус. философии. Нельзя не отметить, пишет он, ту смелую последовательность и решительность, с к-рой рус. мысль делает выводы из посылок, хотя бы они и казались неприемлемыми. В основе этой решительности в крайних выводах лежат две характерные черты, общие всем тенденциям рус. мысли. Во-первых, чисто отвлеченные вопросы философии, напр., гносеологические, лишь в небольшой степени привлекают внимание рус. философов; их интересуют по преимуществу вопросы практики и основа всякой практики – искание правды и смысла жизни. Этика – излюбленная отрасль исследования, и именно в этой сфере особенно поражает настойчивость и прямолинейность, с к-рой рус. мысль стремится к оправданию самых крайних выводов. Во-вторых, и это непосредственно вытекает из указанной практической тенденции, все проявления рус. мысли проникнуты "мистицизмом". Всем этим чертам мышления соответствуют нек-рые характерные особенности рус. жизни: жажда чудесного, искание пророчества, стремление к оправданию личного и общественного спасения, жажда мученичества, искание подвига и искупительной жертвы. Силе веры, выражающейся в жажде чудесного и в подвижничестве, соответствует и глубина разочарования. Ни в одной стране неверие и отрицание не принимали столь резких форм, как в России. Во 2-м изд. "Очерка" (1920) Р. сделал значительные добавления био- и библиографического характера. Изменяется также и его представление об отличительных чертах рус. философии. В качестве первой ее черты он отмечает преимущественный интерес к этическим вопросам, но не к самим по себе, а именно к применению этических теорий на практике, к проверке их на опыте, к переустройству жизни согласно принятым на веру принципам. Вторую характерную черту Р. усматривает в "любви к объективному", в отрицании субъективизма как в области гносеологии, так и в обосновании этики.

С о ч.: Этика Аристотеля. Спб., 1884; Отношение Вольтера к Руссо // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 2,4; Об истолковании Аристотеля. Спб., 1891; Очерки из истории скептицизма. Иероним Гирнгайм // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 3; Очерк истории историографии философии.

М., 1899; Учение Вл. Соловьева о свободе воли. Спб., 1911; Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Спб., 1913; Этика. Пг, 1921; Очерк истории русской философии. Спб., 1912; 2-е изд. Пг., 1920; Очерк русской философской литературы XVIII века// Журнал Петербургского философского общества "Мысль". Пг., 1922. № 2, 3; Лавров в русской философии // П. Л. Лавров. Пг., 1922.

В. В. Ванчугов

РАЗУМНЫЙ ЭГОИЗМ – термин, введенный Чернышевским для обозначения развиваемых им этических принципов. В основе этики Чернышевского, во многом построенной под влиянием учения фр. материалистов XVIII в., а также Ш. Фурье и Л. Фейербаха, лежат установки, смысл к-рых сводится к утверждению, что эгоизм личности является движущей силой всех ее нравственных поступков. Естественное стремление человека к удовлетворению своих потребностей, стремление к приятному, к удовольствию и одновременно избегание всего неприятного – вот осн. постулат его дальнейших рассуждений. Чернышевский считает, что "человек поступает так, как приятнее ему поступать, руководится расчетом, велящим отказываться от меньшей выгоды или меньшего удовольствия для получения большей выгоды, большего удовольствия". Нельзя не видеть в этом вполне определенной утилитаристской т. зр. Само чувство личной выгоды у Чернышевского является вполне естественным, оно составляет одну из важнейших сторон натуры человека. Но делать из этого вывод о доминировании в этике Чернышевского принципа эгоизма все же нельзя. Дело в том, что он выше личного эгоизма ставит интересы общей пользы. "Общечеловеческий интерес стоит выше выгод отдельной нации, – пишет он, – общий интерес целой нации стоит выше выгод отдельного сословия, интерес многочисленного сословия выше выгод малочисленного". Следовательно, выше интереса личного у него выступает интерес общий. Человек должен осознавать это и руководствоваться таким знанием в своем поведении, только тогда тот или иной его поступок, то или иное его действие будут носить действительно этический характер. Др. словами, Чернышевский обращается здесь к разуму человека. Отсюда и появляется его термин "Р. э.". Следуя этому принципу, человек поступает в соответствии с требованиями общей пользы, а его действия характеризуются как определенное выражение добра. В конечном счете понятия добра и пользы у него отождествляются. Справедливо в этой связи пишет Зеньковский: "Это контрабандное использование чисто эгоистического критерия… мнимо обосновывается у Чернышевского отождествлением добра и пользы" (История русской философии. Л., 1991. Т. 1,ч. 2. С. 137). Т. обр., этика Чернышевского не ограничивается узким эгоизмом (хотя вроде бы и основывается на нем). Его Р. э. включает в себя и альтруизм, и героизм, и благородство, причем основой этого должно стать общественное устройство, гармонически сочетающее общественные и личные интересы. Важно учитывать, что для этики Чернышевского (в т. ч. и для принципа "Р. э.") характерен и подлинный моральный пафос, его вера в благородство человеческой натуры, к-рое в конечном счете основывается на осознании человеком, личностью приоритета общей пользы (а равно и добра, следуя его логике) перед узколичным, чисто эгоистическим. Иллюстрацией воплощения принципа "Р. э." в практической жизни явилось поведение главных героев (прежде всего Рахметова) романа Чернышевского "Что делать?".

Лит.: Чернышевский Н. Г. Что делать? // Поли. собр. соч. М., 1939. Т. 11; Он же. Антропологический принцип в философии // Там же. М., 1950. Т. 7; Добролюбов Н. А. Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью // Избр. филос. соч. М, 1945. Т. \;ПисаревД. И. Мыслящий пролетариат // Соч.: В 4 т. М., 1956. Т. 4; Он же. Реалисты // Там же. Т. 3; Петров Э. Ф. Эгоизм: Философско-этический очерк. М., 1969; Никоненко В. С. Материализм Чернышевского, Добролюбова, Писарева. Л., 1983; Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XIX вв. Л., 1989. С. 470–482,495-503, 524–534.

В. И. Приленский

РАСКОЛ – разделение рус. церкви в XVII в. вследствие реформы патриарха Никона и царя Алексея Михайловича. В строго богословском смысле употребление термина "Р." здесь не вполне корректно, ибо в отличие от термина "ересь" в православии он означает отделение от церкви нек-рой группы верующих не из-за несогласия в осн. догматических вопросах, а вследствие к.-л. малозначительных формальностей, т. е. неподчинение высшей

церковной власти, не связанное с отступлением от основ вероисповедания. Между тем старообрядцы, в основном беспоповцы (Старообрядчество) всегда считали и считают новообрядцев – "никониан" (Московский патриархат) не раскольниками, а еретиками, отпавшими от единой истинной православной церкви, в к-рой остались сами старообрядцы. В свою очередь, новообрядная церковь, поддерживавшаяся в течение почти 300 лет силой государственной власти, имела монопольную возможность открыто именовать себя церковью, а древлеправославных христиан (староверов) – раскольниками, учинителями Р. Попытки староверов возражать против этого преследовались в уголовном порядке. У ряда авторов термин "Р." употреблялся не для обозначения самого церковного разделения, но в качестве синонима старообрядчества. Реформа, предпринятая царем Алексеем Михайловичем и патриархом Никоном, ставила задачей унифицировать рус. богослужебный обряд с греч. и выверить рус. тексты Священного писания и богослужебных книг по греч. образцам. При этом совр. греч. образец воспринимался как эталон, а все расхождения с ним объяснялись искажениями, привнесенными на Руси. Нек-рые исследователи полагают, что унификация церковной жизни должна была подготовить не только церковное, но и государственное соединение православного Востока с Россией – путем отвоевания Константинополя у турок. Идея указанной унификации была подана Никону (еще архимандриту) иерусалимским патриархом Паисием в 1649 г. и поддержана нек-рыми др. греч. иерархами. Став патриархом, уже через год, в 1653 г., Никон единоличным волевым решением разослал по московским церквам распоряжение, предписывавшее изображать крестное знамение не двумя, а тремя пальцами, вызвавшее резкое осуждение мн. авторитетных священнослужителей, в т. ч. протопопов Иоанна Неронова и Аввакума. На следующий год (1654) Никон добивается согласия церковного Собора на исправление богослужебных книг по "древним славянским и греческим образцам". Однако никоновские "справщики" Арсений Грек, Епифаний Славинецкий и др. выученики лат. и униатских учебных заведений использовали вместо древн. новогреч. книги, отпечатанные в Венеции и др. зап. городах. Эти не пользовавшиеся доверием тексты воспроизводили все изменения, происшедшие в новогреч. церкви после крещения Руси, что повело за собой некритический отказ от древн. церковных установлений. Все это вызвало не унификацию и усовершенствование, а разнобой и ухудшение (см.: Книжная справа в России // Богословские труды. М., 1989. Сб. 29. С. 324–326). В ряде случаев реформаторы затронули церковные установления, к-рым придавалась особая значимость: упомянутое выше двоеперстное сложение при крестном знамении было закреплено как общеобязательное Стоглавым собором в 1551 г. под страхом анафемы, равно как и сугубая (двоекратная) аллилуйя и др. Сложение перстов для крестного знамения было знаково-символическим выражением догматов о двух естествах во Христе и о Св. Троице, поэтому изменение формы (обряда) воспринималось как искажение содержания (вероучения). Острота положения усугублялась тем, что реформаторы исходили из ложного, опровергнутого позднейшей наукой тезиса о древности и непогрешимости новогреч. образца, к-рый возводился ими в ранг апостольского предания. Одновременно, с целью дискредитировать и лишить авторитета древности рус. церковные установления, реформаторы объявляли их недавно появившимися на Руси, занесенными от еретиков "армянской ереси". Общий масштаб и осн. тенденция их действий ярко охарактеризована в известной Соловецкой челобитной: "…вкратце реши весь церковный чин и устав, что держит церковь Божия, то все переменили… православную нашу християнскую веру истребили дотолика, будто и след Православия в твоем государстве, российском царствии до сего времени не именовалося, и учат нас ныне новой вере, якоже Мордву или Черемису, неведущих Бога и истинные христианские православные веры" (цит. по: Субботин Н. Материалы для истории раскола. М., 1878. Т. 3. С. 244–245). Р. стал столкновением традиционного византийско-рус. мышления, стремящегося к познанию истины умом и сердцем в их единстве, с новоевропейским рационализмом. "Дело в том, что столкнулись разные идеи, что средневековой аксиоматике противостояла аксиоматика нового времени (в барочной окраске)… Ошибется тот, кто увидит в этой конфронтации коллизию невежества и знания. Это коллизия интеллекта и духа: для Симеона Полоцкого главное – просветительство, "внешняя мудрость", а для Аввакума – нравственное совершенство" (Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. С. 40–41). Активное! неприятие насаждающихся реформ значительной частью народа и духовенства, острая и глубокая критика их со стороны уважаемых и авторитетных священнослужителей не повлияли на позицию верховной власти, прежде всего царя Алексея Михайловича, продолжавшего введение новообрядчества и после оставления Никоном патриаршего престола. Окончательное его утверждение состоялось на соборе. 1666 г. и Большом соборе 1667 г. с участием двух греч. патриархов и многочисленных греч. архиереев. С момента произнесения соборных анафем стало невозможным

сосуществование староверов и реформаторов внутри единой церкви. Православная традиция, в отличие от католицизма, не разделяла церковь на "учащую" – духовенство и "учимую" – мирян и не присваивала первой безраздельной власти в определении истинности вероучения. Старообрядческая литература неоднократно ссылалась на слова Афанасия Великого, Иоанна Златоуста, Максима Исповедника о том, что паства, миряне могут и обязаны не подчиняться авторитету церковных иерархов, уклонившихся от православной истины. Хотя староверы вынужденно лишились епископата, примкнувшего к новообрядчеству, Р. означал не отрицание ин-та иерархии вообще, а разрыв с данной конкретной иерархией, совершающей неприемлемые, с т. зр. защитников "древлего благочестия", действия. Долгие годы после собора 1667 г., когда Р. окончательно стал фактом церковной жизни, они продолжали обличать преобразования, обращаясь к царю и надеясь, что власть вернется к святой старине, что Р. можно преодолеть, предлагали провести открытый диспут о вере перед всем народом. Однако власти отвечали репрессиями и казнями. Восемь лет (1668–1676) осаждался Соловецкий монастырь, после взятия к-рого было замучено около 400 человек, а 14 апреля 1682 г. в Пустозерске были сожжены знаменитые защитники древлеправославного благочестия протопоп Аввакум, священник Лазарь, диакон Феодор и инок Епифаний. Массовые казни и гонения вынуждали множество приверженцев старой веры бежать в отдаленные места, а подчас прибегать к групповым самосожжениям. Р. стал глубоким переломом, исказившим нормальное духовное развитие рус. об-ва, разрывом его внутреннего единства, отказом от наследия прошлого. Духовные накопления средневековой Руси "объявляются как бы не имеющими ценности. Отрицается почти все, что было создано за семь столетий, протекших со времен Владимира Святого… Притом цель этого отрицания – не эволюция… но забвение, всеобщая замена. В глазах "новых учителей" русская культура – это "плохая" культура, строить ее нужно заново, как бы на пустом месте…" (Там же. С. 39). Снятие анафем на старые обряды, произведенное Московским патриархатом на Поместном соборе 1971 г., не стало завершением Р., т. к., с т. зр. старообрядцев, неправедно положенные анафемы силы не имели, а преодоление Р. состоит в возвращении новообрядцев в лоно православной, т. е. старообрядческой церкви, что неприемлемо для Московского патриархата.

Лит.: Громогласов И. М. О сущности и причинах русского раскола так называемого старообрядства. Сергиев Посад, 1895; Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и его противники. М., 1887; Кутузов Б. П. Церковная реформа XVII века, ее истинные причины и цели. Рига, 1992. Ч. 1–2; Он же. Тайная миссия патриарха Никона. М., 2007; Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984; Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: В 2 т. М., 2006; См. также лит. к статье Старообрядчество.

М. О. Шахов

РАССУДОК И РАЗУМ – понятия, посредством к-рых различаются осн. уровни (стороны) мыслительного процесса, а также способы мыслительной деятельности. В отечественной духовной культуре XI–XVII вв., в традиции древнерус. византизма различаются способность мышления как "телесное око", к-рым человек воспринимает предметы по частям (т. е. аналитически), и "умное око", к-рое осмысливает их в единстве и целостности. Благодаря умному оку, к-рое подчиняется вере, человек может не только мысленно восходить через видимое к невидимому, но и видеть, постигать в какой-то мере самого Творца. Различение уровней, способов мыслительной деятельности в этот период прослеживается также в контексте сопоставления "внешней" и "внутренней" мудрости. Внешняя (античная, языческая) мудрость – это ум "от стихий мира приобретенный", это плотское мудрование. В ней непомерное значение придается "хитроречным силлогизмам" (Аристотеля), ей недоступны высшие истины. Внутренняя мудрость – христианская. Когда человеческий ум осеняется ею, ему становятся доступны и истины откровения. В философских курсах, читаемых в Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академиях, значительное внимание уделялось интеллектуальному познанию. Приоритетное значение в нем придавалось рационально-дедуктивному мышлению. Однако при этом немаловажная роль отводилась и способности непосредственного, недискурсивного познания. У просветителей 2-й пол. XVIII в. разумность мышления, по существу, отождествляется с правильностью силлогического рассуждения. Для них "согласное с разумом или умом называется то, что из известных общих истин через верные следствия вывести можно, а противное разуму или уму называется то, что не сходствует с известными общими истинами" (Козельский). Высшим орудием и критерием достоверного мышления признается формально-логический дискурс, в особенности соблюдение закона

противоречия (см. Вольфианство). В этот период проблема уровней интеллектуального познания разрабатывалась и представителями богословско-философской мысли. Так, митрополит Платон (Левшин) положительно оценивает "здравый разум, к-рый с кротостью упражняется в познании вещей и испытании дел Создателевых", но подчеркивает, что для "здравой мудрости" недоступно понимание вещей в их внутреннем существе. Познание сущности, тем более сущности вещей невидимых, мира как целого ("целого союза вещей") и, наконец, Бога в той мере, в какой оно вообще возможно, – прерогатива верующего разума, исходный принцип к-рого – синергизм, а главный метод – анагогия. В нач. XIX в. рус. шеллингианцы осуществляют сопоставительный анализ рассудочной деятельности и умозрения. Рассудочное мышление, связанное с эмпирией, скользит по поверхности явлений, не проникая в их сущность. Умозрение – "это такой способ мышления, по которому в основание принимаются начала, развитые в уме его собственными средствами, независимо от опытности, и от сих начал по законам мышления поступают через ряд последствий к заключению" (М. Г. Павлов). В соч. славянофилов подвергнуты разбору такие черты ограниченности рассудочного мышления, как склонность к самодостаточности, притязание на роль высшей инстанции в познании истины, замкнутость в сфере чисто логических понятий, этическая нейтральность и т. п. Эти черты могут и должны преодолеваться в развитии мышления до нахождения в глубине души "внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума" (Киреевский). На высшем его уровне осуществляется полнейшее развитие внутреннего знания и "разумной зрячести". А. С. Хомяков называет такой уровень мысли всецелым разумом, а Киреевский – духовным или верующим разумом (см. Цельность, Цельность духа). Развитие разума в этом направлении славянофилы рассматривали в контексте задач возрождения в рус. об-ве и в отдельном человеке жизненных начал, в особенности восстановления и развития принципа национальной духовной самобытности (см. Русская идея). Близкие воззрения на взаимоотношения рассудка и разума обосновывались в духовно-академической философии, в к-рой развивались традиции "верующего разума" (см. Голубинский, Кудрявцев-Платонов, Несмелое). Белинский понимает под рассудочностью односторонность, однобокость подхода к предмету или проблеме. С его т. зр., рассудок всегда схватывает только одну сторону предмета, рассматривает ее безотносительно к другим, абсолютизирует ее. Разум рассматривает предмет со всех сторон, хотя они как будто противоречат одна другой; разум умеет "мирить противоположности в одном и том же предмете", видит, что "жизненная движимость развития состоит в крайностях, и только крайность вызывает противоположную себе крайность. Результатом сшибки двух крайностей бывает истина". С т. зр. Герцена, рассудок – "тот момент разума, которым эмпирическое содержание начинает разлагаться на логические элементы свои". Пока эти элементы берутся в их отвлеченной отдаленности, они образуют "безвыходные ряды антиномий, в которых обе стороны неправы". Но мышление не ограничивается "бедными категориями" рассудочной логики. Ему присуще и "диалектическое влечение", благодаря к-рому оно, "останавливаясь на односторонних определениях предмета, невольно стремится к восполняющей стороне его". Для Герцена это стремление – "начало биения диалектического сердца", причем это сердце не колышется только взад и вперед: "в диалектических переходах мысль становится чище, живее". Диалектическая пульсация мысли рано или поздно приводит к высшим областям мышления, восхождение к к-рым совсем не обязательно означает снятие противоположностей в гармоническом синтезе. Гегелевское примирение антиномических противоположностей, по словам Герцена, есть "мистицизм, философская теодицея, аллегория и самое дело, намеренно смешанные". Это такое разрешение, "которое не разрешает, а дается на веру". Диалектика чистого разума не то же, что диалектика жизни. В жизни, в истории "разум вырабатывается, и вырабатывается трудно… его надобно достигать" ("С того берега"). В соч. позитивистов (Ле-севич, Кавелин) трактовка рассудка и разума обусловлена общим неприятием метафизической философско-гно-сеологической проблематики как спекулятивной, неприятием "заопытного умозрения", как такового. Рассудочное мышление отождествляется Лесевичем с обыденным сознанием. Оно рождает понятия, комбинирует их, причем делает это произвольно, стихийно и бесконтрольно, оно несвободно от элементов априоризма, а также смешивает понятия с представлениями. Разумная ступень познавательного процесса – это созидательное научное мышление. Оно целиком основано на опыте, очищенном от априоризма и трансцендентализма, оно критично и осмысленно. При этом принципы диалектического осмысления реальности отвергаются, как голословные и бесплодные. В. С. Соловьев противопоставляет органическое мышление рассудочно-механическому (понятийному). Понятия не могут уловить конкретное, они дают только тень предмета, его внешние грани и очертания. Органическое же мышление способно

постигать индивидуальное в его бытийности и неповторимости благодаря тому, что оно опирается на интеллектуальную интуицию и осуществляется в форме идей. Идея способна схватывать предметы действительности во всем богатстве и полноте (всеединстве) их определений. При этом выражение идей ("цельное знание") возможно только в согласии с общими логическими схемами, а основание разумности мышления в целом заключается в его софийности. Флоренский противопоставляет рассудочному мышлению "духовно просветленный" софийный разум, дискурсивно-логическому знанию интуитивное "полное ведение". В живом духовном опыте подвижников находят разрешение антиномии, совмещаются противоположности, несовместимые в рассудочно-логическом мышлении. Это учение было неоднозначно воспринято его современниками. Жесткое противопоставление софийного разумения логической рассудочности было воспринято и развито Булгаковым. В то же время Е. Н. Трубецкой усмотрел в нем выражение мистического алогизма, поскольку, по его мнению, мысль и истина, как таковые, неустранимым образом предполагают логику и логичность (см. Антиномизм). Согласно Франку, ограниченность рассудочного отвлеченного знания преодолевается разумом — интуицией, открывающей человеку доступ к глубинным сферам бытия. Франк различает интуицию — чистое созерцание предмета (как всеединства) и живую интуицию, интуицию- жизнь. Живая интуиция — единство знания и жизни. Благодаря ей "мы проникаем в предстоящее нам бытие во всей его полноте". В рус. марксизме (Плеханов, Лент и др.) сохраняется (идущее еще от Гегеля и Маркса) двойственное понимание природы рассудка. С одной стороны, дается высокая оценка логической четкости, недвусмысленности, упорядоченности, доказательности рассудочного мышления. С другой стороны, отмечается, что ему не по силам осмысление переходов количественных изменений в качественные, парадоксов совпадения противоположностей и отрицания отрицания и т. д. Рассудок — носитель лишь здравого смысла, он не всегда диалектичен, в то время как разумно только диалектическое мышление. Оно должно исходить из практики, как такого процесса, к-рый имеет достоинство не только всеобщности, но и непосредственной действительности; важнейшим требованием такого мышления является введение всей человеческой практики в полное определение предмета и как критерия истины, и как реального, практического определителя связи предмета с тем, что нужно человеку (Ленин). Интерес к проблеме рассудка и разума сохранялся в философии в советской и постсоветской России. В историко-философском и общегносеологическом аспектах она разрабатывалась в трудах Асмуса, Гайденко, Гулыги, Ильенкова, Нарского, Ойзермана и др. Взаимоотношения рассудка и разума в развитии научного познания рассматривались Копниным, Е. П. Никитиным и др. Познавательные функции рассудка и разума в их социальной и культурно-исторической обусловленности исследованы Г. С. Батищевым, В. С. Библером и Н. В. Мотрошиловой. Взаимодействие рассудка и разума в контексте проблемы сущности рациональности и ее эволюции в совр. условиях обстоятельно рассмотрено Н. С. Автономовой в кн. "Рассудок. Разум. Рациональность" (М., 1998) и трудах В. С. Швырева; мировоззренческим аспектам понятий "рассудок" и "разум", их связям с категориями "истина", "дух", "душа", "духовность", "трансцендентное" посвящена монография В. С. Возня-ка "Метафизика рассудка и разума" (Киев, 1994).

Л и т.: Лопатинский Ф. Избр. филос. соч. (Диалектика). М., 1997; Козельский Я. П. Философические предположения // Избр. произв. рус. мыслителей 2-й пол. XVIII в. М., 1952. Т. ^Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Критика и эстетика. М., 1979; Хомяков А. С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Поли. собр. соч. 4-е изд. М., 1914. Т. 3; Герцен А. И. Дилетантизм в науке. Статья первая // Избр. филос. произв. Т. 1; Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Собр. соч. 2-е изд. — Спб., 1911–1914. Т. 1; Он же. Рассудок — разум // Собр. соч. Т. 12. Брюссель, 1970; Флоренский П. А. Разум и диалектика // Собр. соч.: В 4 т. Т. 2; Франк С. Л. Предмет знания // Предмет знания. Душа человека. Спб., X99S; Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике: Очерк истории: XVII — нач. XX в. М., 1963; Он же. Рационализм // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4; Батищев Г. С. Рассудок и разум // Там же; Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989. № Ъ;Гайденко П. П. Проблема рациональности на исходе XX в. // Там же. 1991. № 6; Библер В. С. Мышление как творчество. М., 1975; Ильенков Э. В. У истоков мысли // Он же. Философия и культура. М., 1991; Копнин П. В. Рассудок и разум и их функции в познании // Вопросы философии. 1963. № 4; От "рассудка" к "разуму". Екатеринбург, 1992.

В. Е. Доля

РЕАЛЬНОСТЬ — одно из центральных понятий философии Франка. Р. - это глубинный и универсальный тип бытия, качественно отличный от низшего, поверхностного слоя, называемого предметной или объективной действительностью. Предметная действительность складывается из совокупности противостоящих сознанию предметов внешнего природного мира и явлений душевно-телесной жизни человека; они предстают нашему сознанию как более или менее упорядоченное множество частных содержаний (определенностей), улавливаемых и фиксируемых в четких общезначимых понятиях. Напротив, в Р. все сплетено, связано между собою, ее существо состоит в самодовлеющем характере, в универсальности и "нераздельной сплошности". Это сплошное и слитное бытие нельзя считать неким определенным целым, ибо всякая определенность есть обособление и ограничение. И потому Р. носит трансдифинитный характер: она выше всего определенного и в этом смысле сверхопределенна. Др. существенное свойство Р. - ее трансфинитность, беспредельность. Р. никогда не закончена, не завершена, но включает в себя возможность иного; она есть непрерывный поток становления, перехода от того, что есть, к тому, что будет или может быть. Но вместе с тем Р. не есть просто общий фон или общая почва всего частного; ее своеобразие нельзя свести к простому противопоставлению предметной действительности. Р. одновременно как бы объем — лет и пронизывает всю совокупность отдельных частных определенностей, составляя их глубинную основу или сущность; она как бы присутствует в каждом мельчайшем отрезке бытия, в т. ч. предметного. Эти два разных смысла Р. суть лишь два неразрывно связанных между собою ее момента, через сочетание к-рых обнаруживается неразделимо цельное, подлинно конкретное единство высшего типа бытия. Будучи всеобъемлющим целым, Р. есть нечто большее, чем просто целое, ибо она есть не экстенсивное целое, лишь извне объединяющее все в себе, а единство, изнутри так проникающее в свои части, что оно присутствует как целое, т. е. в своем подлинном существе, в каждой из них. Именно на основе Р. все частное и единичное обретает свое собственное подлинное бытие как воплощение и носитель Р., обретает ее первичность и самоутвержденность. Р., объемля все, возвышается над противоположностью между единством и многообразием; она есть единство единства и многообразия, целого и части, конечного и бесконечного, потенциального и актуального. Потому и о Р. нельзя сказать, что она только какое-то определенное "это или то", как всеобъемлющая полнота она есть одновременно и "это и то", точнее, единство того и др. Это единство достигается в особой форме интуитивного познания, к-рое называется монодуалистическим описанием, сердцевиной к-рого является раздвоение единого на противоположности с последующим их синтезом. Наиболее же выразительными образцами монодуалистического бытия являются, во-1-х, человек, во-2-х, об-во и, наконец, Божество как последняя глубина всего сущего (см. Непостижимое, "Непостижимое","Предмет знания", "Реальность и человек", Франк).

В. И. Кураев

"РЕАЛЬНОСТЬ И ЧЕЛОВЕК. Метафизика человеческого бытия" — произв. Франка, в наиболее полном и систематизированном виде излагающее его философскую систему, вышло в 1956 г., после смерти автора. Центральное место в нем занимают проблемы философской антропологии, к-рые Франк исследует с позиции метафизики всеединства и Богочеловечества. Первые 3 гл. книги содержат общефилософское введение в проблему человека. Здесь рассматривается идея реальности как основоположного бытия, отличного от объективной (предметной) действительности, а также идея Бога как первоисточника реальности и высшей абсолютной ценности. Реальность непосредственно открывается как внутренняя духовная жизнь человека, и вместе с тем она необходимо выходит за пределы его внутреннего мира, изнутри соединяя его в конечном итоге с тем, что является всеобъемлющим и всепроникающим единством и основой всего сущего вообще (см. "Предмет знания"). Человек, будучи природным существом, через свое тело и душевную жизнь, зависящую от телесных процессов, входит в состав действительности (материального мира). Через свое же самобытие он своими корнями как бы уходит в глубины для себя сущей и себе самой открывающейся реальности. Именно нераздельное соучастие в этих разнородных мирах и отличает человека от животного, всецело принадлежащего природному миру. Человек, включая в себя природное начало, одновременно возвышается над ним благодаря содержащейся в нем сверхприродной инстанции. Во всяком сознательном акте (в познании, нравственном сознании, творчестве) человек противопоставляет эмпирически данному нечто иное, выходящее за его пределы.

Любой познавательный акт предполагает сверхприродное разделение субъекта и объекта. Точно так же понятия добра и зла, должного и недолжного проистекают из нашей причастности к сфере, выходящей за рамки объективной действительности и ей инородной. Двойственность, присущая человеку, проявляется и в его статусе внутри реальности. В той форме, в к-рой она непосредственно присуща человеку, реальность сознается им как несоответствующая его подлинному существу, поскольку она неполна, частична, а главное – стихийна, хаотична, безосновна (в чем и состоит субъективность внутренней жизни). Человек испытывает нужду в безусловно прочной, самоутвержденной основе для своего существования, и эта основа есть то, что называется Богом. Но эта нужда или сознание своей собственной недостаточности тоже принадлежит к самому существу человека. Бог есть ближайшим образом то, в чем человек нуждается – начало, недостающее человеку, т. е. трансцендентное ему. С другой стороны, Бог столь интимно сроден нам, что только в Нем мы находим то, что конституирует наше собственное бытие. Бог, будучи первоисточником и центром реальности, пронизывает всю реальность, а тем самым и человека, излучается в него, постоянно (по крайней мере потенциально) присутствует в нем. То, что делает человека человеком, есть его богочеловечность. Трансцендентность Бога человеку совмещается с его имманентностью и образует с ней некое неразделимое сверхрациональное единство. Соответственно и идея Богочеловечества несет на себе отпечаток внутренней антиномичности: она включает в себя не только утверждение принципиального, сущностного сродства человека и Бога, но и признание существенных различий между ними. В этом – одна из отличительных особенностей кн. "Р. и ч." по сравнению с более ранними трудами Ф. по проблеме человека ("Душа человека", 1917; "Смысл жизни", 1926), в к-рых был сделан акцент на глубинном родстве Бога и человека, что позволило Бердяеву, Зенъковскому и др. говорить о недооценке им глубины укорененности в человеческой натуре греховных начал. С т. зр. Франка, правильное понимание богочеловеческой основы человеческого бытия не отрицает двойственной природы человека, что в конечном счете проистекает из нетождественности Бога и реальности, взятой в ее общем виде. Реальность – это сгусток духовной энергии, стихия свободных, но и слепых, хаотических и разрушительных сил. Человек соприкасается с нею не только в той центральной точке своего существа, в к-рой он выступает личностью и связан с Богом, но и со всей реальностью как таковой. Как только ослабляется связь с Богом, стихийные силы реальности прорываются в человеческую душу и овладевают ею. Отсюда греховность человека. Наряду с истинным духовным существом человека как личности в нем формируется мнимое, самочинное "я". В обоих этих качествах он является существом свободным, но в первом – эта свобода подлинная, а во втором – мнимая, приводящая человека к греху, выражающему его зависимость от слепых демонических сил реальности. Франк показывает, как роковая двойственность, присущая индивидуальному бытию человека, многократно усложняясь и опосредуясь, пронизывает все сферы социального бытия, начиная от элементарных (общение с др. людьми) и кончая наиболее сложными – семьи, совместной хозяйственной деятельности, государства, права и т. д. Говоря о связи "я" с "ты", Франк подчеркивает их органическую включенность в "мы", являющееся первичным единством многих субъектов. Это единство внутренне присутствует в каждом "я", является внутренней основой его жизни. Об-во с этой т. зр. всегда есть нечто большее, чем комплекс фактических человеческих сил, оно приводится в движение неким первичным духовным организмом, лежащим в его основе. Этот организм есть его богочеловечность, слитность человеческих душ в Боге. Ключевой и в осмыслении социального аспекта человеческого бытия является тема внутренней антиномичности взаимоотношений человека с Богом, реальностью и природой. Жизнь человека в социуме (мирская жизнь) есть неразрушимое сочетание вольного стремления к добру с невольным (самочинным) впадением в грех. Мирской жизни противостоит духовная жизнь как внутренняя, потаенная сфера жизни в общении с Богом. В коллективной, социальной жизни этому соответствует различие между сферой внешнего, технического и организованного устройства жизни (государство, право, хозяйство) и сферой духовно-нравственной жизни как проявления духовного существа человека. Первая может так или иначе сдержать, ограничить зло, но неспособна преодолеть греховность человеческой натуры. Взаимодействие этих двух сфер социального бытия человека, при ведущей роли духовной сферы, и определяет исторический процесс. Исторические эпохи различаются между собой в конечном счете тем, как человек осознает свое отношение к Богу. В Средние века идея Богочеловечества была искажена в сторону забвения самоценности личности, утверждения ничтожности человека перед лицом абсолютно трансцендентного ему Бога. Осн. идея новой истории – идея свободы, добывание истины в строительстве жизни из внутреннего источника человеческой личности. Это

была попытка соучастия свободного духа в Божьем творчестве, но свобода была отождествлена с бунтом и отрешением от божественной почвы, в к-рой она укоренена, что стало осн. причиной нарастающего разложения нравственных и духовных устоев жизни. Последствия этого духовного опустошения человека во всей полноте обнаружились в XX в. Выход, по Франку, состоит в возвращении европейского человечества к христианским истокам своей культуры.

Соч.: Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956; М., 1997.

Лит.: Зенъковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 157–179; Он же. Учение С. Л. Франка о человеке//С. Л. Франк. 1877–1950. Мюнхен,\ш;Резвых Т. Н. Реальность и человек в метафизике С. Франка // Вестник Московского ун-та. Сер. 7. Философия. 1992.№ 5,Бубайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. М., 2001. С. 249–253; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 479–483.

В. И. Кураев

РЕДКИЙ Петр Григорьевич (4(16). 10.1808, г. Ромны Полтавской губ. – 7(19).03.1891, Петербург) – теоретик права, историк философии, педагог. Учился в Московском ун-те (1826–1828), в Профессорском ин-те в Юрьеве (Дерпте), в Берлинском ун-те (с 1830), где слушал лекции Гегеля по философии права и был знаком с ним. Вернувшись в Московский ун-т, получил звание проф., в 1835 г. читал курс "Энциклопедия законоведения", предпринял издание сб. "Юридические записки" (1841–1860), в к-ром ратовал за либеральное законодательство, журн. "Библиотека для воспитания" (1843–1846), а затем – "Новая библиотека для воспитания" (1847–1849). Был в дружеских отношениях с Белинским и Герценом. В 1848 г. Р. был уволен из ун-та как "замешанный в вольнодумстве" (вместе с Кавелиным) и не допускался к преподавательской деятельности в течение 15 лет. В эпоху реформ – проф. кафедры энциклопедии юридических и политических наук в Петербургском ун-те (1863–1878). Поддерживал связи с публицистами круга "Современника" и "Отечественных записок". Задумал многотомный труд "Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще". В свет успели выйти первые 7 т. (Спб., 1889–1891), представляющие собой ценное исследование древн. и средневековой политической и философской мысли. Философское развитие Р. - эволюция гегельянца-идеалиста (до 60-х гт.) в гегельянца-позитивиста (после 60-х гг.). В журн. "Москвитянин" в 1841 г. он опубликовал обширное и систематическое изложение начал гегелевской философии ("Обозрение гегелевой логики"). Через несколько лет вернулся к этой теме, настаивая на важном значении гегелевской философии права для российской юриспруденции (Какое образование требуется современностью от русского правоведа? М., 1846). Р. считал, что прогресс человечества возможен и неизбежен благодаря поискам единства "теории и практики, науки и жизни, мышления и деятельности". Наука предполагает "разумное развитие мышления" и подразделяется в своих гуманитарных функциях "на три главные отрасли" – философию, историю и филологию. Философию он считал наукой, "заключающей в себе верховное начало для всех отдельных наук". Такая роль обеспечивается философской наукой о мышлении – диалектикой, при этом "развитие мышления происходит само собою по законам самого мышления, или по законам разума". История философии рассматривалась Р. как становление, или логиическое развитие во времени, рационалистической философии. Р. защищал в 70-е гг. эволюционную теорию Ч. Дарвина как научную теорию развития. Важная сторона его деятельности – просветительская. Он настаивал на всемерном просвещении народа, несколько абсолютизируя значение в этом процессе педагогики, считая, что преимущественно с ее развитием связано будущее страны. Р. принадлежит заслуга создания в России Педагогического об-ва. Его педагогические идеи были восприняты и развиты другом и учеником К. Д. Ушинским.

Соч.: Избр. пед. соч. М., 1958.

Л и т.: Шимановский М. В. Петр Григорьевич Редкий: Биографический очерк. Одесса, 1890; Е. О. Здравый идеализм // Вестник Европы. 1889. Кн. 6.

В. А. Малинин

РЕЙСНЕР Михаил Андреевич (1868, Виленская губ. -8.08.1928, Москва) – теоретик права, социальный психолог, историк. Окончил юридический ф-т

Варшавского унта (1893). Преподавал юридические науки в ряде ун-тов, в Парижской высшей школе социальных наук. Рано включился в революционную деятельность: поначалу был народником, с 1905 г. сблизился с большевиками, переписывался с Лениным. После Октябрьской революции 1917 г. работал в органах советской власти, участвовал в разработке первой Конституции РСФСР. Р. - один из основателей Комакадемии. Философские взгляды Р. эволюционировали от позитивизма к марксизму. Необходимую ясность, полноту и законченность марксизму должны были придать, как он полагал, теория Петражицкого и нек-рые идеи З. Фрейда. Абсолютизируя и в каком-то смысле доводя до абсурда тезис Маркса и Энгельса о надстроечном характере государства, Р. воспринимал последнее только как определенную форму идеологии. Государственная власть – лишь идея, к-рая входит в сознание человека и становится принципом его политического поведения. Осн. масса населения живет вне государственного сознания, потенциально содержит в себе антигосударственный, анархический идеал и только с течением длительного времени начинает ощущать себя связанной с государством, чувствовать необходимость повиноваться власти. Но все-таки ядром психологии масс остается анархический идеал, к-рый в конечном итоге и реализуется в безгосударственном коммунистическом об-ве. После Октября 1917 г. Р. представлял собой типичного левого радикала, ожидавшего скорого отмирания всех атрибутов буржуазного об-ва (прежде всего государства и права) и наступления коммунизма. В основу революционной юстиции он предлагал положить интуитивное право, отвечающее требованиям "правды и справедливости" и способное нейтрализовать процесс перерастания советской власти из пролетарской диктатуры в типично буржуазное государство.

Соч.: Теория Л. И. Петражицкого, марксизм и социальная идеология. Спб., 1908; Государство. Ч. 1–3: В 2 вып. М., 1911–1912; Буржуазное государство и РСФСР. М.; Пг, 1923; Право. Наше право. Чужое право. Общее право. Л., 1925.

Лиг.: Ленин В. И. Поли. собр. соч. Т. 47. С. 81–132; История философии. М., 1965. Т. 6, кн. 1. С. 304, 488; Психоанализ. Популярная энциклопедия. М., 1998. С. 396–397; История политических и правовых учений. М., 2004. С. 788–792.

В. Н. Жуков

РЕРИХ Елена Ивановна (12(24).02.1879, Петербург-5.10.1955, Калимпонг, Индия) – философ, ученый, публицист. С 1924 г. жила и работала в Индии. Род. в семье, окружение к-рой составляли известные музыканты, писатели, художники; была одаренной личностью, достигла высокого уровня исполнительского искусства на фортепьяно, профессионально занималась рисованием, изучала философию, мифологию и религию. Связав свою жизнь в 1901 г. с Н. К. Рерихом, она стала его ближайшим сотрудником и вдохновителем всех начинаний. Большую помощь Рерихам в культурной деятельности оказывали сыновья – Юрий и Святослав. Семья Рерихов – это единое целое, жившее светлой устремленностью к созиданию культуры. Р. принимала самое деятельное участие в осуществлении всех проектов семьи. Важное место занимала в них культура Востока с т. зр. ее синтеза с культурой Запада. В этом синтезе особая роль отводилась России в силу открытости и восприимчивости рус. души. В контексте этой идеи Рерихи восприняли Октябрьскую революцию. Наиболее трагические ее страницы рассматривались ими как испытание рус. национального духа, допущенного провидением для подготовки России к ее грядущей миссии по духовному возрождению человечества. "Через многие тяжкие испытания прошла Земля Русская, – писала Р., - но все они лишь послужили к ее очищению и возвеличению – так было, так будет". В том, что так будет, она не сомневалась, ибо обладала даром предвидения. Во время Отечественной войны Рерихи делали все возможное для поддержки рус. народа. После войны они решили осуществить свою давнюю мечту – вернуться на родину. Однако смерть Н. К. Рериха в 1947 г. помешала этому. Это же событие побудило Р. переехать с сыном Юрием в Калимпонг, где прошли последние годы ее жизни. Энергетическое мировоззрение разделялось всей семьей Рерихов. Важную роль в его выработке играл ин-т "Урусвати" – "Свет Утренней звезды". Его почетным президентом стала Р., именем к-рой он был назван. Главной задачей этого научного центра, опиравшегося на международное сотрудничество, было комплексное изучение человека. С ин-том сотрудничали Н. И. Вавилов, Л. де Бройль, А. Эйнштейн и др. Взгляды Р. формировались под влиянием вост. философии и религии, и прежде всего таких трудов, как "Провозвестие Рамакришны", "Бхагавад-гита", "Ламрим Чен-по" и соч. Вивекананды. Все это

позволило ей осуществить свою главную жизненную задачу, к-рую она усматривала в синтезе сокровенного учения Востока с научными достижениями зап. цивилизации. Эта задача была реализована в 14-томном труде "Живая этика", или "Агни Йога", к-рая явилась итогом сотворчества Р. с Махатмами, назвавшими ее "Матерью Агни Йоги". Стержнем "Живой этики", как подчеркивала Р., выступает практически ориентированное учение о духовно-нравственном совершенствовании человека. В основе всех явлений бытия, с ее т. зр., лежит психическая энергия, пронизывающая все сущее. Человек может использовать эту энергию на созидание или разрушение в зависимости от характера своих нравственных мотивов. Нравственность и энергетические центры человека взаимосвязаны через его мысли, сознание. "Мысли управляют миром", – писала Р. Отсюда, считала она, человек должен постоянно очищать, дисциплинировать мышление, порождать только чистые и светлые мысли. В этом ему призвано помочь сердце, выступающее "престолом сознания", "средоточием жизни". Только через сердца, наполненные любовью и светом, человечество, по мнению Р., способно гармонизировать свои энергии с энергиями космоса и вступить в новый этап космической эволюции.

С о ч.: Агни Йога: В 6 т. М., 1992; Основы буддизма. Спб., 1992; Криптограммы Востока. Рига, 1992; Преподобный Сергий Радонежский // Знамя Преподобного Сергия Радонежского. Новосибирск, 1991; Письма Елены Рерих, 1929–1938: В 2 т. Минск, 1992; Письма Е. Рерих, 1932–1955. Новосибирск, 1993.

Л и т.: Ключников С. Ю. Провозвестница эпохи огня. Новосибирск, 1991; Шапошникова Л. В. Сотрудница Космических Сил. Предисловие ко 2-му изд. кн. "Письма Елены Рерих", 1929–1938: В 2 т. Минск, 1992.

В. В. Фролов

РЕРИХ Николай Константинович (27.09(9.10). 1874, Петербург – 13.12.1947, Кулу, Индия) – философ, живописец, археолог, географ, писатель. В 1897 г. Р. окончил Академию художеств, с 1909 г. стал действительным ее членом, ас 1910 г. – председателем художественного объединения "Мир искусства". Р. взрастил свою любовь к рус. культуре, занимаясь раскопками древнеславянских поселений, создавая цикл картин "Начало Руси. Славяне", участвуя в выставках рус. искусства. Вместе с тем он рассматривал рус. культуру в общемировом контексте, разрабатывая идею единства культур России, Востока и Запада. Эта идея получила воплощение в его многочисленных живописных, философских, научных и литературных работах, появившихся в результате путешествий по Европе, США и Азии. В 1923–1928 гг. Рерихи совершают уникальную Центрально-Азиатскую экспедицию по маршруту Индия – Гималаи – Тибет – Алтай – Монголия – Китай – Тибет – Индия. Для обобщения результатов экспедиции они создали в 1928 г. в Кулу (Индия) международный центр Ин-т гималайских исследований ("Урусвати"). На его базе изучалась культура народов Азии, проводились естественно-научные исследования. Практическим результатом изучения культуры явился Пакт о международной охране памятников культуры во время военных действий (Пакт Рериха, 1929). На основе Пакта Рериха была принята "Гаагская конвенция 1954 г. о защите культурных ценностей в случае вооруженного конфликта". Мировоззрение Р., сложившееся под влиянием трудов индийских философов Рамакришны, Вивекананды, Тагора и др., опирается на представление об энергии космического огня, творящей все сущее. Различные уровни бытия охвачены энергоинформационными взаимодействиями, регулируемыми космическими законами. Если человек действует в соответствии с указанными законами, он направляет энергию в творчество, созидание. Поступая же вопреки законам, он направляет энергию в разрушительное русло и деградирует. Энергия огня заключена в каждом человеке, космическое предназначение к-рого состоит в ее возжигании, что побуждает его к духовному совершенствованию, к созиданию, сотрудничеству с др. людьми. Важную роль в достижении этой цели играет постоянная устремленность его к культуре. Через духовное совершенствование, расширение сознания человек гармонизирует свои взаимоотношения с космосом, одухотворяет грубую материю, освещает тьму огнем своего сердца, включаясь в беспредельную космическую эволюцию. Деятельность человека нравственна в той мере, в какой направлена на осуществление идеала всеобщего блага, к-рый зиждется на космическом законе даяния. Чем больше человек дает миру, тем радостнее, возвышеннее и светлее становится его жизнь. Средством осуществления этого закона является самоотверженный труд и всепрощающая, всевозвышаю-щая любовь. Космос пронизан красотой и беспределен в своей неизведанности. Восприятие красоты и познание космических законов лежит в

основе культуры. Знание о законах космоса составляет содержание учения, данного людям Махатмами (великими индийскими философами) для гармонического устроения жизни. Однако человеческий разум не в состоянии раскрыть тайны космоса, т. к. его возможности оказались исчерпанными. В наступающую эпоху на это способно человеческое сердце. Поэтому все, что возникает в разуме, должно быть пропущено через сердце. Культура передается от сердца к сердцу через чувствознание. Но далеко не все люди способны на это. Чтобы чувствознание заработало, нужно усвоить язык сердца и раскрыть последнее навстречу любви и свету. Культура является источником благородства духа, человеческого достоинства, взаимного доверия и сотрудничества. Человек, усвоивший культуру, освобождается от страха и предрассудков, понимает важность сотрудничества, продуктивность общего созидания. Она учит его не терять времени в праздности и становиться истинным сотрудником безграничных космических энергий, не вредить другим и знать, что человек получает в вечном даянии. Особое место в культуре занимает искусство, объединяющее человечество, просветляющее человеческое сознание и выступающее знаменем грядущей гармонии.

С о ч.: Алтай – Гималаи. М., 1974; Избранное. М., 1979; Зажигайте сердца. М., 1990; Нерушимое. Рига, 1991; Держава Света. Священный дозор. Рига, 1992; Цветы Мории. Пути благословения. Сердце Азии. Рига, 1992.

Л и т.: Рерих (Текст Ю. Балтрушайтиса, А. Бенуа, А. Гидони, А. Ремизова и С. Яремича). Пг, 1916; Эрнст С. Н. К. Рерих. Пг., 1918; Ростиславлев А. Н. К. Рерих. Пг., 1919; Андреев Л. Держава Рериха // Жар Птица. 1921. № 4–5; Кузмин М. Рерих. М., 1923; Дмитриева Н. Н. К. Рерих. М., 1958; Беликов П. Ф., Князева В. П. Рерих. М., 1972.

В. В. Фролов

РОЗАНОВ Василий Васильевич (20.04 (2.05). 1856, г. Ветлуга Костромской губ. – 5.02.1919, Сергиев Посад) – философ, писатель, публицист. В 1878 г., окончив Нижегородскую классическую гимназию, поступил в Московский ун-т, где слушал лекции Ф. И. Буслаева, Н. С. Тихонравова, Ключевского, Троицкого, В. И. Герье и др. По окончании ун-та работал учителем истории и географии в провинциальных городах. В 1893 г. переехал в Петербург и поступил на службу в акцизное ведомство. В 1899 г. оставил службу, целиком посвятив свое время литературной деятельности. Был постоянным сотрудником газ. "Новое время". Печатался также в журн. "Вопросы философии и психологии", "Русский вестник", "Русское обозрение", "Русский труд", "Новый путь", "Мир искусства", "Весы", "Золотое руно"; в газ. "Биржевые ведомости", "Гражданин", "Русское слово", "Колокол" и др. Был одним из учредителей Религиозно-философских собраний (1901–1903), преобразованных в 1907 г. в Петербургское религиозно-философское об-во. В первом философском соч. "О понимании" (1886), направленном против позитивизма, попытался исследовать науку как цельное знание, установить ее границы, дать учение о ее строении, отношении к природе человека и его жизни. По мнению мн. современников, в этом труде Р. "переоткрыл" ряд идей Гегеля. Но по характеру изложения работа обнаруживает сходство со стилем философствования античных мыслителей. В творчестве Р. этот труд определил очень многое. Тема "понимания" уже в рамках той или иной проблематики (вопросы религии, пола, семьи, человеческой жизни) будет лежать в основании большинства его статей и книг. Установив, что наука хороша в своих пределах, что понимание, как таковое, лежит и глубже, и часто вне ее, Р. расчистил себе путь из узкофилософской сферы к работам художественно-философско-публицистического характера. Книга прошла почти незамеченной, и это определило переход Р. к публицистике. В дальнейшем Р. не стремился писать фундаментальные труды, а, как правило, составлял книги из отдельных статей или афоризмов, часто помещая в них и полемические материалы, наполняя свои произв. множеством чужих голосов (письма и статьи, написанные его противниками или его сторонниками), что придавало осн. "сюжету" драматический накал. "Истина трудна и добывается прилежанием, – пояснял свой метод "добывания" истины Р. -Посему я собираю здесь с величайшей любовью взгляды pro и сошга" (В мире неясного и нерешенного. Спб., 1904. С. 193). Широко использовал Р. и жанр комментариев, когда приводимый им документ (чужую статью или письмо) окружал, по словам Г. В. Адамовича, "сетью тончайших догадок, пояснений, вскриков, намеков" (Звено. Париж, 1926. № 160. С. 1). Т. обр., касаясь сложных вопросов, Р. старался внести в свои книги диалогическое начало. Осн. проблемы, интересовавшие Р., достаточно полно выразились в названиях его кн.: "Сумерки просвещения" (1899), "Религия и культура" (1899),

"Природа и история" (1900), "Семейный вопрос в России" (1903), "Около церковных стен" (1906), "В темных религиозных лучах. Метафизика христианства" (1911) (по цензурным условиям разделенная на две кн. "Люди лунного света" и "Темный лик"; в первозданном виде опубликована в 1994 г.). Центральный пункт его метафизики – мистика пола, т. е. пол как некая космическая величина, в к-рой берут свое начало человеческая история, разные виды религий (особенно много внимания Р. уделял постижению "тайн" иудаизма и критике христианства как религии страдания, печали и смерти), состояние семьи и об-ва. "Его произведения не носили систематического или даже последовательного характера, – писал Н. О. Лососий, – но в них часто обнаруживались искры гения" (Лосский Н. О. История русской философии. М., 1993. С. 435). Р. действительно не стремился дать окончательного ответа на поставленные им вопросы (что точно выражено, напр., в названии кн. "В мире неясного и нерешенного"), скорее, он хотел привлечь внимание современников к насущным проблемам жизни России, к-рые еще больше обострились с общим кризисом европейской культуры в нач. XX в. При общей консервативной "тональности" его писаний это был мыслитель, не стремившийся связать себя с мнением к.-л. партий или направлений в философии и политике и позволявший себе не только писать статьи противоположного содержания, но и сотрудничать во враждебных друг другу органах печати, чем вызывал негодование публицистов из разных лагерей. Главные философские книги Р., предвосхищающие опыт экзистенциалистов, написаны в форме отрывков и афоризмов ("Уединенное", 1912; "Опавшие листья", 1913,1915; "Сахарна", "Мимолетное", "Последние листья", "Возрождающийся Египет", "Апокалипсис нашего времени (полный текст) – изданы посмертно). Они стали одновременно открытием и нового литературного жанра, и нового метода философствования. Стремясь избежать искажения любой своей мысли (поскольку словесно сформулированная и тем более опубликованная мысль искажается, "обездушивается в печати"), Р. стремится запечатлеть ее во время рождения и даже во время зачатия – как "полумысль"-"получувство", а всю книгу издать "почти на праве рукописи" (подзаголовок "Уединенного"). С т. зр. формы эти работы часто напоминают черновые наброски, написанные только для себя, что нашло свое выражение и в языке (постоянные сокращения, эллипсы, умолчания). Вместе с тем каждый отрывок – уже запечатленный момент мысли, и, т. обр., вывод, результат мышления здесь совпадает с его процессом. При этом сам автор, приоткрывая "интимную" жизнь мысли, в нек-рой степени выступает и персонажем, героем своей книги, потому и философское произв. становится одновременно произв. художественным. Заставив свою мысль работать сразу и в плане философском, и в плане художественном, Р. часто пользуется не понятиями, а образами-понятиями, когда отдельный образ при повторении в разных контекстах приобретает значение нек-рого термина. Также и ремарки в скобках, часто заключающие отдельные фрагменты и обозначающие время, место или образ действия, при к-рых рождалась данная мысль и данная запись, в ряде случаев приобретают терминологический смысл. Так, в постскриптуме к "Уединенному", комментируя самую частую ремарку "за нумизматикой", Р. пишет: "…определение, классификация и описание античных монет требует чрезвычайного внимания глаза, рассматривания (в лупу) и – работы памяти, припоминания (аналогичные монеты и изображение). Но – оставляет свободным воображение, мысль, также гнев или нежность. Тогда, положив монету и лупу, – "записывалось" то, что протекло в душе, "вот этот миг", эти "двадцать минут"…" Т. обр., ремарка превращается в обозначение метода подхода к проблеме, метода "вхождения" в самую мыслительную деятельность. Вместе с тем отдельный афоризм в контексте всей книги утрачивает свою исключительность и непреложность. Любой ее кусочек – это не "как я думаю", но "как сейчас мне подумалось": произв. нельзя читать как "трактат", как "выводы", это только "настроения мысли". В целом через недомолвки, через умение максимально наполнять смыслом не только слова, но даже способ их записи (скобки, кавычки, курсив) Р. показывает невозможность систематического мышления, его ложность. Мысль рождается из бытовых мелочей в дрязгах и нелепостях обыденной жизни (что, напр… показывают и ремарки: "за набивкой табаку", "в купальне", "за истреблением комаров", "перебрав в пепельнице окурки и вытряхнув из них табак в свежий табак" и др.). От этой ориентации на обыденность, где не требуется четкого "продумывания до конца", – его противоположные высказывания о самых разных вещах и проблемах (в один момент подумалось "так", в другой – "этак"). Это не непоследовательность, а, скорее, апелляция к Высшему Началу, к Богу, способному объединить любые разноречивые суждения, ощущения, поступки. Это особое "чувство Бога" подчеркнуто в конце "Опавших листьев": "…и далеким знанием знает Главизна мира обо мне и бережет меня". Следовательно, и сам жанр книги можно представить не как произв. для читателя ("я уже давно пишу "без читателя", как "без читателя" и издаю"), а как опыт интимного общения

с "Главизной мира", к-рая и разрешает вечную самопротиворечивость, и понимает язык твоих мыслей (включая постоянные умолчания) быстрей тебя самого. Здесь, через саму форму своей книги, Р. как бы возвращается к осн. теме своего первого философского труда – к проблеме понимания. В целом главная ценность философского наследия Р. - не в решении отдельных задач, а в постановке огромного множества проблем и разработке новых подходов к этим проблемам, насущность решения к-рых остается острой и сегодня. Характеризуя свою мыслительную деятельность, Р. писал: "Да, мне пришло на ум, чего раньше никому не приходило, в том числе и Ницше, и Леонтьеву. По сложности и количеству мыслей (точек зрения, узора мыслительной ткани) я считаю себя первым". Непреходящее значение у Р. имеют также литературно-критические исследования и статьи об искусстве, собранные в кн.: "Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского" (1894), "Литературные очерки" (1899), "Среди художников" (1914), а также рассыпанные по периодике. Летом 1917 г. Р., спасаясь от бед, к-рые принесла Февральская революция, переехал вместе с семьей в Сергиев Посад, где создал последнее значительное свое произв. "Апокалипсис нашего времени" (1917–1918) – горькие размышления о гибели России и ее культуры, вместившие в себя все прежние темы Р.: христианство, иудаизм, язычество, семья, пол и др. Умер он от истощения, в нищете, незадолго до смерти составив план издания своих соч. – в 50 т.

С о ч.: Соч.: В 2 т. М., 1990; Собр. соч. М., 1994–2007. [Т. 1-24]; Уединенное. М., 1990; Несовместимы контрасты жития: Литературно-эстетические работы разных лет. М., 1990; Религия. Философия. Культура. М., 1992; "Иная земля, иное небо…". М., 1994; О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. Спб., 1995.

Лит.: Глинка-Волжский А. С. Мистический пантеизм Розанова// Из мира литературных исканий. Спб., 1906,БердяевН.А. О новом религиозном сознании (О Розанове в связи с Мережковским) // Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Спб., 1907; Мережковский Д. С. Розанов // Мережковский Д. С. Было и будет. Пг., 1915; Голлербах Э. В. В. Розанов. Личность и творчество. Пг, 1922; Шкчовский В. Б. Розанов. Пг., 1922; Гиппиус З. Н. Задумчивый странник. О Розанове // Живые лица.

1925. Вып. 2; Курдюмов М. О Розанове. Париж, 1929; Синявский А. Д. "Опавшие листья" В. В. Розанова. Париж, 1982; Николюкин А. Н. Василий Васильевич Розанов. М., 1990; Он же. Розанов. М, 2001; Фатеев В. А. В. Розанов: Жизнь, творчество, личность. Л., 1991; Он же. С русской бездной в душе: Жизнеописание Василия Розанова. Спб.; Кострома, 2001; Сукач В. Жизнь Василия Васильевича Розанова "как она есть" // Москва. 1991. № 10, 11; 1992. № 1; Настоящая магия слова: В. В. Розанов в литературе русского зарубежья. Спб., 2007; Розановская энциклопедия. М., 2007; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 393–399.

С. Р. Федякин

РОЗЕНБЕРГ Оттон Оттонович (Юлиус Карл Оттон) (7(19).07.1888, Фридрихштадт (Яунелгова) (совр. Латвия) -26.09.1919, Петроград) – востоковед, историк буддийской философии. Буддологическую подготовку получил на вост. ф-те Петербургского ун-та под руководством Щер-батского; в студенческие годы стажировался в Бонне у известного санскритолога Г. Якоби. По окончании ун-та Р. - сотрудник кафедры санскритской словесности вост. ф-та; в 1911 г. в течение полугода занимался япон. языком и слушал лекции по япон. культуре в Берлине, в Семинарии вост. языков. В 1912 г. был направлен на стажировку в Японию, поступил в аспирантуру при Токийском ун-те. В Японии Р. подготовил и выпустил 1-ю ч. работы "Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам" (Свод лексикографического материала. Токио, 1916), представлявшую собой указатель санскрит., кит. и япон. буддийской философской терминологии. По возвращении в Россию (1916) Р. преподает в Петроградском ун-те, с 1917 г. – приват-доцент; в 1918 г. защищает магистерскую диссертацию (по 1-й и 2-й ч. "Введения…"), сотрудничает в Азиатском музее и этнографическом отделе Рус. музея. Главный труд Р. – "Проблемы буддийской философии" (2-яч. "Введения…". Пг, 1918). Его предмет-"Энциклопедия абхидхармы" (санскрит. Абхидхармакоша) – соч. буддийского философа Васубандху (V в. н. э.). Р. называл этот текст "суммой" буддийского философского учения. Центральной темой оказывается теория дхарм как базовая конструкция буддийских теоретических построений и связанные с ней классификации предметов, рассматриваемых учением, способы

постановки и структурирования его проблем. Р. указал при этом на такие существенные моменты, как "двойственное значение терминов", допускающих в пределах одного и того же рассуждения как психолого-гносеологическое, так и онтологическое истолкование; внутреннее единство внешне различных и часто альтернативных уровней описания одной и той же реальности; наличие у буддистов нескольких взаимозаменяемых "картин мира"; разделение "сфер влияния" между т. наз. общебуддийским философским учением и доктринальными построениями различных школ. Р. рассматривал "Проблемы буддийской философии" как опыт реконструкции философских оснований буддийского учения, выдвинув при этом ряд принципов, важных для буддологии и не потерявших актуальности и в наши дни. Одной из заслуг Р. является последовательная критика европоцентризма в подходе к буддийской, как и вообще к вост. философии, что связано с раскрытием "собственных законов" каждой школы, по к-рым только и можно судить о ней.

С о ч.: Об изучении японского буддизма. О понимании восточной души // Буддизм: Проблемы истории, культуры, современности. М., 1990; Труды по буддизму. М., 1991; Die Problemen der buddhistischen Philosophie. Heidelberg, 1924; Die Weltanschauung des modemen Buddhismus im Femen Osten. Heidelberg, 1924; Кусярон кэнкю-ни фу-ситэ нихон гаккай-ни нодзому // Сюке-кэнкю. Токио, 1920. № 12; Нихон букку // Гэндай буккё. 1925. № 11. На япон. яз.

Лит.: Алексеев В. М. Возражения О. О. Розенберга на его магистерском диспуте // Алексеев В. М. Наука о Востоке: Статьи и документы. М., 1982; Михайлова Ю. Д. Выдающийся буддолог О. О. Розенберг, 1888–1919 // Проблемы Дальнего Востока. 1987. № 3.

Н. Н. Трубникова

РОМАНТИЗМ ФИЛОСОФСКИЙ – теоретическое осмысление и освоение сложнейшего феномена западноевропейской культуры – романтизма и осознание типологических особенностей рус. романтизма. Р. возник как литературное, философско-эстетическое движение, охватывающее широкие области духовной жизни (литература, философия, экономика, история, право). 1810-1820-е гг. XIX в. были ознаменованы широким распространением в России философии Шеллинга (см. Шеллинг в России), к этому же времени относится становление и формирование осн. принципов рус. Р. Глубокую характеристику Р. дал Григорьев, называвший себя последним романтиком в эпоху, когда Р. как философско-зстетичес-кое движение уже исчерпал себя. "Романтизм, и притом наш, русский, в наши самобытные формы выработавшийся и отлившийся, романтизм был не простым литературным, а жизненным явлением, целою эпохой морального развития… имевшей свой особенный цвет, проводившей в жизни особое воззрение… Пусть романтическое веяние пришло извне, от западной жизни и западных литератур, оно нашло в русской натуре почву, готовую к его воспринятию, – и потому отразилось в явлениях совершенно оригинальных" (Литературная критика. М., 1967. С. 233–234). Типологическими особенностями как западноевропейского, так и рус. Р. были три посылки: национализм, индивидуализм и универсализм. Исторически зарождение Р. было связано с становлением самосознания нем. нации. Р. дал собственное прочтение античности и Средневековья, черпая из глубин истории не только темы и сюжеты, но и особенности национальной души. Индивидуализм как конструктивный принцип романтического миросозерцания сформировался из противостояния эстетике классицизма с его идеей всеобщности и культу разума эпохи Просвещения. Именно в Р. индивид стал осознавать себя самостоятельной и уникальной личностью, противостоящей миру, а не являющейся его слепой и бездушной частицей. В принципе универсализма воплотилась метафизика Р., восходящая к философским основаниям платонизма и шеллингианства. Это не значит, что все вышеперечисленные принципы были осознаны представителями рус. Р. или содержались в полном объеме в их теоретических рассуждениях. Как правило, внимание рус. романтиков было сосредоточено на одном из принципов. Вследствие этого в рус. Р. можно выделить с известной долей условности национализм М. Н. Загоскина, индивидуализм А. А. Бестужева-Марлинского, универсализм Одоевского. Наибольшее влияние на рус. Р. оказали идеи нем. романтиков, активно пропагандировавшиеся в рус. романтических журн. "Мнемозина", "Московский вестник", "Атеней". Философско-эстетические позиции нем. Р. разделяли такие романтики, как Жуковский, Галич, И. Н. Средний-Камашев, И. Я. Кронеберг, Веневитинов, Одоевский. Популяризацией идей фр. Р. занимался "Московский телеграф" Полевого, горячего сторонника и последователя философских идей В. Кузена.

Философия рус. Р. как по форме, так и по содержанию развивалась в рамках философской эстетики. Онтологические проблемы не получили в Р. широкой проработки, зато гносеологическая проблематика, в связи с осмыслением процесса художественного творчества, занимала в соч. рус. романтиков достаточно большое место. Тот факт, что в основании философской эстетики рус. Р. лежала философия тождества и философия откровения Шеллинга, а также философские принципы иенского Р., обусловил его интерес к проблеме интеллектуальной интуиции, к иррационалистическому обоснованию природы художественного процесса и природы творчества гения, к символизму художественных форм (принцип фрагментарности мира и жизни), к концепции "искусства для искусства". Все эти проблемы романтической эстетики рассматривались сквозь призму отмеченных выше специфических для Р. исходных посылок. В дальнейшем рус. Р. акцентировал осн. внимание на нации как на исходном принципе философствования, что проявилось, в частности, в философских концепциях славянофилов и почвенников.

Соч.: Галич А. И. Опыт науки изящного. Спб., 1825; Средний-Камашев И. Н. О различных мнениях об изящном. м., 1829; Кронеберг И. Я. Амалтея. Харьков, 1825; Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л., 1975; Веневитинов Д. В. Стихотворения. Проза. М., 1980; Бестужев-Марлинский А. А. Соч.: В 2 т. м., 1958.

Лит.: Замотин И. И. Романтизм двадцатых годов XIX столетия в русской литературе. Спб., 1911; История романтизма в русской литератур". м., 1979. Т. 1–2; На путях к романтизму. Л., 1984; Проблемы романтизма. м., 1971. Вып. \-2;Абрамов А. И. Романтизм // История эстетической мысли. М., 1986. Т. 3.

А. И. Абрамов

"РОССИЯ И ЕВРОПА. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому" – историософский труд Данилевского. Впервые опубликован в журн. "Заря" (1869), а в 1871 г. – отдельной книгой. Если 1-е его изд. (1871) реализовывалось в течение ок. 15 лет, то 2-е (1888) – менее чем за год. Последующие издания: 1889,1895 гг. После этого почти вековой перерыв. "Р. и Е." была опубликована в 1991 (с сокращениями) и в 1995 гг.; в последние годы также выдержала несколько изданий. Кн. Данилевского обрела известность не только в России, но и в Европе (фр. изд. – 1890 г., нем. -1920 г., англ. – 1966 г.). Названная Страховым "катехизисом или кодексом славянофильства", в концентрированном виде выразившем всю силу "славянофильской идеи", "Р. и Е.", по его словам, "книга совершенно самобытная.

отнюдь не порожденная ранним славянофильством в тесном, литературно-историческом смысле этого слова". Это оригинальное произв., ставящее новые цели и достигающее новых результатов, в к-ром "славянофильские положения содержатся как частный случай". Данилевский не был простым популяризатором учения славянофилов. Значение его книги состоит прежде всего в том, что в ней осн. положения философии славянофильства преобразованы в теорию культурно-исторических типов. Предпосылки этой теории обозначились еще у А. С. Хомякова. Именно культурно-исторические типы, а не все человечество – действительный объект истории. Жизненные циклы, к-рые они проходят в своем развитии, во многом аналогичные осн. периодам жизни любого организма живой природы, в "Р. и Е." были положены автором в основу мирового исторического процесса. Это первое в рус. философии осмысление исторического процесса с т. зр. цивилизационного подхода, отрицающего единую линию развития человечества. Формулируя идею приоритета национального над общечеловеческим, Данилевский отнюдь не является апологетом национализма. По его мнению, господство к.-л. одного культурно-исторического типа неизбежно ведет к утрате разнообразия. Именно в этом контексте следует понимать его важный тезис о ложном превосходстве германо-романского типа и о том, что Европа враждебна России. В "Р. и Е." обосновывается идея государственного объединения всех славян путем образования всеславянской федерации от Адриатического моря до Тихого океана и развития на этой основе всеславянской цивилизации, в к-рой России должна принадлежать ведущая роль. В этом, по Данилевскому, заключается единственно верное решение Вост. вопроса, к-рый у него не сводится к борьбе Европы с Азией, как, напр., полагал С. М. Соловьев. Непреходящий научный интерес представляет в книге постановка и решение проблемы взаимовлияния различных цивилизаций. Цикличность и линейность их развития в кн. "Р. и Е." часто

выступают как антиномии, обогащающие теорию культурно-исторических типов. Считая православие единственно истинной религией, мыслитель между тем ставит под сомнение возможность замены всеславянской цивилизацией, основывающейся на православии, к.-л. иной цивилизации. Автор "Р. и Е." выдвинул идеи, ценность к-рых сохраняется в наст. вр. Он предостерегал от надвигающейся угрозы денационализации культуры, навязывания Западом всему миру одного-единственного пути цивилизационного развития, собственных духовных ценностей, выдаваемых за общечеловеческие. Книга Данилевского призывает к тому, чтобы Россия отказалась от подражательства и сохранила свою самостоятельность и самобытность. Лишая Запад статуса единственного носителя общечеловеческих ценностей, "Р. и Е." была направлена против разного рода европоцентристских теорий не только в Европе, но и в России. Это, конечно, породило дискуссию вокруг книги Данилевского, в к-рой приняли участие мн. отечественные мыслители. Страхов, К. Н. Леонтьев, Розанов, К. Н. Бестужев-Рюмин и др. в целом позитивно встретили "Р. и Е.". В. С. Соловьев, Михайловский, Кареев, налротив, отнеслись к ней весьма критично. Особенно острой была многолетняя дискуссия на страницах периодических изданий между Страховым и Соловьевым.

Соч.: Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М, 2003.

Лит.: Бажов С. И. Философия истории Н. Я. Данилевского. М., 1997; Балуев Б. П. Споры о судьбах России: Н. Я. Данилевский и его книга "Россия и Европа". Тверь, 2001;/7>>шкын С. Н. Историософия русского консерватизма XIX века. Н. Новгород, 1998; Султанов К. В. Социальная философия Н. Я. Данилевского: конфликт интерпретаций. Спб., 2001.

С. Н. Пушкин

РУБИНШТЕЙН Моисей Матвеевич (15(27).06.1878, Москва – 3.04.1953, Москва) – философ, психолог, педагог. В 1905 г. окончил философское отд. Фрейбургского ун-та. В 1912 г. – приват-доцент, с 1918-го – проф. Московского ун-та. Читал лекции по философии и психологии в ун-те Шанявского и на Высших женских курсах. Организатор и первый ректор Восточно-Сибирского ун-та в Иркутске (1918-1 920). С 1923 г. вел преподавательскую работу в вузах Москвы. В 1943–1951 гг. – проф. кафедры психологии в Московском государственном педагогическом ин-те им. В. И. Ленина. Философию Р. понимал как учение о мире в широком смысле слова. Это есть миросозерцание, охватывающее все вопросы личности в их живой, конкретной полноте – как относящиеся к тому, что есть, так и к тому, что должно быть. Центральное место в философском учении занимает жизнепонимание, к-рое означает отказ от идеала чистого созерцания или умозрения, от философствования ради него самого. Умозрение жизненно необходимо, но оно не самоцель. Исторический "грех" философии заключается в том, что средство – умозрение – обратили в цель, в фетиш, побудивший философов оторваться от живых запросов жизни. Для философии же есть только один истинный путь – это мудрость, учение о мире и жизни во всей их широте. Несомненный интерес представляют суждения Р. о "специфике" рус. философии, высказанные им в статьях "Философия и общественная жизнь в России" (Русская мысль. 1909. Март) и "Очерк конкретного спиритуализма Л. М. Лопатина" (Логос. 1911/12). В последней он отметил, в частности, что интересы самобытной философской мысли не требуют разрыва с зап. философией, как считают нек-рые приверженцы "русской философии". Связь с классической философией Германии, Франции, Англии является, по мнению Р., надежным залогом "самостоятельного сотрудничества России в творчестве философской мысли".

Соч.: Идея личности, как основа мировоззрения. М., 1909; Очерк педагогической псхологии в связи с общей педагогикой. 4-е изд. М., 1920; История педагогических идей в ее основных чертах. 3-е изд. Иркутск, 1922; Проблема "Я", как исходный пункт философии // Сб. трудов профессоров и преподавателей Иркутского ун-та. Иркутск, 1923. Вып. 5; Половое воспитание сточки зрения культуры. М., 1926; О смысле жизни. Ч. 1. Л., 1927; Ч. 2: Философия человека. Л., 1927.

Л и т.: Никольская А. А. Некоторые аспекты научного творчества. М. М. Рубинштейна // Вопросы психологии. М., 1978. № 5.

В. В. Ванчугов

РУБИНШТЕЙН Сергей Леонидович (6(18).06.1889, Одесса – 11.01.1960, Москва) – психолог и философ. Получив высшее философско-психологическое образование в Германии и защитив докторскую диссертацию по философии в Марбурге ("Исследование проблемы метода", на нем. языке, 1913), Р. преподавал логику, философию и психологию в гимназиях Одессы. В 1921 г. был избран проф. кафедры психологии Новороссийского (Одесского) ун-та. В 1930 г. стал заведующим кафедрой психологии Ленинградского педагогического ин-та им. Герцена, с 1942 г. – зав. кафедрой психологии Московского ун-та и директором Ин-та психологии Академии педагогических наук, а с 1945 г. – зав. сектором психологии и зам. директора Ин-та философии АН СССР, но в кон. 40-х гг. лишился этих и всех др. постов (по обвинению в космополитизме и идейных ошибках в психологической теории). В 1956 г. восстановлен в должности зав. сектором психологии Ин-та философии. Главные принципы психологического исследования, согласно Р., исходят из философских оснований теории субъекта и заключаются в единстве сознания и деятельности, в соответствии с к-рым человек и его психика формируются и проявляются в деятельности (изначально практической), и детерминизме, в соответствии с к-рым внешние причины действуют через внутренние условия. На основе этих принципов Р. создал философски-психологическую концепцию человека и его психики, теорию мышления как деятельности и как процесса. С опорой на нее он исследовал и такие категории, как бытие (несводимое к категориям объекта и материи), а также системное и иерархизированное соотношение категорий: бытие; субъект и объект; субъективное и объективное; деятельность, поведение и созерцание; материальное и идеальное; природное и социальное; психическое и физиологическое. Субъект, по Р., - это основание связи сознания и деятельности, но, как таковой, он формируется в объективировании, в процессе перехода в объект. При этом диалектика объективирования и субъективирования – это не саморазвертывание сущности субъекта, а его практическая деятельность; сознание же включает в качестве осн. момента соотнесение индивида как его носителя с др. людьми, с продуктами их прошлой и даже будущей деятельности. Р. писал: "Всякое психическое явление – это функция, выражение жизни индивида, свидетельство или показание о ней и вместе с тем рефлексия на объективное бытие, отражение его" (Основы общей психологии. М., 1946. С. 412). Согласно Р., психические явления развиваются в процессе эволюции органического мира, но главное – в ходе исторического развития человечества, выражающегося и в индивидуальной жизни человека. В учении о человеке Р. считал, что через личность выявляется не только связь сознания и деятельности, но и организация всех психических процессов, качеств и свойств; она обладает и особым измерением процесса своего развития (и саморазвития) в форме жизненного пути. При объяснении психических явлений личность выступает как целостная система внутренних условий, через к-рые преломляются все внешние воздействия. Тем самым, по мысли Р., детерминизм предстает как историзм, характеризуя общее, особенное и единичное в развитии личности. "Все в психологии формирующейся личности так или иначе внешне обусловлено, но ничто в ее развитии не выводимо непосредственно из внешних условий. Законы внешне обусловленного развития личности – это внутренние законы. Из этого должно исходить подлинное решение проблем развития и обучения, развития и воспитания" (Проблемы общей психологии. М., 1973. С. 251). Для понимания учения Р. о человеке, об активности как модусе субъекта, личности большое значение имеет вышедшая уже после его смерти работа "Человек и мир". Тезисы Р. о том, что человек и его психика формируются и выявляются через практическую деятельность, во взаимосвязи с др. людьми, что их проявления характеризуются особенностями различных видов деятельности – трудовой, игровой, обучающей, – имеют общефилософский смысл. Особо значим анализ им такого качества деятельности, как ее социальность, осуществляемость через субъекта различной степени общности – личности, группы, всего об-ва. В учение о мышлении вошли мн. положения Р. о предметности деятельности, а не только ее символическом и оперантно-поведенческом характере. Для социологии важны его идеи о многослойности личности: наличии у нее общих с др. психических свойств или чувств и ощущений; индивидуализированных социопсихических характеристик, напр., мотивации; социально-обусловливаемых свойств. Р. доказывал возможность объективного изучения психики как субъективного феномена, т. е. принадлежащего человеку как субъекту, тем самым он расширял горизонты научного познания в целом, преодолевая установку редукционизма, согласно к-рому объективному изучению подвержено лишь материальное. Исследуя проблему свободы, Р. видел ее суть в самоопределении субъекта по отношению к действительности, к-рое является необходимым звеном в обусловленности действия. Благодаря сознанию человек

может предусмотреть последствия своих действий; в силу этого действительность, еще нереализованная, определяет действия, посредством к-рых она реализуется. "Это обращение обычной зависимости — центральный феномен сознания в его соотношении со свободой, с ним непосредственно и связана свобода человека" (Бытие и сознание. М., 1957. С. 284). Р. трактовал также свободу как достижение и удержание нравственных позиций в противоречащих этому условиях. Тем самым свобода — вектор жизнедеятельности личности, ориентирующий на ее нравственное совершенствование и одновременно на ее способность изменять соотношение добра и зла в окружающем мире. Такая свобода, по Р., достигается не умозрительным путем, не психологической самонастройкой, а организованной субъектом деятельностью.

С о ч.: Основы психологии. М., 1935; Основы общей психологии. М., 1940, 1946, 1989; О мышлении и путях его исследования. М, 1988; Человек и мир. М., 1997; Избр. философско-психологические труды. М., 1997.

Л и т.: Сергей Леонидович Рубинштейн: Очерки. Воспоминания. Материалы. М., 1989; Абульханова-Славская К. А., Брушлинский А. В. Философско-психологическая концепция С. Л. Рубинштейна. М., 1989; Payne T. R. S. S. Rubinstein and Philosophical Foundations of Soviet Psychology. Dadrecht, 1968.

И. Е. Задорожнюк

РУССКАЯ ИДЕЯ — философский термин, введенный В. С. Соловьевым в 1887–1888 гг. Широко использовался рус. философами в кон. XIX и XX в. (Е. Н. Трубецкой, Розанов, В. И. Иванов, Франк, Федотов, И. А. Ильин, Бердяев и др.) для интерпретации рус. самосознания, культуры, национальной и мировой судьбы России, ее христианского наследия и будущности, путей соединения народов и преображения человечества. Общий замысел Р. и. Соловьева относится к тому периоду его творчества, когда он испытал разочарование в своих первоначальных надеждах (близких к славянофильству) на рус. народ как на носителя будущего религиозно-общественного возрождения для всего христианского мира. Соловьев вынашивал начиная с 1883 г. учение о вселенской церкви. В 1888 г. в Париже, в салоне кн. Сайн-Витгенштейн, он прочел доклад "Русская идея", к-рый был посвящен вопросу "о смысле существования России во всемирной истории" (на рус. языке опубликован лишь в 1909 г. в журн. "Вопросы философии и психологии"). По Соловьеву, ни государство, ни об-во, ни церковь, взятые в отдельности, не выражают существа Р. и.; все члены этой "социальной троицы" внутренне связаны между собой и в то же время "безусловно свободны". Сущность Р. и. совпадает с христианским преображением жизни, построением ее на началах истины, добра и красоты. Для Р. и., считал Соловьев, несостоятельно подчеркивание любой односторонней этнической ориентации, в т. ч. вытекавшей из панславизма (в этом он был близок к К. Н. Леонтьеву). Надежда на то, что в единении славянства могло бы участвовать православие, высказанная некогда Крижаничем, ныне несостоятельна. Особенно если учитывать, что в наиболее чувствительных для России точках центра Европы (Польша) и ее юга (Хорватия) славяне исповедуют католичество. Отсюда призыв Соловьева к вост. — зап. единству в рамках учения о всемирной теократии. Соловьевская формулировка Р. и. соответствовала всему строю его философии всеединства и наряду с идеей Достоевского о "всемирной отзывчивости" рус. души сыграла важную роль в развитии рус. философии, послужила обоснованием культурного подъема в России нач. XX в. Ближайший последователь Соловьева, Е. Н. Трубецкой, был также против отождествления национальной идеи с мессианизмом. В ст. "Старый и новый национальный мессианизм" (1912) он писал, что каждая нация и культура имеют свои индивидуальные особенности ("природный язык"). Но кроме них существует всеобщее достояние человечества, универсальный "огненный язык", доступный "величайшим проповедникам, творцам искусства и мыслителям". Христианский корень, по Трубецкому, всегда первичнее "ствола или ветвей" дерева-человечества, а миссия России — отнюдь не "объединение всего христианского мира", а реализация "только одной необходимой особенности среди христианства". Р. и., по определению Вяч. Иванова, не заключает в себе никакого "национального фатализма" или "народного эгоизма", являясь "самоопределением собирательной народной души… во имя свершения вселенского". Соединение "родного и вселенского" в понимании Иванова и есть идея христианского универсализма, разворачивающаяся во всемирной истории и придающая ей определенный религиозный смысл

("О русской идее", 1909). В 10-е гг. XX в. окончательно сложился

классический жанр Р. и., к-рому посвятили свои соч. мн. рус. мыслители. Ему свойственна особая образность, не связанная с выработкой к.-л. однозначного "научного" определения Р. и. Особенно ярок вклад Розанова, с его литературно-философской стилистикой "Уединенного" (1912), "Опавших листьев" (1913,1915), "Апокалипсиса нашего времени" (1917–1918). Розанов передавал огромное разнообразие оттенков рус. души, ее противоречивых состояний, переводил традиционное сопоставление "Россия – Запад" из сферы высоких абстракций на уровень православно-бытовой, семейный. В соч. Розанова, особенно пред- и послеоктябрьских, звучит критика христианского универсализма Соловьева и его последователей, создававших в литературе и философии образ "русского всечеловека", болевшего душою за весь мир, но мало думавшего о России: "…Мы все время боролись под знаком европеизма, избегая всякой национальной окраски, считая эту национальную окраску односторонностью, суеверием, затхлостью, отсталостью" (Черный огонь. 1917 год // Мимолетное. М., 1994. С. 406). Революция, к-рая была воспринята Розановым как наказание для России за грехи народа и интеллигенции, как "апокалипсис нашего времени", сторонниками евразийства, напротив, оценивалась как преимущество особого рода. Ибо она, с одной стороны, есть логическое завершение эпохи европеизации Петра Великого, а с др. – свидетельство "об отделении, противопоставлении русской судьбы – судьбам Европы" (На путях. Утверждение евразийцев. М.; Берлин, 1922. С. 18). По мнению Карсавина, Р. и., понятая Соловьевым и Достоевским как религиозно-общественный идеал, обращенный в будущее, должна быть интерпретирована более узко и определенно – как конкретизация "субъекта русской культуры и государственности" (Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922). Евразийцы выступили инициаторами создания нового полидисциплинарного учения – "россиеведения", соединяющего усилия философов, обществоведов, естествоиспытателей (Евразийский сборник. Политика. Философия. Россиеведение. 1929. Кн. 6). Здесь Р. и. получила более конкретное и многостороннее – культурологическое, этногеографическое и "теософское" (термин евразийцев) – обоснование: "Та культура, которой всегда жил русский народ… представляет из себя совершенно особую величину, которую нельзя включить без остатка в какую-либо более широкую группу культур или культурную зону" (Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921. С. 96). Основатель евразийства//. С. Трубецкой подчеркивал плодотворность для России "экономического западничества", т. е. следования зап. экономической модели, и одновременно осуждал "космополитизм" и "интернационализм" как неприемлемые для России формы ложного "стремления к общечеловеческой культуре". Конкретизация Р. и. у евразийцев сочеталась и с ее расширением за счет включения трудноопределимого "туранс-кого элемента". В связи с этим Бердяев называл евразийцев скорее сторонниками "татарско-чингисхановской идеи", чем "русских духовных упований". Нек-рые евразийцы полагали, что усиление самобытности и растущее духовное отмежевание России от Европы каким-то чудесным образом будет воплощено в постепенной эволюции советской системы в сторону рус. национализма (эти утопические надежды, очевидно, были вызваны своеобразно истолкованным нэпом). Рус. зарубежье справедливо относило евразийцев к представителям "пореволюционного сознания" (Бердяев, Федотов и др.). И. А. Ильин, крупнейший теоретик линии государственников в Р. и., не примыкал к "утопическому этатизму" евразийцев, считая и Февраль и Октябрь катастрофами для традиционной российской государственности – монархии. Главной целью Ильина была реабилитация ценностей консерватизма и обоснование рус. национализма и патриотизма, понятых, однако, не как политико-идеологические, а как духовно-культурные явления. Ильин дал широкое истолкование Р. и. как своеобразной квинтэссенции рус. духовности, утверждая, что ее сущностные черты формировались в процессе многовекового творчества народа и в этом смысле "возраст русской идеи есть возраст самой России". Не вступая в прямую полемику с Достоевским и Соловьевым, Ильин тем не менее вполне определенно высказался против "христианского интернационализма", понимающего русских как "какой-то особый "вселенский" народ, который призван не к созданию своей творчески-особливой, содержательно-самобытной культуры, а к претворению и ассимиляции всех чужих, иноземных культур" (Путь духовного обновления // Путь кочевидности. М., 1993. С. 244). Общечеловеческое – христианское сознание, по Ильину, может быть найдено отнюдь не средствами "интернационализма" и "антинационализма", а через углубление своего "духовно-национального лона" до того уровня, где "живет духовность, внятная всем векам и народам" (Там же. С. 245). Завершением классического жанра Р. и. стала кн. Бердяева "Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века" (Париж, 1946). (Завершение здесь обозначается с известной степенью приближения, не в хронологическом смысле, т. к. ряд выразителей этого жанра

продолжали свое творчество и после Бердяева, в т. ч. Ильин, Франк, Федотов и др., не внося в него, однако, к.-л. концептуальных новых положений по сравнению с собственными ранее обозначенными позициями.) Бердяев, по существу, выразил несогласие с Р. и. Соловьева. Не отказываясь от христианских перспектив и измерения Р. и., Бердяев в то же время отчетливо заявил о существовании собственных национальных, духовно-метафизических интересов России, что в его понимании является главным итогом последнего этапа развития отечественной мысли: "Русская мысль, русские искания начала XIX в. и начала XX в. свидетельствуют о существовании русской идеи, которая соответствует характеру и призванию русского народа" (О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 266). В книге, по сути дела, речь идет о специфике рус. пути цивилизационного и культурного развития. Бердяев убедился в том, что зап. культура завершила, идейно и логически, гуманистическую стадию своего существования. Далее гуманизм устремляется или вверх, к Царству Божию, или вниз, к царству антихриста. Россия же так и не смогла принять новоевропейский гуманизм с его формальной логикой, "секулярной серединностью". "Русские, — по Бердяеву, — или нигилисты, или апокалиптики".

Нигилизм в лице большевизма восторжествовал в России, но именно в силу радикализма рус. духа большевики оказались ближе к народу, чем либеральные интеллигенты. Отсюда большевизм есть рус. судьба, ее часть. Упования на его свержение — тот же материализм, т. к. по-настоящему коммунизм должен быть побежден не материально, а духовно, медленным процессом религиозного покаяния и возрождения. Последнее начнется не в попятном направлении, в смысле возвращения к гуманизму, утверждавшемуся, но не состоявшемуся в России. Нужно движение вперед, к эпохе Святого Духа, к новой ком-мюнотарности (общественности). Характерным и новым качеством бердяевского анализа метафизики рус. национального духа было восприятие рус. интеллектуальной истории как целостности, без изъятий и искусственных перерывов ее органического развития. В 10 гл. своей "Русской идеи" Бердяев вместил и Петра I, и декабристов с Радищевым, Белинского и Пушкина, Достоевского и Гоголя, славянофилов и Тютчева, Соловьева, Толстого, Герцена, Розанова, Чернышевского, Писарева и Ленина, Кропоткина и Бакунина, Михайловского, Леонтьева, Федорова, культурное возрождение нач. XX в. Конечно, Бердяев во многом субъективен, и его оценки отражают собственные метафизические вкусы и пристрастия. Но все указанные фигуры суть элементы Р. и., к-рые не могут быть выброшены из ее органического состава. Работа Бердяева, так же как и в свое время одноименное соч. Соловьева, несомненно, стала новаторской. Это было первое после 2-й мировой войны обобщающее произв., целиком посвященное анализу истории рус. мысли. Монографическая "История русской философии" Зеньковского появилась позже и не сразу могла быть адаптирована к уровню зап. читателя, практически не знакомого с азами рус. философской культуры. Более популярная кн. Бердяева уже в 1947 г. появилась в англ. переводе и стала настоящей сенсацией, руководством по изучению России для всех послевоенных поколений зап. ученых. Она имела многочисленных подражателей. Значительной частью зап., а впоследствии и российских историков и публицистов кн. Бердяева была воспринята как своего рода "приглашение к субъективизму" в оценке рус. мысли, в т. ч. и Р. и. Параллели, образы и сравнения, имевшие в контексте книги специфическую метафизическую нагрузку, нек-рыми авторами стали пониматься буквально, превращаться в сциентистские политологические или футурологические конструкции, не соответствующие подлинному историографическому объему понятия "Р. и.". Религиозная философема "Р. и." несет на себе печать своеобразия метафизического духа ее классических разработчиков — от Соловьева до Бердяева и И. Ильина и отражает более чем столетний опыт философских дискуссий вокруг нее, не прекращающихся и поныне.

Л и т.: Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж, 1955; О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990; Лосский Н. О. Характер русского народа // Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991; Русская идея. М., 1992; Русская идея и современность. М., 1992; Бессонов Б. Русская идея, мифы и реальность. М., 1993; Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М" 1993; Сербиненко В. В. Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М., 1994; Ванчугов В. Очерк истории философии "самобытно-русской". М., 1994; Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Спб., 1994. Кн. 1; Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. М., 1995; 2003; Шпидлик Т. Русская идея: иное видение человека/Пер. с фр. Спб., 2006; BillingtonJ. M. The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture. N. Y., 1966.

М. А. Маслин

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ – органическая часть всеобщей истории философии, являющаяся специфическим отображением многовековой истории развития рус. самосознания, выраженная в идеях, взглядах и концепциях, отражающих национально-своеобразное осмысление универсальных философских проблем. Следует различать объективное существование рус. философской мысли, подтверждаемое источниками и восходящее к XI в., и ее научное описание, насчитывающее немногим более 150 лет (см.: Историография рус. философии). Этот временной разрыв породил особое разнообразие мнений о Р. ф., обусловленных различными мотивациями: методологическими, идеологическими, ценностными и др. Своеобразие Р. ф. в том, что она создавалась не только на рус. языке, но и на церковнославянском (XI–XVII вв.), лат. (XVIII в.), фр., англ., нем. (XIX–XX вв.), славянских языках. Носителями ее идей выступали представители как рус, так и др. народов, связанных с Россией общностью исторических судеб, – грек Михаил Триволис (Максим Грек), хорват Крижанич, украинцы Сковорода и Феофан Про-копович, молдаванин Кантемир, евреи Гершензон, Шестов, Франк и др. Кроме того, Р. ф. формировалась не только на территории России, но и за ее пределами. Мн. рус. философы в силу разных обстоятельств, гл. обр. политических, покидали Россию и за рубежом создавали свои сочинения – Герцен, Огарев, М. А. Бакунин, Лавров, Бердяев, И. А. Ильин, Франк, Булгаков, Плеханов, Ленин и др. Цельное представление о Р. ф. может быть получено лишь в результате осмысления всей ее истории от Киевской Руси до наших дней. С т. зр. такого интегрального подхода выделяют следующие этапы в ее развитии: 1. Средневековый период (XI–XVII вв.); 2. Философия Нового времени (XVIII в.); 3. Философия 1-й пол. XIX в.; 4. Философия 2-й пол. XIX в.; 5. Совр. Р. ф. (XX – нач. XXI в.). Возникновение рус. философской мысли связано с христианизацией Руси, с ее приобщением к духовной культуре православной Византии. После Крещения Руси в 988 г. на этапе своего становления рус. культура выступает как органическая часть славянской православной культуры, на развитие к-рой большое влияние оказали славянские просветители Кирилл и Мефодий. Весьма плодотворное воздействие на древнерус. мысль имело болгарское влияние X–XIII вв., при посредстве к-рого в Киевской Руси получили распространение такие богословские соч., как "Шестоднев" Иоанна Экзарха Болгарского, "Сборник царя Симеона", известный на Руси как "Изборник 1073 г.", и др. (см. Философская мысль на Руси в XI–XVII вв.). Главное внимание на Руси уделялось "внутренней философии", нацеленной на богопознание и спасение души и восходящей к учениям вост. отцов церкви. Высоким образцом древнерус. мысли является "Слово о законе и благодати" (сер. XI в.), принадлежавшее митрополиту Ила-риону. "Московский период" отечественной истории (XIV–XVII вв.) ознаменован собиранием и утверждением Рус. государства во главе с Москвой, развитием национального самосознания (идея монаха Филофея "Москва – Третий Рим", XVI в.). В словах Филофея "два Рима пали <Рим и Константинополь>, а третий <Москва> стоит, а четвертому не бывать" не содержится никакой мысли о каком-то особом превосходстве и мессианистском призвании рус. народа. Мессианизм Филофея был религиозным, церковным, связанным со средневековым эсхатологизмом. Следует иметь в виду, что идея "вечного Рима" была чрезвычайно распространена в средневековой Европе. Она была известна, помимо рус, и в лат., и в византийской версиях, а также во Франции, Испании, Сербии, Болгарии (Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 51–57). Историософский смысл был придан данной концепции лишь в XIX–XX вв. в работах Ключевского, Тютчева, В. С. Соловьева, Булгакова, Бердяева, Флоровского и др. Господство церкви в рус. культуре не исключало наличия противоречий и разногласий среди духовенства. В кон. XV – нач. XVI в. возник конфликт между иосифлянами и нестяжатетями. Иосифляне выступали за неукоснительную регламентацию церковной жизни в соответствии с разработанным Иосифом Волоцким "Уставом", ратовали за сближение церкви с государственной властью. Нестяжатели во главе с Нилом Сорским занимали противоположную позицию, выдвигая на первый план идею духовного подвига, сочетавшуюся с призывом к труду не во имя обогащения, а во имя спасения. Нестяжательство имело глубокие корни в народном сознании, поскольку оно выступало защитником реального, а не показного благочестия. Великим нестяжателем был Сергий Радонежский, основатель Троицкого монастыря. Нестяжательскую позицию разделял Максим Грек, афонский ученый монах, прибывший на Русь для участия в переводах и сверке богослужебных книг. Он был крупнейшим мыслителем московского периода, оставившим большое наследие, включающее св. 350 оригинальных соч. и переводов. Максим Грек был знатоком

античной философии, включал в свои соч. мн. переводы античных авторов. Особо ценил он философию Платона, предвосхитив тем самым славянофилов и др. рус. религиозных мыслителей, считавших, что в России философия идет от Платона, а на Западе от Аристотеля. Подъем Р. ф. на новый уровень, характеризующийся появлением профессиональной философии и философского образования в России, связан с открытием Киево-Могилянской (1631) и Славяно-греко-латинской академий (1687), где 1 читались философские курсы. С кон. XVII – нач. XVIII в. I наступил новый этап в истории России. В XVIII в. Россия начинает испытывать вместе с Западом, можно сказать, синхронно влияние идей Просвещения. Однако назвать эту эпоху рус. истории "веком Просвещения" нет оснований. С одной стороны, в об-ве распространяются идеи новоевропейской рационалистической философии (Декарт, Локк, Гердер, Вольтер, Гельвеций, Гольбах и др.), с др. – происходит подъем православной богословскофилософской мысли, представленной школой митрополита Платона. Публикуется осуществленный Паисием Ве-личковским перевод "Добротолюбия", сб. творений вост. отцов церкви, утверждаются традиции православного старчества, открывается знаменитый монастырь Оптина пустынь, куда совершали паломничество мн. рус. мыслители XIX в. В этот период происходит секуляризация, "обмирщение" культуры в целом, начинается становление философствования светского типа. Философ-ские курсы читаются в ун-те при Петербургской академии наук (1724) и в Московском ун-те (1755). Впоследствии, в XIX в., университетское философское образование стало развиваться также в Казани, Харькове, Киеве, Одессе, Варшаве, Томске и Саратове. Университетская философия становится особой отраслью рус. философской культуры. Она сформировалась при решающей роли рус. – нем. связей и под влиянием философии Г. Лейбница и Х. Вольфа. В России работали в качестве проф. философии нем. ученые Шад, И. М. Шаден, Ф. Х. Рейнгард, И. Ф. Буле и др. Модернизация России, осуществлявшаяся Петром I и Екатериной II, вызывала реакцию со стороны консервативных идеологов дворянско-аристократической оппозиции. Особенно яркую – в творчестве Щербатова, критика просвещенного абсолютизма, автора острого памфлета "О повреждении нравов в России". Значительное распространение среди дворянства получили идеи европейского мистицизма. Соч. Ф. Парацельса, Я. Бёме, Э. Сведенборга, К. Эккартсгаузена, Л. К. Сен-Мартена широко обсуждались в кругах рус. масонства, имевшего своих представителей практически во всех известных дворянских фамилиях (А. Ф. Лабзин, Лопухин, П. И. Голени-щев-Кутузов, М. М. Херасков, И. Н. Болтин, А. П. Сумароков и др.). Мыслителем, олицетворяющим переходный характер Р. ф. XVIII в., является Сковорода, творчество к-рого вместило в себя 2 типа философской культуры – традиционный, восходящий к самым ранним проявлениям Р. ф., и светский, обращенный к мирским, нецерковным темам и проблемам. Он создал своеобразную нравственно-антропологическую философию жизни, подчеркивающую приоритет сердца, нравственного начала в человеке и об-ве, пронизанную идеями любви, милосердия и сострадания. Идеи Сковороды, ставшие по-настоящему известными лишь в XX в., более чем через столетие после его смерти в различных вариациях и как бы независимо от их источника многократно воспроизводились в Р. ф. и в XIX, и в XX вв. (см. Сердца метафизика). Это указывает на внутреннее единство Р. ф., иллюстрирует ее особенность, открытую Эрном: "Русские мыслители, очень часто разделенные большими промежутками времени и незнанием друг друга, перекликаются между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии подхватывают один другого" (Соч. М., 1991.С. 98). Характерную для Р. ф. "перекличку идей" не следует понимать, однако, в узком смысле, как перманентно присущее ей воспроизведение фиксированного одного и того же круга проблем на протяжении всей ее истории. Подобным образом интерпретируется порой концепция Зеньковского, содержащаяся в его "Истории русской философии". Однако наличие в Р. ф. таких черт, как антропоцентризм, историософичность (нацеленность на осмысление истории) и повышенный интерес к социальной проблематике, вовсе не означает, что все рус. философы занимались гл. обр. только этими особо выделенными Зеньковским проблемами. Сковорода, напр., вовсе не интересовался историософской проблематикой. Равным образом нацеленность Р. ф. на онтологию, философское осмысление бытия вовсе не означает игнорирование рус. мыслью проблем логики (см. Логическая мысль в России) и теории познания. Не случайно "История русской философии" Н. О. Лосско-го, напротив, отдает предпочтение гносеологической проблематике в Р. ф. Своеобразие переходного характера Р. ф. XVIII в. наглядно иллюстрируется поразительным совмещением в творчестве ряда мыслителей (Новиков и др.) разнородных мировоззренческих тенденций. Основателем светского философского образования в России явился Ломоносов. Он подготовил плеяду ученых, способствовавших развитию естествознания и философии в России, предложил вести преподавание в Московском ун-те на 3 ф-тах: юридическом, медицинском

и философском. Философские идеи европейского Просвещения XVIII в. нашли отражение в творчестве Радищева. Получив образование в Лейпцигском ун-те, он был хорошо знаком с трудами нем. просветителей Гердера и Лейбница. Однако политическая философия Радищева сформировалась на основе анализа рус. жизни. Задолго до О. Тьерри и романтической школы фр. историков, обратившихся к народной жизни фр. об-ва, сосредоточенной в истории "третьего сословия", Радищев в центр отечественной истории поставил "народ преславный", наделенный "мужеством богоподобным", народ, перед к-рым "ниц падут цари и царства". Понятие "человек" – центральная категория в его философии. Преимущественно в "человеческом измерении" рассматривал он проблемы бытия и сознания, природы и об-ва. В духе идей Просвещения написана кн. Вяземского "Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру", опубликованная на нем. языке в Германии (1790) и получившая высокую оценку в нем. печати. XIX век открывает новый этап в развитии Р. ф. Возрастает роль профессиональной философской мысли. Число персоналий, имеющих отношение к университетской философии, составляло более 500 (см.: Пустар-наков В. Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. Спб., 2003. С. 281–745). В XIX в. в России существовали различные идейные течения (славянофильство, западничество, народничество, почвенничество и др.). Они являлись философскими лишь отчасти, т. к. включали в себя значительный слой нефилософской – богословской, исторической, социально-политической, экономической и др. проблематики. Идейные течения имели больший общественный резонанс по сравнению с университетской и духовно-академической философией. Это было замечено Белинским: "Журнал важнее кафедры". Ун-ты и ученые стояли за автономию академической жизни, но действия правительства в области высшего образования и науки, напротив, были охранительными в смысле защиты от "революционной заразы" из Европы. Отсюда – правительственные притеснения, ограничения преподавания философии в ун-тах, особенно после европейских революций 1848 г. Работы, не проходившие цензуры, публиковались за рубежом, напр. соч. А. С. Хомякова и В. С. Соловьева. Более благополучной была судьба духовно-академической философии, поскольку чтение философских курсов в духовных академиях Москвы, Казани, Киева и Санкт-Петербурга не прерывалось (в отличие от ун-тов). Первое описание истории Р. ф. принадлежало перу архимандрита Гавриила (1840). Го-гоцкий опубликовал первые в России философские лексиконы и словари; первые рус. учебники по философии были написаны Сидонским, В. Н. Карповым, Кудрявцевым-Платоновым, первым переводчиком Платона на рус. язык был Карпов. Наиболее известными идейными течениями 30^10-х гг. были западничество и славянофильство. Славянофилы (Киреевский, А. С. Хомяков, Самарин, К. С. и И. С. Аксаковы) акцентировали внимание на национальном своеобразии России, западники больше тяготели к восприятию опыта Европы. Славянофилов объединяла приверженность к христианской вере и ориентация на святоотеческие источники как основу православной культуры, западничество же характеризовалось приверженностью к секулярным воззрениям и идеям западноевропейской философии. Однако и те, и др. страстно желали процветания своей родине, поэтому их спор назван "спором двух различных видов одного и того же русского патриотизма" (Анненков). Центром славянофильства стала Москва, а его приверженцами – выпускники Московского ун-та. Родоначальниками этого идейного течения были Хомяков и Киреевский. Его представители, называвшие себя "московским" или "православным" направлением (в противоположность "петербургскому"), получили публицистическую "кличку" славянофилы, закрепившуюся в ходе журнальных дискуссий 40-х гг. и с той поры вошедшую в общее употребление. Среди славянофилов существовало "разделение труда": Киреевский занимался собственно философией, Хомяков – богословием и философией истории, Самарин – крестьянским вопросом, К. С. Аксаков – социально-философской проблематикой и т. д. Славянофильство – своеобразный синтез философских, исторических, богословских, экономических, эстетических, филологических, этнологических, географических знаний. Теоретическим ядром этого синтеза стала специфически истолкованная "христианская философия", к-рая по праву считается крупным направлением оригинальной Р. ф., оказавшим заметное влияние на концепции Данилевского и К. Н. Леонтьева, систему

В. С. Соловьева, философские построения Булгакова, Франка, Бердяева и др. Хомяков стал первым в России светским богословом, по-новому с философской т. зр. трактовавшим основы православного вероучения. Центральное понятие Хомякова – соборность, впоследствии использовавшееся мн. рус. религиозными философами и вошедшее без перевода в европейские языки (sobornost). Подтверждением живого единства Р. ф. является неоднократное своеобразное повторение в России ходов мысли Чаадаева, основателя рус. историософии XIX в. После революционных событий в Европе в 1830-м, а затем в 1848 г. Чаадаев

изменил свои первоначально западнические взгляды. "Незападное" бытие России, казавшееся ранее Чаадаеву главным источником ее бедствий и неустройств, начинает представляться ему источником своеобразного преимущества."…Нам нет дела до крутни Запада, ибо сами-то мы не Запад… – пишет он и далее замечает: – У нас другое начало цивилизации… Нам незачем бежать за другими; нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое, выйти из лжи и утвердиться в истине. Тогда мы пойдем вперед, и пойдем скорее других, потому что мы пришли позднее их, потому что мы имеем весь их опыт и весь труд веков, предшествовавших нам" (Поли, собр. соч. и избр. письма. М, 1991. Т. 2.С. 98). Для самых разных течений рус. мысли притягательной оказалась мысль Чаадаева о том, что Россия имеет огромный скрытый, нереализованный потенциал и что социально-экономическая отсталость России может для нее обернуться однажды историческим преимуществом. К. Н. Леонтьев, в определенной степени основываясь на указанной мысли Чаадаева, писал даже о необходимости "подморозить Россию", затормозить ее движение, чтобы она не повторяла ошибок далеко зашедшего по пути прогресса Запада. Чернышевский и нек-рые др. рус. мыслители в известном смысле разделяли т. зр. Чаадаева при обосновании идеи некапиталистического пути развития России к социализму. Др. доказательством существования внутреннего единства Р. ф. является несомненное влияние идей на эстетический консерватизм К. Н. Леонтьева. Критика Герценом мещанской потребительской цивилизации Запада, породившей мн. пороки, в т. ч. "веру в пантеизм всеобщей подачи голосов", оказала стимулирующее воздействие на концепцию "триединого развития" Леонтьева (от первоначальной простоты к цветущей сложности и далее – к упростительному смешению). Одна из главных идей Герцена, его рус. социализм, созвучна идейным исканиям Достоевского, переосмысленная им в 60-е гг. с позиций почвенничества как иной "русский социализм", не атеистический и не коммунистический, а христианский. По его словам, "социализм народа русского" в том, что "он верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово" (Поли. собр. соч. Т. 21. С. 19). Позднее, в XX в. идеи христианского социализма были развиты в творчестве Булгакова, Свенцицкого, Степуна, Федотова и др. Идейно многообразным течением социалистической мысли (немарксистской) в России оказалось направление, связанное с рецепцией европейского утопического социализма, учениями Ж. Ж. Руссо, К. А. Сен-Симона, Ш. Фурье, Б. Бауэра, Е. Дюринга, П. Ж. Прудона, Ф. Лассаля и др. В его развитии формируется течение, восходящее к кружку петрашевцев, Белинскому, Чернышевскому, Добролюбову, Шечгунову и др. Продолжило эту традицию народничество, наиболее крупное идейное течение Р. ф., развивавшееся более 40 лет. Мн. идеи и концепции народников, особенно в области социальной и нравственной философии, получили, широкое признание (напр., теория Лаврова о долге интеллигенции перед народом). Народники одними из первых в Европе показали, что социальная теория должна строиться на признании роли личности, на "борьбе за индивидуальность" (Михайловский), разработали ценностный подход к теории прогресса, показав, что движение к общественному идеалу определяется не степенью развитости экономической цивилизации, но уровнем нравственности, взаимной помощи и кооперации (Кропоткин). Крупные философские труды были созданы в XIX в. В. С. Соловьевым. В своем творчестве он решал мн. ключевые проблемы философии, охватывающие онтологию, гносеологию, этику, эстетику, философию истории, социальную философию. Системность философии Соловьева – в ее замысле: "Не бегать от мира, а преображать мир". Но, в отличие от Маркса, он понимал изменение мира не как его переустройство на новых, революционных основаниях, а как возвращение к основам христианского учения, идеям античности, софийной традиции (см. Софиология). При этом Соловьев активно использовал соч. зап. философов (Декарт, Спиноза, Кант, Шеллинг, Гегель, Конт, Шопенгауэр, Гартман). Его философия является синтезом "подпочвы" Р. ф., восходящей к античному и христианскому Логосу, с западноевропейским рационализмом Нового времени. Она особенно ярко выражает собой непрекращающийся со времен Сковороды внутренний диалог между антично-христианским Логосом и новоевропейской рациональностью. Именно в этом содержательном диалоге, ставшем "внутренним вопросом" Р. ф., представители т. наз. религиозно-философского возрождения нач. XX в. – Розанов, Булгаков, Флоренский, Эрн, Лосев и др. видели существенную оригинальность Р. ф. Наиболее значительные рус. мыслители в XX в. сами выступали также в роли историков Р. ф., создавая обобщающие соч., посвященные ее осмыслению, и рассматривая ее как свое "кровное дело", как предмет любви и национальной гордости (Зеньковский, Н. О. Лосский, Франк, Левицкий, Бердяев и др.). Вполне закономерным является появление концепций оригинальности Р. ф. именно в нач. XX в. Развитие отечественной культуры в этот период, по определению известного амер. исследователя России Дж. Биллингтона, было

настоящим "культурным взрывом" и "изысканным пиршеством". Появляются различные неохристианские течения, среди к-рых выделяется "новое религиозное сознание", инициированное Мережковским и З. Н. Гиппиус. К ним примкнули Бердяев, Розанов, Минский и др. В Петербурге в 1901–1903 гг. было организовано проведение Религиозно-философских собраний, на к-рых обсуждались темы духовной свободы, вопросы пола и брака, церковные догматы, проекты модернизации исторического христианства и т. п. Большой оригинальностью отличается созданное Федоровым учение о преодолении смерти и воскрешении, названное философией общего дела. Федоровское учение, направленное на преодоление "небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира", было высоко оценено его современниками – Достоевским и В. С. Соловьевым, а затем и мн. видными деятелями рус. культуры – А. М. Горьким, Пришвиным, А. П. Платоновым, В. В. Маяковским, Брюсовым и др. Оно явилось существенным вкладом в мировую танатологию (иммортологию), т. е. в философскую разработку вопросов о смысле жизни и смерти. Тема оригинальности Р. ф. связана также с философемой русской идеи, обоснованной Достоевским и В. С. Соловьевым. Ее проблематика, вопреки нек-рым мнениям, вовсе не сводится к "философскому национализму". Жанр и философема рус. идеи не чужды "национальной самокритике", к-рая понималась как необходимая часть глубокого изучения и преображения России. Об этом многократно образно писал яркий

сторонник русской идеи Розанов: "Сам я постоянно ругаю русских. Даже почти только и делаю, что ругаю их". Однако, по Розанову, "может быть, народ наш и плох, но он – наш, наш народ, и это решает все. От "своего" куда уйти? Вне своего – чужое. Самым этим словом решается все" (Уединенное. М., 1990. С. 48, 127). Одним из самых глубоких аналитиков проблемы национального своеобразия Р. ф. был Франк, разработавший концепцию "русского мировоззрения", изложенную в работах, посвященных философскому творчеству Пушкина, Достоевского, Тютчева, Гоголя, В. С. Соловьева и др. Как и Достоевский, Франк считал символом рус. культуры творчество Пушкина. Его идея духовного "самостояния" человека, по Франку, – это не только вершина и цель творчества, самовыражения поэта, но и указание на то, что он был также "убежденным почвенником" и имел собственную "философию почвенности". Пушкинская "любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам" иллюстрирует исконную онтологическую направленность Р. ф., т. е. ее коренную связь с родной жизнью. Беспрецедентные переломы российского бытия в XX в. не могли не отразиться и на состоянии философского сознания. В 1922 г. мн. известные философы и деятели культуры (Бердяев, И. А. Ильин, Н. О. Лосский, Булгаков, Франк, Сорокин и др.) были высланы из Советской России. За рубежом они продолжали выступать как представители религиозной Р. ф., к-рую невозможно было развивать в условиях гонений против религиозных деятелей, ггролеткультовских тенденций в области культурной политики, идеологического диктата, не признававшего права на разномыслие даже внутри марксизма. Наиболее известным представителем Р. ф. за рубежом стал Бердяев. Большинство его сочинений переведено на осн. европейские, а также на нек-рые вост. языки. Он был одним из тревожных провозвестников грядущей глобализации, критиком совр. культуры, аналитиком всех главнейших явлений XX в. – капитализма и коммунизма, революций, мировых и гражданских войн. За рубежом Бердяев выступал как патриот, представитель рус. культуры, противник русофобии. Его перу принадлежали глубокие исследования, посвященные мн. представителям рус. мысли. Большое значение имела его кн. "Русская идея" (1946), оказавшая влияние на формирование интереса к России у нескольких поколений зап. исследователей. Недооценка роли и значения крепкого государства как основы существования России, свойственная мн. рус. мыслителям до 1917 г., сменилась в эмиграции на "государственнические" настроения. Крупным государственником-монархистом был И. А. Ильин. Он не являлся сторонником реставрации самодержавия в его прежнем "дофевральском" состоянии, отстаивал идею "органической монархии", полагая, что сама рус. жизнь со временем выработает необходимую форму монархии. Демократия, считал он, вполне сочетаема с монархией, но формы демократии, пригодные для России, должны быть не импортированными, а присущими своей "органической демократии". Ильин выступал за реабилитацию ценностей народного консерватизма, рус. национализма и патриотизма, понятых, однако, не как политико-идеологические, а как духовные явления. Будучи представителем философии права, Ильин дал глубокую трактовку феномена тоталитаризма, задолго до Х. Арендт, признанной на Западе классиком данной темы. Анализ тоталитаризма Ильиным – философский, а не политологический или социологический. Тоталитаризм определяется им как духовное подавление, как потеря "духовного достоинства народа". В отличие от Ильина, стоявшего на "дореволюционной" т. зр. и считавшего, что вся рус. культура

"нереволюционна и дореволюционна", представители евразийства (Н. С. Трубецкой, Савицкий, Флоровский, Сувчинский, Г. В. Вернадский и др.) выступили в качестве выразителей "пореволюционного сознания". В противоположность тем мыслителям эмиграции, к-рые считали Октябрьскую революцию 1917 г. случайным явлением или "наказанием России за ее грехи", евразийцы доказывали ее закономерность. Октябрь знаменует собой завершение целого периода в рус. истории, восходящего к началу европеизации России в эпоху реформ Петра I. С одной стороны, это завершение европеизации России, а с др. – ее "выпадение" из рамок европейского опыта. Это подтверждает, что Россия – особенная страна, органически соединившая в себе элементы Востока и Запада. В рамках евразийства был высказан ряд перспективных идей, имеющих совр. значение. Это целостный подход к осмыслению рус. истории, без изъятий ее наиболее драматических периодов (нашествие Орды, рус. революция). Важным достижением была также мысль о необходимости комплексного полидисциплинарного изучения России как своеобразного евразийского типа цивилизации и о создании новой теоретической дисциплины, к-рую евразийцы назвали россиеведением. Некоторое время после Октябрьской революции (до 1922 г.) философию в ун-тах продолжали преподавать старые кадры. Так, в Московском ун-те работали Бердяев, Челпанов, Ф. Ф. Бережков, И. А. Ильин, Вышеславцев. Высылка философов в 1922 г. заметно снизила качество преподавания и изучения философии. Однако нет оснований утверждать, что философия в СССР (за исключением религиозно-философских течений) была полностью "подавлена". Хотя в советский период и произошел существенный разрыв с отечественными философскими традициями и наблюдался нигилизм по отношению ко многим (преимущественно религиозным) течениям рус. философской мысли, все же философия продолжала существовать и развиваться. В довоенный период философская подготовка велась в Московском ин-те философии, литературы и истории (МИФЛИ). В 40-е гг. были воссозданы философские ф-ты в Московском и Ленинградском ун-тах, где велось достаточно обширное преподавание истории философии, прежде всего философии античности, Средневековья и Нового времени. Начиная с 60-х гг. в СССР сложились новые философские дисциплины – философия науки, этика, эстетика, философская антропология и др. (см. Философия в советской и постсоветской России). В свое время даже эмигрантские историки философии – Зеньковский, Н. О. Лосский, Лковенко при всем критическом отношении к советской философии все же включили соответствующие разделы в свои работы по истории Р. ф. Характерно, что в 1931 г. в эмигрантском журн. "Путь" (№ 27) Бердяев опубликовал рецензию (в целом положительную) на кн. Асмуса "Очерки истории диалектики в новой философии" (1929). Р. ф. в советский период впервые стала предметом университетского преподавания, однако судьба ее была сложной. Единственная в СССР кафедра истории Р. ф. в МГУ, образованная в 1943 г., в 1955 г. была переименована в кафедру истории философии народов СССР и просуществовала с таким названием до кон. 80-х гг. Целью создания данной дисциплины была демонстрация разнообразных "национальных по форме" философских идей нерус. народов СССР, что отражало господствовавшую тогда политику "двойных стандартов" по отношению к национальным культурам. Национальные элиты союзных и автономных республик получали право легитимизировать в качестве философских и религиозные, и социально-политические, и литературные, а также мифологические, в т. ч. бесписьменные, источники. К истолкованию Р. ф. применялась, напротив, процедура "зауживания", ограничивавшая ее содержание гл. обр. идеями, связанными с "освободительным движением", материализмом и социализмом (хотя отношение и к ним было весьма избирательным). В постсоветской России истолкование предметной области истории Р. ф. претерпело существенные изменения. Прежние "зауживания" и ограничения ушли в прошлое, широкое распространение получили плюралистические версии Р. ф., основанные на различных объяснительных моделях.

Лит.: История философии Архимандрита Гавриила. 4.6. Казань, 1840; Эрн В. Ф. Григорий Савич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912; Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991; Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991; Левицкий С. А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Франкфурт-на-Майне, 1968; Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии. 3-е изд. Спб., 2001; Ванчугов В. В. Очерк истории философии "самобытно-русской". М., 1994; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007; Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995; Яковенко Б. В. История русской философии. М., 2003; Сербиненко В. В. История русской философии XI–XIX вв. М., 1996; Громов М. Н. Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997; Он же. Русская философия // Новая философская энциклопедия. М., 2003. Т. 3; Пустарнаков В.

Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. Спб., 2003; Нарочницкая Н. А. Россия и русские в мировой истории. М., 2002; Berlin I. Russian Thinkers. N.Y., 1979; Billington J.H. The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture. N.Y., 1966; Copleston F. Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame; Indiana, 1986; Dahm H. Russische Philosophic: Tradition und Gegenwart. Koln,

1980; Dennes M. Husserl – Heidegger. Influence de leur oeuvre en Russie. P., 1998; Goerdt W. Russische Philosophie: Zugange und Durchblicke. Freiburg; Munchen, 1984; Masaryk Th. The Spirit of Russia: Studies in History, Literature and Philosophy. 2 vols.

(N.Y., 1955; Russian Philiosophy. Ill vols. (ed. By J.M. Edie, J.P. Scanlan, M.-B. Zeldin with the collaboration of G.L. Kline).

] Knoxville, 1976; Walicki A. A History of Russian Thought from

j the Enlightment to Marxism. Stanford, 1979.

М. А. Маслин

РУССКИЙ АВАНГАРД – широкое, разнородное и противоречивое направление, развивавшееся в России с 1910 по 1932 г. и включавшее в себя множество течений и теорий абстрактного, нефигуративного и беспредметного искусства. Возник под влиянием фр. кубизма (П. Пикассо, Ж. Брак) и фовизма (А. Матисс), итал. футуризма (Ф. Маринетти, У. Боччони) и нем. экспрессионизма (Ф. Марк), оказав, в свою очередь, огромное, во многом определяющее воздействие на все искусство зап. авангарда и модернизма. Условно в развитии Р. а. можно выделить три периода. Первый приходится на 1910–1915 гг. и известен под именем кубофутуризма. Второй длится с кон. 1915 по 1924 г. и означает расцвет, наивысший его подъем. К кубофутуризму в эти годы добавляются супрематизм, конструктивизм, производственное искусство и др. течения. Третий период охватывает 1925–1932 гг., когда авангард распространяется на все виды искусства, однако в целом постепенно сходит на нет. Осн. центрами формирования Р. а. были петербургский "Союз молодежи" (1909–1917) и московский "Бубновый валет" (1910–1917), куда входили мн. будущие авангардисты: Н. И. Альтман, В. Д. и Д. Д. Бурлюки, Малевич, В. Е. Татлин, П. Н. Филонов, М. З. Шагал, А. Экстер и др. Первым собственно авангардистским объединением стала основанная в 1912 г. Д. Бурлюком "Гилея", куда вошли также поэты В. Хлебников, В. В. Маяковский, А. Б. Крученых и др. В отличие от зап. Р. а. смог объединить кубизм и футуризм в кубо-футуризм, а внутри него – живописцев, поэтов и критиков, среди к-рых тон задавали поэты. Их общей идейно-эстетической основой было предчувствие скорых и неизбежных потрясений, результатом к-рых станет рождение нового мира и нового человечества. Свою задачу они видели в активных действиях, приближающих эти события. Отсюда разрушение или причудливое смешение традиционных жанров и стилей, отрицание эстетического вкуса, стремление выделить поэтический язык в чистом виде, освобождая его от общепринятых смыслов и значений, от всего, что связывает его со старым миром, или же создать совершенно новый, "заумный" язык – с новыми словами, грамматикой и синтаксисом. В связи с первым периодом особого внимания заслуживает творчество Кандинского, Шагала(1887–1985), Филонова(1883–1941). Кандинский разрабатывает свой, отличный от кубофутуризма вариант нефигуративной живописи (он назвал его абстрактной живописью). Стремясь найти "вечные" и "чистые" формы, выявить "чистый язык" живописи, Кандинский не решается полностью изгнать из нее предмет, считая, что это привело бы к обеднению ее выразительных средств, ибо "красота краски и форм… не есть достаточная цель искусства". Шагал также не порывает с традиционной живописью, соединяя ее с неопримитивизмом и экспрессионизмом, испытывая влияние кубизма, футуризма и сюрреализма. Его яркие, красочные, фантастические, граничащие с абсурдом картины – "Я и деревня" (1911), "Над городом" (1914) и др. – поэтизируют повседневную жизнь, часто навеяны библейскими темами. Филонов в своем "аналитическом искусстве" разрабатывает оригинальную теорию "органической формы". Испытывая влияние экспрессионизма и кубофутуризма и используя язык геометрических форм, он также не отказывается от фигуративное™. Составляющие его картины элементы и формы органически зависимы между собой, они как бы "вырастают" друг из друга. В своих произв. – "Цветы мирового расцвета" (1915) и др. – художник делает зримым то, что обычно остается невидимым: прорастание, рост, цветение и увядание. Поворотным пунктом

авангарда (в т. ч. зарубежного) явился супрематизм Малевича, заявившего о себе картиной "Черный квадрат на белом фоне" (1915). К новому течению примкнуло большинство кубофутуристов – И. Клюн, Й. Пуни, М. Меньков, О. Розанова, Л. Попова, Н. Удальцова, А. Эк-стер и др. То, на что не решались кубофутуристы и Кандинский, Малевич делает без колебания, избавляя живопись от предмета, сюжета, смысла и содержания. Он определяет супрематизм как "абсолютное", "чистое", "беспредметное творчество", "творчество самоценных живописных форм". Продолжая начатое "Черным квадратом", он экспериментирует с исчезающими и возникающими живописными планами, исследуя сами пределы существования живописи, и наконец создает свой "Белый квадрат на белом фоне" (1919), свидетельствующий об абсолютном освобождении цвета и полном растворении формы. В этом произв. идущая от импрессионистов и П. Сезанна тенденция действительно достигает своей наивысшей точки, после к-рой следующий шаг был бы для живописи движением в "белую бездну", в "бесконечное белое", в небытие. Малевич делает этот шаг, отказываясь от живописи в пользу философско-теоретических размышлений, считая, что теперь вопрос о живописи отпадает, что сам художник оказывается "предрассудком прошлого". В 1915 г. возникает МЛК (Московский лингвистический кружок), а годом позже – ОПОЯЗ (Общество изучения поэтического языка), члены к-рых – Якобсон, В. Б. Шкловский, Ю. Н. Тынянов и др. – образуют то, что было названо "русской формальной школой" в литературоведении, к-рая активно подключилась к футуристским поискам чистой "поэтичности" и "литературности". Важное значение для эволюции Р. а. имели события 1917 г. Подавляющее большинство авангардистов с энтузиазмом приняло Октябрьскую революцию, искренне надеясь с ее помощью осуществить свои грандиозные утопии. В свою очередь, новая власть нуждалась в поддержке со стороны наиболее активной и революционно настроенной интеллигенции. Однако возникший союз с самого начала был достаточно хрупким, поскольку преследуемые сторонами цели и способы их достижения заметно различались, вследствие чего тенденция к чистым эстетическим формам в авангарде стала постепенно ослабевать, а прагматическая и утилитарная – усиливаться. Все это в конце концов привело к трансформации супрематизма в два течения – конструктивизм и производственное искусство, к-рые взаимно переплетались и часто переходили друг в друга. Как особое течение конструктивизм сложился к началу 1921 г., однако фактически его рождение произошло раньше и было связано с творчеством Татлина (1885–1953). Как оригинальный художник он заявил о себе серией рельефов и контррельефов (1914–1916). Созданные под влиянием фр. кубизма, они, однако, никак не соотносились с реальными предметами и были построены из чистых геометрических форм. Они выражали суть конструктивизма, в к-ром традиционные категории формы и содержания уступают место понятиям материала и конструкции. Самым известным конструктивистским произв. Татлина является проект памятника III Интернационалу – знаменитая его "Башня" (1920). Не менее известным творением производственного искусства стал построенный им "воздушный велосипед" – "Летатлин" (1928–1932) – своеобразное воплощение известного мифа об Икаре. В конструктивизме успешно работали также Н. Габо, Л. Лисицкий, А. Певзнер, А. Род-ченко и др. Что касается производственного искусства, то в нем трудно выделить главную фигуру. Начало этому течению положили публикации в футуристском еженедельнике "Искусство коммуны" (1918–1919). Сходные идеи затем развивала группа ЛЕФ (1922–1929) и издаваемые Маяковским журн. "ЛЕФ" (1923–1925) и "Новый ЛЕФ" (1927–1928). Производственное искусство стремилось практически реализовать результаты формальных экспериментов и лабораторных разработок конструктивизма. Оно выступало в таких конкретных формах, как праздничное оформление улиц и площадей, плакатная графика и афиши, коллажи и фотомонтажи, моделирование спортивной и рабочей одежды, конструирование книги и полиграфии, роспись ткани и т. д. Помимо названных выше конструктивистов в нем активно работали Альтман, А. Ган, Г. Клуцис, К. Медунецкий, бр. Стенберги, И. Чашник и др. В судьбе Р. а. важную роль сыграли такие учебно-научные центры, как Гинхук (1921–1926), Инхук (1920–1922), Вхутемас-Вхутеин (1920–1930). В течение второго периода авангард охватывает большинство видов искусства, включая театр, где его проводниками стали В. Э. Мейерхольд (1874–1940) и А. Я. Таиров (1885–1950). Последний осуществил постановку "Саломеи" О. Уайльда с кубофутуристическими и супрематическими декорациями и костюмами Экстер, а первый – постановку "Мистерии-буфф" Маяковского (1918) с декорациями и костюмами Малевича и "Великодушного рогоносца" Кроммелинка (1922), где вместо декораций использовались конструктивистские игровые установки Л. Поповой и В. Степановой. В 1923 г. К. Зелинский, И. Л. Сельвинский и А. Чичерин объявляют о возникновении конструктивистского течения в литературе, к-рое затем оформилось в Литературный центр конструктивистов (1924–1930). Интересные и оригинальные эксперименты в документальном кино осуществляет

Д. Вертов. Третий период авангарда отмечен его экспансией на архитектуру, где доминирует конструктивизм, опирающийся на идеи супрематической архитектуры Малевича, выдвинутые им в нач. 20-х гг., а также на Проуны (Проекты утверждения нового) Лисицкого, к-рые он начал разрабатывать в 1919 г. и к-рые являются композициями геометрических форм, способными трансформироваться в многомерные пространства. Авангард в архитектуре представляют А. Веснин, Н. Габо, М. Гинзбург, К. Мельников и др. В кино С. М. Эйзенштейн (1898–1948) ставит свой знаменитый фильм "Броненосец "Потемкин" (1925). В 1927 г. возникает литературно-театральная группа ОБЭРИУ (Объединение Реального Искусства), куда вошли А. Введенский, Н. Заболоцкий, Д. Хармс и др., провозгласившая алогизм, абсурд и гротеск в качестве осн. средств нового поэтического языка. В то же время новаторский дух и творческий импульс авангарда все более ослабевают. В 1925 г. группа выпускников Вхутемаса – Ю. Анненков, А. А. Дейнека, Ю. Н. Пименов и др. – образует ОСТ (Общество станковистов) и заявляет об отказе от беспредметного искусства. К началу 30-х гг. Малевич также возвращается к фигуративной живописи. В 1928 г. Маяковский перестает издавать журн. "Новый ЛЕФ", а год спустя исчезает и сам ЛЕФ. Наконец, в 1932 г. все независимые группы и объединения оказываются распущенными и Р. а. прекращает свое существование. Р. а. явился продолжением и высшим этапом зап. модернизма и авангардизма. Уже модернизм достаточно полно выразил стремление искусства к самопознанию, к чистым эстетическим поискам и экспериментам. Он порывает с прошлым и традицией, но испытывает разлад с настоящим, в к-ром видит слишком много прозы и мало поэзии. Отсюда его асоциальность, нередко переходящая в антисоциальность. Та же двойственность наблюдается в его отношениях с наукой: в своих экспериментах он использует нек-рые ее достижения, но в то же время – в духе Ф. Ницше – воспринимает ее как угрозу и опасность для искусства. В модернизме очень много меланхолии и эстетизма, он отмечен декадансом. Все это ослабляло его творческий потенциал. Авангардизм в этом смысле пошел гораздо дальше, но не до конца. Р. а. был отмечен невиданным масштабом, глубиной и радикальностью. Этому во многом способствовали сложившиеся исторические условия революционной России, а также нек-рые особенности рус. культуры, напр., такие явления, как космизм. Р. а. гораздо решительнее порывает с традиционной эстетикой и искусством, создавая искусство, к-рое приближается к чистому, абсолютному творению. Художнику в таком искусстве уже не нужна никакая внешняя модель, будь то человек, природа или к.-л. предмет. Он ничему не подражает, ничего не копирует, но показывает способность творить, исходя из неких первоэлементов, первоначал или, подобно Богу, из ничего. Р. а. наиболее полно реализовал стремление зап. модернизма и авангардизма к эксперименту и поиску нового. Этому способствовало то обстоятельство, что он безоговорочно принял совр. науку, революционные достижения к-рой стали для него вдохновляющим примером в его собственных творческих исканиях. Он в наибольшей степени вышел за рамки собственно художественного стиля и стал настоящей философией нового мира, путь к к-рому усматривал в радикальном разрыве с прошлым. Он весь устремлен в будущее, и его футуризм покоится на идущей от Просвещения вере в безграничную способность человека переделать не только искусство и об-во, но и всю Вселенную. Ради этого Р. а. готов был пожертвовать собой, раствориться в будущем мировом единстве, в к-ром произойдет синтез всех искусств и их слияние с жизнью. В главном и наиболее существенном – как в теоретическом, так и практическом плане – Р. а. исчерпал концепцию искусства как абсолютного творения. Поэтому послевоенный неомодернизм 50-70-х гг. – при всей оригинальности возникших в нем течений – во многом находился в рамках того, что было открыто и создано Р. а. Не случайно, что уже с кон. 50-х гг. неомодернизм начал трансформироваться в постмодернизм, этот процесс был ускорен возникшим экологическим кризисом и к сер. 70-х постмодернизм стал доминировать. Экологический кризис и др. совр. социальные процессы указывают на то, что Р. а. знаменовал собой самый сильный, но последний порыв человека переделать мир, не слишком считаясь с его законами, допуская крайности субъективизма и волюнтаризма. Однако сменивший его постмодернизм также отмечен крайностями, хотя и с противоположными знаками: вместо авангардистского футуризма он исповедует пассеизм и гедонизм настоящего, отвергает поиск нового и страсть к эксперименту, довольствуясь эклектическим смешением стилей прошлого. Возможно, пройдя через постмодернизм, человек сможет наконец установить с миром более ровные отношения, при к-рых прошлое, настоящее и будущее не будут противостоять друг другу.

Л и т.: Кандинский В. В. О духовном в искусстве. Л., 1990; Малевич К. От кубизма и футуризма к супрематизму. М., 1916; Марк Шагал. М., 1992;Харджиев К, Малевич К., Матюшин М. К истории русского авангарда. Stockholm, 1976;

Наков А. Б. Русский авангард. М., 1991; Мислер Н., БоултД. Э. П. Н. Филонов. Аналитическое искусство. М., 1990; Сарабьянов Д., Шатских А. Казимир Малевич. Живопись. Теория. М., 1993; Турчин В. С. По лабиринтам авангарда. М., 1993; Малевич К. Собр. соч.: В 5 т. М., 1995–2003.

Д. А. Силичев

РУССКОЕ СТУДЕНЧЕСКОЕ ХРИСТИАНСКОЕ ДВИЖЕНИЕ (РСХД) – объединение православной рус. молодежи в эмиграции, носящее преимущественно религиозно-просветительский характер; возникло в 1923 г. Еще до оформления РСХД практически во всех европейских центрах рус. эмиграции существовали подобные объединения; в Белграде в нем участвовали братья Зёрновы, Зеньковский. К. Э. Керн, С. С. Безобразов, Н. Н. Афанасьев, Н. М. Терещенко; в Праге кружок был организован деятелями дореволюционного студенческого движения в России Л. Н. Липеровским, А. И. Никитиным, М. Л. Бреге и носил интерконфессиональный характер; в Париже молодежь группировалась вокруг о. А. Калашникова, в Берлине – вокруг Франка и И. А. Ильина. Уже в 1921 г. на съезде Всемирной христианской студенческой федерации (ВХСФ) в Пекине оформилась ее рус. ветвь. С 1 по 8 октября 1923 г. при финансовой поддержке ВХСФ и YMCA (Young Men's Christian Association) в Пшерове (Чехословакия) прошел первый съезд рус. студентов в Европе, положивший начало движению и заявивший о его православной ориентации. На этом съезде произошла встреча двух поколений: деятелей рус. религиозного возрождения, в полный голос заявивших о себе еще в России, и молодых людей, пришедших в православную церковь большей частью в послереволюционные годы. Как сказал Булгаков секретарю движения Зандеру, "по сравнению с нашими религиозно-философскими собраниями проблематика съездов движения довольно элементарна; но в них есть нечто, чего у нас не было: живое соборование церковных людей, страстно и упорно ищущих правых путей" (Вестник РСХД. 1962. № 66/67. С. 26). Провозглашая себя стоящим вне политики и допуская в свои члены людей полярных идейных убеждений (от монархистов до социалистов), РСХД отказалось от интерконфессиональности и избрало церковно-православный характер, притом что официально не подчинялось никакой церковной власти и не подпадало ни под какую юрисдикцию. Центральной его идеей была идея оцерковления культуры и жизни, а осн. организационной формой должно было стать православное братство, но, кроме братства преп. Серафима в Белграде, эта форма достаточного распространения не получила. Важным событием в жизни РСХД стала дискуссия на съезде в Аржеронне (Франция) в 1925 г. вокруг докладов Бердяева и епископа Вениамина, давших полярно противоположное видение христианского призвания. Бердяев понимал христианство как деятельную религию преображения мира, а епископ Вениамин, видя в подобном подходе утопическое стремление рус. интеллигенции спасти мир внешними средствами, ставил на первое место аскетический путь личного спасения. По решению съезда в Аржеронне осенью 1925 г. в Париже был открыт Сергиевский православный богословский ин-т, ставший одним из духовных центров рус. эмиграции. В июне 1926 г. Собор рус. епископов в изгнании в Карловцах объявил протестантские организации, поддерживающие РСХД, масонскими и враждебными православию и потребовал от студенческих кружков порвать всякую связь с ними, что противоречило духу открытости движения. РСХД поддержал митрополит Евлогий, стоявший у его истоков, единственный канонически назначенный рус. митрополит в Европе. Раскол между митрополитом Евлогием и епископами собора в Карловцах, вышедшими из подчинения Московской патриархии, окончательно определился в январе 1926 г. и существенно изменил характер РСХД, заставив его отмежеваться от консервативно-монархического крыла рус. церкви. Осн. формами деятельности РСХД было участие в литургической жизни церкви и миссионерская деятельность: организация четверговых и воскресных школ при православных приходах, летних студенческих лагерей, социальная работа в больницах и тюрьмах, организация студенческих христианских кружков во всех странах рассеяния (включая Польшу, Чехословакию, страны Балтии). Важной составляющей деятельности было издание печатного органа – "Вестника РСХД" (название с 1973 г. – "Вестник Русского Христианского Движения") (выходит с 1925 г., кроме 1939–1945 гг., первоначально ежемесячно, затем ежеквартально). Публикации о жизни РСХД появлялись в издаваемом Бердяевым журнале "Путь" (1925–1940). Бессменным председателем и вдохновителем РСХД с 1923 по 1962 г. был Зеньковский (в 1942 г. принял священство). В "Очерках идеологии РСХД" он отмечал, что в движении "отвергается тот христианский спиритуализм, который отделяет правду Церкви от правды жизни и истории, отдавая их в полную власть всяческого натурализма, но в нем отвергается и та формальная абсолютизация Церкви, которая ярче всего сказалась в

средневековой теократии и которая не видела в мире, в натуральном порядке ничего светлого, ценного. Против этого отвержения и гнушения жизнью Православие всегда выдвигало идею преображения жизни в духе Церкви… В философской терминологии эта сторона христианства может быть выражена как принципиальный космизм, вера в то, что в Христе не отвергается, а спасается и преображается мир" (Вестник РСХД. 1929. № 5. С. 23–24). В 1959 г. был принят новый устав РСХД, оговаривающий, что движение "имеет своей основной целью объединение верующей молодежи для служения православной церкви и привлечение к вере во Христа равнодушных к вере и неверующих. Оно стремится помочь своим членам выработать христианское мировоззрение и ставит своей задачей подготовить защитников церкви и веры, способных вести борьбу с совр. атеизмом и материализмом.

Лит.: Зеньковский В. В. Зарождение РСХД в эмиграции// Вестник РХД. 1993. № 168. С. 5–40; Онже. Очерки идеологии РСХД // Там же. 1929. № 5. С. 20–24; Зёрнов Н. М. За рубежом. Париж, 1973; Он же. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974; Назаров М. В. Миссия русской эмиграции. Ставрополь, 1992; Татаринова О. В. Воспоминания о В. В. Зеньковском // Континент. 1993. № 79. С. 243–260. Отчеты о съездах РСХД регулярно печатались в журн. "Путь" {1925–1940), "Вестник РСХД" (с 1973 г. – "Вестник РХД").

А. П. Козырев

"С ТОГО БЕРЕГА" – работа Герцена, написанная в 1847–1850 гг. под влиянием свежих впечатлений от предреволюционных и послереволюционных событий в Европе. Она содержит 8 статей-глав, 5 из к-рых впервые были изданы отдельной книгой на нем. языке в 1850 г. Рус. изд. вышло в Лондоне в 1855 г., англ. – в 1856 г. Это страстная, насыщенная горестными размышлениями по поводу рухнувших надежд на скорое решение "социального вопроса" книга. Диалогический способ изложения различных, порой противоположных т. зр. на революцию, на историю, на перспективы решения социальных проблем свидетельствует о том, что Герцен болезненно расставался со своими иллюзиями относительно возможностей установления в Европе справедливых общественных отношений, каковыми он считал отношения социалистические. Порой бывает очень сложно разобраться, в чьи уста Герцен вкладывает собственную т. зр., и возникает предположение, что он лишь рассуждает о возможных решениях (в обращении к сыну): "…не ищи решений в этой книге". В письме П. Ж. Прудону от 27 августа 1849 г. Герцен отмечает, что написанную им книгу "можно было бы назвать философией революции 48 г.". Ссылаясь на факты истории, он приходит к выводу: нет никаких убедительных доказательств, что идеалы, вырабатываемые человеческим разумом, должны осуществиться. С его т. зр., никакие идеальные конструкции в жизнь не воплощаются; "жизнь имеет свою эмбриогению, не совпадающую с диалектикой чистого разума". Однако Герцен не утверждает, что законы исторического развития противоположны законам логики. Пути истории не совпадают с путями мысли, но тем не менее прогресс в истории существует, он выражается в постепенном совершенствовании людей, в накоплении знаний; прогресс, пишет он, не цель истории, а ее следствие. Герцен проводит мысль, что народы живут не по предначертаниям пусть даже гениальных людей, а по привычке. Эти привычки изменяются очень медленно, так же медленно, как происходят изменения в природе. Поэтому надо присматриваться к жизни народных масс, изучать ее, и только тогда можно будет понять, куда идет человечество, и способствовать этому развитию жизни. "В истории все импровизация, все воля, все ex tempore…", не наука, не разум, а именно стихийная деятельность масс определяет в конечном счете характер исторического развития. Но это не значит, что деятельность каждой отдельной личности, ее сознательное участие в исторических процессах не оказывают влияния на протекание этих

процессов: "История не имеет того строгого, неизменного предназначения, о котором учат католики и проповедуют философы, в формулу ее развития входит много изменяемых начал – во-первых, личная воля и мощь". Герцен считает, что осн. препятствием на пути к справедливому общественному устройству является сознание масс, к-рое не готово к установлению нового строя, т. к. новые общественные отношения требуют и нового сознания, ибо привыкшие к несвободе люди не способны понять всю несправедливость существующих порядков. Народные массы, пишет Герцен, пока что равнодушны "к личной свободе, к независимости слова", "они под равенством понимают равномерный гнет" и "желают социального правительства, которое бы управляло ими для них, а не против них, как теперешнее. Управляться самим – им и в голову не

приходит". А для него главное – это обеспечение "безусловной независимости личности": "Свобода лица – величайшее дело, на ней и только на ней может вырасти действительная воля народа. В себе самом человек должен уважать свою свободу и чтить ее не менее, как в ближнем, как в целом народе". Эта кн. Герцена, по его словам, "памятник борьбы", борьбы со своими иллюзиями, надеждами и мечтами, в к-ром он "пожертвовал многим, но не отвагой знания". Книга произвела огромное впечатление как в России, так и в Зап. Европе. В. В. Стасов писал Толстому в сентябре 1905 г.: "Я миллион раз читал это себе и другим, и всякий раз, словно в первый, в самый первый раз читаю эти скрижали завета" (Лев Толстой и В. В. Стасов. Переписка. 1878–1906. М., 1929. С. 375).

Лит.: Булгаков С. Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2; Володин А. И. В поисках революционной теории (А. И. Герцен). М., 1962; Он же. Герцен и Запад. Идейное творчество русского мыслителя и социально-политический опыт Западной Европы // Лит. наследство. М., 1985. Т. 96; Гинсбург Л. Я. "С того берега" Герцена: проблематика и построение // Изв. АН СССР. Отд. лит-ры и языка. 1962. Т. 21, вып. 2; Смирнова З. В. Социальная философия А. И. Герцена. М., 1973. С. 83–142; Berlin I. Herzen and Bakunin on Individual Liberty // Continuity and Change in Russian and Soviet Thought, 1955.

А. Т. Павлов

С

САВИЦКИЙ Петр Николаевич (15(27).05.1895, Черниговская губ. – 13.04.1968, Прага) – экономист, географ, социолог, ученик П. Б. Струве, один из инициаторов и глава евразийства. В 1917 г. окончил Петербургский политехнический ин-т. После Октябрьской революции эмигрировал в Болгарию, затем переехал в Чехословакию. С 1922 г. – приват-доцент Русского юридического ф-та в Праге, а с 1923 г. и Русского научного ин-та в Берлине. В 1925 г. стал проф. Русского аграрного ин-та в Праге, заведовал кафедрой экономики. В 1929–1933 гг. руководил отд. общественных наук Русского народного ун-та и был проф. Карлова ун-та. Во время оккупации гитлеровцами Чехословакии С. был отстранен от преподавания, арестован гестапо и направлен на работу в промышленность. После освобождения Праги в 1945 г. был арестован уже советскими чекистами, осужден на десять лет заключения и отправлен в мордовские лагеря. В 1956 г., после реабилитации, С. возвратился в Прагу, где состоял внештатным членом государственной комиссии по аграрной географии. Однако и здесь за сб. стихов "Посев", опубликованный в Париже, где получила отражение "лагерная тема", вновь был арестован. Похоронен в Праге. С. занимался гл. обр. разработкой географических и экономических аспектов евразийского учения. В осн. массиве земель Старого Света, где география традиционно выделяла два материка – Европу и Азию, С. вслед за рус. ученым проф. Ламанс-ким, указывал на наличие третьего, срединного материка – Евразии как особого "географического мира", большую часть к-рого занимала Россия. Понятию "Евразия" С. придавал не только географическое, но и культурно-историческое значение, тесно увязывая социокультурное развитие с его географически-пространственными условиями. В трудах С. констатировалось своеобразие климата, почв, растительного мира Евразии по сравнению с сопредельными территориями. Он отвергал традиционное представление о проходящей по Уралу разграничительной линии в природе и обосновывал географическое единство России-Евразии. Рассматриваемое как основа экономической, политической и культурной жизни проживающих на этом пространстве народов, оно получило название "месторазвитие". Главным итогом исследований С. стало положение о необходимости синтетического подхода к изучению рус. истории, к-рый, наряду с приданием географическому фактору системообразующей роли, предполагал доказательство всестороннего единства российско-евразийского мира. На основе идей С. евразийцы ставили перед собой задачу создания комплекса наук по изучению Евразии, в к-рый предполагалось включить такие дисциплины, как геоэкономика, геополитика, геолингвистика, геоэтнография, геоархеология. С. внес заметный вклад в изучение степей и проживающих в них народов, взаимодействия здесь социально-экономической истории и природной среды ("Степь и оседлость", 1922; "О задачах кочев-никоведения", 1925). Оригинальны его суждения о перемещении культурных центров ("Миграция культуры", 1921) в ходе истории в области со все более холодным климатом. В сфере экономики С. отстаивал идею "государственно-частной" системы, где частная инициатива сочетается с государственным плановым регулированием. Учитывая природные особенности Евразии (огромная территория, бесчисленные естественные богатства, а также

ограниченные возможности участия в океаническом обмене), экономика будущей России, считал С, должна быть сориентирована преимущественно на внутреннее разделение труда, что приведет ее к превращению в органически слитное и независимое "материковое хозяйство". Экономический автаркизм С. вполне вписывался в философско-историческую концепцию евразийства, отталкивавшуюся от идей Данилевского, Н. С. Трубецкого и О. Шпенглера об обособленном развитии социально-культурных организмов. В противовес европейскому рационализму, решающему проблему человека в рамках экономической и правовой сфер, евразийское мировоззрение, полагал С, должно покоиться на "благой метафизике", где религиозно-философские ценности уравновешивают материальные, а экономика и право в отношении к ценностям "конечным" являются подчиненными в том смысле, что любое "действие в хозяйстве и государстве решается и освещается озарением религиозным". Принципом "подчиненной экономики" и "подчиненного права" С. стремился связать свои экономически-философские воззрения с традицией рус. религиозного творчества.

Соч.: Европа и Евразия // Русская мысль. София, 1921. Вып. 1; "Подъем" и "депрессия" в русской истории. Прага, 1925; Географические особенности России. Ч. 1: Растительность и почва. Прага, 1927; Россия – особый географический мир. Прага, 1927; Место действия в русской литературе (географическая сторона в истории литературы). Прага, 1931; Место-развитие русской промышленности. Берлин, 1932; Разрушающие свою Родину. Берлин, 1935; Сказания иностранцев о Сибири. Прага, 1933; Континент Евразия. М., 1997.

Лит.: Вернадский Г. В. П. Н. Савицкий // Новый журнал. Нью-Йорк, 1968. Т. 92; Бердяев Н. А. Утопический этатизм евразийцев // Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. Ч. 2. С. 198–204; Соболев А. В. Полюса евразийства// Новый мир. 1991. № 1; Boss O. Die Lehre der Eurazier. Wiesbaden, 1961; Riasanovsky N. The Emergence of Eurasianism // California Slavie Studies. 1967. № 4.

В. П. Кошарный

САКУЛИН Павел Никитич (1 (13). 11.1868, с. Воскресенское Самарской губ. – 7.09.1930, Ленинград, похоронен в Москве) – филолог, культуролог, историк рус. литературы и философии; сфера его интересов может быть также определена как философия рус. литературы. В 1891 г. окончил историко-филологический ф-т Московского ун-та, где преподавал с 1902 по 1911 г., когда покинул ун-т в знак протеста против политики правительства. После возвращения в ун-т (1917) вел обширную научную, педагогическую и общественную работу, был директором Ин-та рус. литературы (Пушкинский дом), председателем Об-ва любителей российской словесности при Московском ун-те, в 1929 г. избран академиком АН СССР. Будучи учеником Н. С. Тихонравова, С. вступил в науку как приверженец культурно-исторической школы академического литературоведения, в которой его привлекали универсализм интересов, публицистичность, трактовка истории литературы как истории общественного самосознания и духовной жизни народа. Примыкая в своих философских воззрениях к позитивизму, с 1905 г. С. проявляет интерес и к учению К. Маркса; оставаясь в стороне от политического марксизма, он выступает за "государственный социализм" и фактически отстаивает ценности либерализма. За представленную в качестве магистерской диссертации работу об Одоевском (Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Мыслитель-писатель. Т. 1, ч. 1–2. М., 1913) С. сразу была присуждена докторская степень. На примере становления мировоззрения Одоевского автор реконструирует процесс формирования рус. философской культуры 1-й пол. XIX в. в целом, характеризуя почти весь ряд ее представителей и прослеживая их взаимодействие с западноевропейскими направлениями (мистицизм, масонство, шеллингианство, социализм, национальный мессианизм и др.). Кн. "На грани двух культур. И. С. Тургенев" (М., 1918) С. продолжает серию работ, посвященных философскому истолкованию рус. классики; по его мнению, "Тургенев… бесконечно интересен как большой и мыслящий художник, стоявший на грани двух культур и – на страже культуры. Он чувствовал себя участником и свидетелем нескольких драм: это – драма беспочвенного русского интеллигента, драма России (в ее положении между Востоком и Западом) и, наконец, драма социальная, общеевропейская" (С. 31, курс, автора). С. последовательно характеризует психологию Тургенева, его художественную поэтику, социально-политические взгляды и своеобразную "философию жизни", выделяя эстетический "аполлонизм" и философский витализм писателя. В работе "Пушкин и Радищев. Новое решение старого вопроса" (М., 1920) С.

рассматривает процесс перехода от наследия фр. Просвещения к философии нем. идеализма в рус. об-ве, становление идеи историзма и ее роль в миропонимании зрелого Пушкина, для к-рого оценка Радищева явилась важным моментом самоопределения: "Светлый, гармоничный и мудрый Пушкин, изрекший своим творчеством великое поэтическое "да", отверг в лице Радищева мятежное "нет". Для поэта это было преодолением в самом себе XVIII века. Центробежность побеждена центростремительностью" (С. 75). В кн. о Некрасове (М., 1928) С. выявляет его "концепцию жизни", вскрывает идейную направленность в самих композиционных приемах "социологической лирики" поэта, стремящегося объединить судьбу народа и интеллигенции в единстве общей цели. В кн. С. "Русская литература и социализм" (Ч. 1. Ранний русский социализм. 2-е изд. М., 1924) предпринимается попытка обобщающего разбора эволюции социальных идей в России в широком контексте научной, литературной и общественной мысли, начиная с XVIII в.; рассматривая социализм как своего рода "новую религию жизни", автор анализирует его сложное соотношение с христианством и прослеживает отражение этого конфликта в сознании рус. людей. Исходя из убеждения, что "дело европейской культуры есть и наше дело", считал, что России неизбежно предстоит пройти через идентичный зап. опыт социального развития. С. выделял интеллигенцию как особую надклассовую группу, "аккумулятор социально-психической энергии века", призывая большевиков обеспечить ее необходимой свободой творчества. В 20-е гг. С. занимался теорией литературы: разработал план создания фундаментального трактата "Наука о литературе", посвященного философии и психологии творчества, аспектам его восприятия и изучения. Считал литературу органической частью общественной жизни, высоко оценивал творческий акт художника. Пафосом его размышлений выступает философия созидающего человека как "творческой монады", надежда на будущий "мощный расцвет" личностного начала в человеке (Социологический метод в литературоведении. М., 1925. С. 178). В последние годы жизни С. оказался в трудном положении: выступая с защитой культурных ценностей прошлого, он подвергся резким нападкам. Был обвинен в отступлении от марксизма и методологическом эклектизме. В научной среде рус. эмиграции С. пользовался авторитетом (см. Ляцкий Е. А… Памяти П. Н. Сакулина // Slavia. R. XI, S. 1. Praha, 1932. С. 193).

С о ч: К вопросу о построении поэтики. М., 1923; Русская литература: социолого-синтетический обзор литературных стилей. М., 1928. Ч. 1–2; Die Russische Literatur (Handbuch der Literaturwissenschaft). Wildpark – Potsdam, 1930; Филология и культурология. М., 1990.

Лит.: Бельчиков Н. Ф. Методологические искания П. Н. Сакулина. (1868–1930) II Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1968. Т. 27. Вып. 5. С. 404–415; Николаев П. А. Павел Никитич Сакулин // Вопросы литературы. 1969. № 4. С. 112–122; Раков В. П. Из истории советского литературоведения. Павел Никитич Сакулин. Иваново, 1984;Минералов Ю. И. Концепция литературоведческого синтеза // Сакулин П. Н. Филология и культурология. М., 1990. С. 7–22.

А. В. Черняев

САМАРИН Юрий Федорович (21.04(3.05). 1819, Петербург -19(31).03.1876, Берлин) – философ и публицист, идеолог славянофильства. Один из главных разработчиков Положения 19 февраля 1861 г. об освобождении крестьян от крепостной зависимости. После окончания Московского ун-та защитил магистерскую диссертацию "Стефан Яворский и Феофан Прокопович" (1844), в к-рой содержались важные для последующего развития славянофильского учения идеи. "Западные вероисповедания" (т. е. католичество и протестантизм) представлены С. как "уклонения от церкви православной", что явилось предпосылкой последующей славянофильской критики зап. цивилизации. Критика С. "идеи отвлеченно общего" (католицизм) и "идеи отвлеченной личности" (протестантизм) была впоследствии продолжена Киреевским в работе "О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России" (1852). В письме к Гоголю (1846) С. отмечал, что после периода "философского отрицания" он пришел к осознанию христианства как основополагающего начала всей жизни и творчества. Христианская философия С. основана на убеждении в том, что религиозная вера формирует норму и закон человеческого существования и что она сознается всем человеческим существом и верой. Преодолев влияние философии Гегеля, С. присоединяется к А. С. Хомякову в качестве ее критика. Он указывал на тесную связь между гегелевской философией и материализмом, а также социализмом, на связь, к-рая коренится в глубинах философского рационализма, ведущего, по мнению

С, в конечном счете к автономизации личности и социальной разобщенности – осн. болезни совр. цивилизации. С. разработал собственную концепцию цивилизации, ядром к-рой считал проблему "Россия и Запад". В ней С. проводит различие между степенью развитости цивилизации, ее возрастом и ее содержанием, "определяющим ее достоинство", а также различие между цивилизацией наносной, "заемной", и цивилизацией как "органического и своеобразного продукта народной жизни". Степень развитости цивилизации, определяемая "совокупностью условий жизненного комфорта", не является критерием ее достоинства. По С, значение имеет не показатель социально-экономического и политического развития цивилизации, а ее "содержание", обусловленное коренными особенностями народного быта. В 1864 г. С. вступил в полемику с Герценом, к-рый ответил ему публикацией в "Колоколе" серии "Писем к противнику". Герцен, как и С, главной отличительной чертой российской цивилизации считал наличие в рус. жизни крестьянской общины. Однако С. рассматривал общину как социальный фундамент развития "православно-русской цивилизации", "общинное начало" называл "освященным и оправданным началом духовного общения, внесенным в него церковью", защищал общину от обвинения в том, что она подавляет личность, ее свободу и социальную активность. Герцен же видел в общине социально-политический зародыш будущего социалистического переустройства об-ва, важный фактор преобразования самодержавного государства в федерацию "вольных общин". С. внес значительный вклад в развитие и популяризацию философии славянофилов, был составителем и комментатором первого собр. соч. А. С. Хомякова. Осн. произв. С: "О мнениях "Современника", исторических и литературных" (1847), "На чем основана и чем определяется верховная власть в России" (1853–1856), "О народном образовании" (1856), "Два слова о народности в науке" (1856), "Несколько слов по поводу исторических трудов г. Чичерина" (1857), "Письма о материализме" (1861), "По поводу мнения "Русского вестника" о занятиях философией, о народных началах и об отношении их к цивилизации" (1863), "Иезуиты и их отношение к России" (1866), "Задачи психологии" (1874) и др.

С о ч.: Соч.: Т. 1–10,12. М., 1871–1911; Избр. произв. М, 1996.

Лит.: Введенский С. Н. Основные черты философских воззрений Ю. Ф. Самарина. Казань, 1899; Нольде Б. Э. Юрий Самарин и его время. Париж, 1926 (2-е изд. – М., 2003); Теория государства у славянофилов. Спб., 1898; Славянофильство: pro et contra. Творчество и деятельность славянофилов в оценке русских мыслителей и исследователей. Спб., 2006.

А. А. Попов

СВЕНЦИЦКИЙ Валентин Павлович (30.11(12.12). 1881, Казань – 20.10.1931, Канск, Вост. – Сибирский край) – писатель, религиозный мыслитель, священник (с 1917). Учился на историко-филологическом ф-те Московского ун-та (1903–1907). На мировоззрение повлияли патристика, учение В. С. Соловьева о всеединстве, творчество Достоевского и этика Канта. Последнюю С. возводил к идее бессмертия и евангельским заповедям, следование велению долга считал путем к полной материальной и духовной свободе, а существом ее – охотное самопожертвование. Индивидуализму Ницше, "отрекающемуся не только от толпы, но и от Бога (т. е. от самого себя)", противопоставлял христианский персонализм – "религию свободного человека" (позднее сходные идеи высказывал Бердяев в соч. "Философия свободы" (1911) и "Философия свободного духа" (1927). С. диалектически трактовал свободу как дар и долг: возможность и необходимость творческого раскрытия личности, выражения ее божественного начала, полагая реализацию предвечного замысла смыслом земной жизни. Целью всего мирового движения считал воплощение божественной идеи, прогресс определял как "медленную и мучительную дифференциацию добра и зла", а во всем космосе видел становящуюся Церковь. Свободный человек, по С, – сознавшее себя богочеловеком новое существо, пребывающее в любви, радости и вечном уповании, его действия, желания и помыслы облечены во Христа. Оговаривая, что "всякое логическое познание есть ограничение, потому ничто безграничное познано быть не может", С. установил формальные признаки свободы – вечность и беспричинность (качества Творца бытия); различал ее внешнее условие (свободную волю) и внутреннее содержание (святость); первым ее выражением полагал ничем не обусловленный творческий акт – хотение, осуществляемое путем воли. При истинной свободе хотение следует не низменным началам души, а совершенному закону, при всяком же его нарушении, грехе (поскольку он рабство похотям), свобода (залог бессмертия человека) заменяется причинностью. Достигнуть совершенства – значит

очистить свой дух от всякого зла, т. е. стать абсолютно свободным. Но это недоступно одному: только любовное единение свободных людей, сознающих себя сынами Божьими, дает простор индивидуальным силам человека. Развивая учение А. С. Хомякова о соборности, С. надеялся, что религиозная общественность (не механическое, но внутреннее объединение в одно тело людей, не перестающих быть различными его членами) способна вывести церковь из пассивного состояния и преобразить социальный строй. Создал вместе с Эрном в 1905 г. нелегальное "Христианское братство борьбы", был одним из основателей Московского религиозно-философского об-ва памяти Вл. Соловьева. Отвергая хилиазм, призывал освятить духом Христовым всю жизнь, в т. ч. политику и экономику, ратовал за упразднение "безбожного самодержавия", стремился "пробудить сознание народа к религиозному и общественному творчеству". Взгляды С. резко отличаются от европейской идеологии христианского социализма: в основе человеческих отношений мыслятся Христовы любовь и свобода, а не внешние законы; идеал – Церковь, а не государство (потворство их слиянию С. считал явным отречением от Христа). Выявив несоответствие сущности социалистического движения как явления биологического, лишенного "положительных идеалов и разумно поставленных нравственных целей", с его теоретическим обоснованием, С. пришел к выводу, что "в науке не дано и не может быть дано точного определения социализма" (Письма о социализме // Церковные ведомости. Таганрог. 1919. № 6, 7). Задолго дой А. Ильина обличал толстовство ("преступное самодовольное непротивление") и обосновывал допустимость "насильственного ослабления зла" как "подлинного служения свободе" (статьи в сб. "Вопросы религии". М., 1906. Вып. 1; 1908. Вып. 2). С позиции православной метафизики, "целиком заключающейся в догматах", критиковал "ложь позитивизма", "полуистину либерального христианства" Бердяева и Е. Н. Трубецкого, "черносотенную подделку под Христа", разрыв с православием представителей нового религиозного сознания (Мережковского и Философова), "духовный блуд" мистическо-декадентских кружков, "языческий цезаропапизм" официальной церкви. В 1920-х гг. выдвинул "задачу современной церковной эпохи" – построение монастыря в миру, под к-рым понимал духовную преграду внешним соблазнам жизни и борьбу с внутренними страстями. В итоговой работе "Диалоги" дал цельное изложение христианского мировоззрения; используя метод Сократа, вскрыл противоречия принципов позитивизма и показал необходимость веры в познании истины.

Соч.: Взыскующим града. М., 1906 (совм. с Эрном); Христианское братство борьбы и его программа. М., 1906; Правда о земле. М., 1907; Религиозный смысл "Бранда" Ибсена. Спб., 1907; Лев Толстой и Вл. Соловьев. Спб., 1907; Письма ко всем (Памфлет). М., 1907; Антихрист (Записки странного человека). М., 1908 (2-е изд.); Жизнь Ф. М. Достоевского. М., 1911; О свободе человека. М., 1912; Диалоги. М., 1995; Монастырь в миру: Проповеди и поучения. М., 1996. Т. 1–2.

Л и т.: Русое Н. Из жизни церковной Москвы // Накануне. 1922. 3 сентября. Свенцицкая М. Отец Валентин // Надежда. Фр. на/М., 1984. Вып. 10; Свенцицкий А. Б. Они были последними? М., 1997; Фудель С. И. Собр. соч. М., 2001. Т. 1; Чертков С. В. В. П. Свенцицкий //Русские писатели. 1800–1917. М., 2007. Т. 5.

С. В. Чертков

"СВЕТ НЕВЕЧЕРНИЙ: Созерцания и умозрения" – философское произв. Булгакова. Работа создавалась на протяжении нескольких лет (1911–1916), ее отдельные фрагменты публиковались в периодике (1914–1916). Отдельной книгой она вышла в изд-ве "Путь" (М., 1917). По словам Зеньковского, "С. н." завершает религиозно-философский период творчества Булгакова, к-рый, приняв в 1918 г. священство, в дальнейшем, не порывая внутренней связи с философской проблематикой, переходит к исследованию в основном богословских вопросов. Книга не только подводит определенный итог духовной эволюции Булгакова от "легального марксизма" к идеализму и православию (сам автор называет ее исповедью), но также глубоко и рельефно отражает смысл и существо поиска "религиозного единства жизни" значительной части рус. интеллигенции нач. XX в. В ней развивается христианская философия Бога и мира и лежащая в ее основе идея Софии (вслед за В. С. Соловьевым и Флоренским). Во введении ("Природа религиозного сознания") анализируется трансцендентная природа религии, основы и предпосылки возникновения религиозного сознания. По Булгакову, живая религиозность, вера основана на напряженном чувстве противоположности имманентного и трансцендентного, поляризации миросознания

и богосознания. Религия знаменует собой не только связь с Богом, но также и греховное отпадение мира от него, установление абсолютного, непреодолимого для мира расстояния, преодолеваемого лишь в результате чуда, милости и любви Божества. Акт веры, обладающий качеством объективности и транссубъективности, приводит к рождению догмата, идее кафоличности (универсальности и всечеловечности истины Божьей) и церковности. Религиозное сознание находит свое воплощение в мифе и культе — конкретной образной форме откровения трансцендентного, высшего мира. Одним из источников религиозного сознания является философия, постоянно стремящаяся выйти за пределы миропознания, несущая в себе "любовь к Софии". Поскольку философия, как полагает Булгаков, в своей основе мифична или догматична, ему представляется объективным и закономерным существование религиозной философии, органично сочетающей в себе свободу мысли и догмат веры. В первом отделе ("Божественное ничто") дается концепция отрицательного богосознания, рассматриваются учения представителей апофатического богословия (Климент Александрийский, Ориген, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин, Григорий Палама и др.). По Булгакову, центральной проблемой религиозной философии является осмысление божественного Ничто. Различая такие проявления сознания, как противоречие (логическое и диалектическое) и антиномию (невозможность познать трансцендентный божественный мир и одновременное присутствие этого мира в религиозном переживании), он усматривает соответственно два подхода в религиозной философии: эволюционно-диалектический и антиномический. В первом случае, предполагающем систему религиозного монизма, всеобщего универсального тождества (буддизм, пантеизм Плотина, Б. Спинозы, А. Шопенгауэра, Э. Гартмана), Бог и мир становятся однопорядковыми моментами диалектического развития бытия, иерархическими ступенями самооткровения Ничто. Всякое нечто (Бог, человек, небо, ад, ангелы, демоны), имея единую природу, является модусом, ипостастью абсолютного Ничто, приобретает характер конечного и относительного, что грозит человеку духовной гибелью. При антиномическом (см. Антиномизм) понимании религиозного сознания, напротив, Бог в своей трансцендентности бесконечно удален от человека, уходит от него "в запредельную тайну". Булгаков считает, что отрицательное богословие не дает логического перехода к положительному учению о Боге и мире, их непостижимость отчасти разрешается лишь подвитом веры. Однако сотворение мира рождает возможность определить Бога как некое имманентно-трансцендентное дуалистическое начало, приводит к появлению богопознания и богообщения, догмата и мифа и, наконец, к положительному (катафатичес-кому) богословию и религиозно-философскому осмыслению Бога. Т. обр., антиномия, не находя своего логического разрешения, оказывается разрешимой в религиозной жизни, не боящейся рассудочного абсурда. Второй отдел ("Мир") посвящен уяснению смысла религиозных основ бытия. Согласно Булгакову, творение мира Богом есть саморазвитие Абсолютного, его творческая жертва любви ради относительного. В этом смысле творение представляет собой абсолютно свободный и самобытный, в себе самом имеющий смысл и основу, метафизический и иррациональный акт. Онтологическую основу творения составляет безмерное смирение Абсолютного — предельная и универсальная добродетель христианства. Булгаков, различая ничто (полное отрицание бытия — укон) и нечто (невыявленное, потенциальное бытие — меон), понимает создание общей материи тварности (Великая Матерь природного мира) как результат превращения укона в меон. Меон, выявляя свою потенциальность и освобождаясь от внешней пустоты, выступает в качестве этапа на пути от небытия (ничто) к бытию (что). Таинственный, творческий синтез бытия и небытия, выражающийся в бывании, есть истинная сущность тварности, всего относительного. Поскольку Абсолютное обнаруживает себя как Творец, осуществляется в бытии, мир представляется Булгакову становящимся Богом. Творя мир, Бог тем самым и себя ввергает в творение, истощается в ничто, превращает его в материал для своего образа и подобия. Тайна тварности проявляется также в противоречивом осознании тварью временности своего бытия и вечности. Время (актуальный синтез бытия и небытия), поглощенное прошлым и устремленное в будущее, есть как бы не имеющая измерения точка, движущаяся в океане меонального бытия-полубытия прошедшего и будущего (уже-не-бытие и еще-не-бытие). Общая антиномия тварности выражается в антиномии свободы и необходимости, присущей твари из-за ее относительности и ограниченности. Поскольку мир бытийными корнями уходит в Бога, он чужд свободы и необходимости, но, поскольку он тварен и погружен в ничто, ему свойственна возможность выбора. Сознаваемая тварью задача творчества, по Булгакову, уже предвечно разрешена Богом, но она должна быть разрешаема во времени. Обоснование религиозных основ мироздания получает свое дальнейшее развитие в оригинальной мифологеме Софии (см. Софиоло-гия). По Булгакову, София, находясь вне самозамкнутой, абсолютной полноты Божественного мира,

тем не менее допускается в него по неизреченному снисхождению любви Божьей, открывает тайны и глубины Божества. В отличие от Божественных ипостасей, к-рые неизменно пребывают единосущным Божеством, наполняют себя им и его собою, София лишь содержит то, что получила от Бога (в этом смысле она — "Вечная женственность"). Булгаков усматривает в женственности тайну мира, поскольку до его сотворения он уже был зарожден в своем женственном лоне. Действие всей Св. Троицы в каждой из ее ипостасей приводит к зарождению мира в Софии, становящейся в результате началом тварности. София, пребывая между миром и Богом, бытием и сверхбытием, временем и вечностью, вносит в мир через себя и для себя порядок и внутреннюю последовательность Божественного Триединства. Умопостигаемые, вечные идеи, актуально содержащиеся в Софии, лежат в основе тварного мира, делают его софийным, наделяют каждое существо своей идеей-нормой, давая тем самым ему подлинное бытие. В этом смысле мир есть София в своей основе и не есть София в своем состоянии. Материю Булгаков определяет как низшую подоснову мира, распавшуюся множественность, находящую свое единство лишь во временно-пространственном процессе, становлении, бытии-небытии. В отличие от материи телу придается положительное и безусловное значение; оно есть не только следствие греха, но является также первозданной сущностью, некоей умопостигаемой материей, образующей основу телесности в самой Софии. Отвергая дуалистическое миропонимание (добро и зло как начала мира), Булгаков полагает, что первородный грех принес с собой не субстанциальную, а функциональную порчу мира; мир ле жит во зле, но не есть зло, к-рое есть его состояние, а сущность. Заключенное в непроницаемую оболочку ни то, зло всегда отторжено от всеединства, внесофийно антисофийно. В третьем отделе ("Человек") представлю на религиозная антропология и историософия Булгаков; По его мнению, человек, воплощая в себе образ и подебие Божье, есть одновременно тварь и не тварь, относительное и абсолютное; он трансцендентно противостоит не только миру, но и себе как эмпирической и психологической данности. Будучи метафизическим центром мироздания, человек содержит в себе всю полноту тварного мира, как бы полную программу творения. Полнота образа Божьего предполагает духовную двуполость человека, выражающуюся в эротической напряженности — глубочайшей основе творения и творчества, в стремлении духовно-целостному браку. Поскольку, по Булгакову, сатана может внести соблазн в мир только через человека его грехопадение является победой над всей тварью. Отвращаясь от Бога, человек жаждет уже только мир; впадает в однобокий космизм (имманентизм); смерть становится благодеянием, спасением от жизни на зачумленной земле. В результате такой метафизической катастрофы непосредственное богообщение сменяется надеждой и воссоединение с Богом, идеей спасения, религиозным богооткровением и богодействием. В частности, яркий пример "искания" Бога Булгаков усматривает в язычестве, к-рое в моменты своего религиозного подъем проявляет предельный ужас богооставленности. По Булгакову, мир был только предсотворен в человеке, к-ры должен был со своей стороны сотворить самого себя собственной свободой. Однако обнаружившаяся несостоятельность человека на этом пути, его грехопадение, потребовало от Бога нового акта творения — боговоплощения; Христос ("новый Адам"), заместив собой "ветхог Адама", стал имманентен человеку и миру, явился единым и универсальным всечеловеком, соборным человечеством, самой церковью. Антиномия спасения предполагает необходимость сохранить раз призванного к бытию человека и невозможность спасти его таким, какй он есть; благодаря Голгофской жертве "ветхий" человек создается заново, становится лучше по существу, оставаясь после воскресения самим собой "по состоянию" История, по Булгакову, представляет собой осуществление первоначального творческого замысла, некую завершенность, последовательно раскрывающуюся в времени. Имея свое начало в райском человеческом бытии, история неподвластна влиянию первородного греха к-рый тем не менее вносит в нее трагизм и антиномии Одним из источников мучительного и противоречивого существования человечества является, по Булгакову, стихия хозяйствования (активно-трудовое воздействие человека на природу), софийная по своему корню (как всякое творческое делание) и антисофийная в своем быта (рабство необходимости). В хозяйстве и через хозяйсп человечество создает свое историческое тело, реализу для себя мир, осуществляет власть над ним. Важное зн чение в истории Булгаков придает теургическим и соф: ургическим задачам искусства, находящегося на rраі двух миров. В этой связи он отмечает, что искусство тесно связано с религиозным культом; оно с колыбели повито молитвой и благоговением: на заре культурной истории человечество лучшие свои вдохновения приносит к алтарю и посвящает Богу Историческая жизнь человечества протекает в форме общественности, к-рая, по Булгакову, скрепляется властью. Ощущая мистический и иррациональный характер власти, ее богоотчужденность, человек стремится преодолеть власть и прийти к боговлас-тию (теократии). С т. зр. Булгакова,

историю можно считать удавшейся, если она подготовила свой закономерный конец и выход за историю, к "жизни будущего века"; конец истории есть апофеоз жизни и ее оправдание. Созревая в актах богооткровения и боговоплощения, история прямо или косвенно определяется судьбами церкви; в этом смысле она выступает как церковная история. Конец мироздания, основанного на тварной свободе, есть начало воскрешения человека и всей твари во Христе. На Страшном суде добро и зло прекращают свое существование в нераздельном единстве, благо как бытие начинает противостоять злу как небытию.

С о ч.: Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.

Л и т.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 198-226; Посети Н. О. История русской философия. М., 1991. С. 220-268; Хоружий С. С. Вехи философского творчества о. Сергия Булгакова // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 416-^26.

В. Н. Жуков

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ — наследие учителей вост. христианской церкви, выработавших догматические основы православной философии и обусловивших оригинальные черты рус. религиозной мысли. Святоотеческие труды получили известность на Руси уже с момента зарождения в ней философской мысли. Так, в Изборниках 1073 г. и 1076 г. содержатся отрывки из произв. Василия Великого, Афанасия Великого, Максима Исповедника, Нила Синайского и др. Интерес к этим авторам обусловливался преимущественно потребностями духовного просвещения, особенно его внутренней стороной, предполагающей синергическую (см. Синергизм) свободу религиозного опыта. Отсюда проистекал строго конфессиональный и аскетический характер освоения святоотеческого наследия, призванного способствовать личностному совершенствованию в среде просвещенных монахов. Исихастская традиция (см. Исихазм), обязанная своим появлением последнему восточнохристианскому отцу церкви Симеону Новому Богослову, выделила в С. у. саму возможность оригинального отношения к православным догматам, и Нил Сорский наиболее ярко осуществил эту возможность в своем учении. Дальнейшее развитие православной мысли с привнесением в нее светских элементов философствования привело к рождению православной философии в России в XVIII в., что оттенило принципиальное значение святоотеческих соч. в этом процессе, особенно в творчестве митрополита Московского Платона (Левшина). Издание "Добротолюбия" как бы знаменовало собой "возвратное движение русского духа к византийским отцам" (Флоровский). Определенные аспекты С. у. использовали в своем творчестве славянофилы.

Киреевский связывал саму оригинальность отечественной мысли с приверженностью к духу писаний святых отцов. Однако, хотя святоотеческие произв. приобрели в XIX в. заметную роль в становлении взглядов светских мыслителей, ориентирующихся на создание собственно рус. (православной) философии, должного знания указанных произв. среди них не наблюдалось. Вот почему столь широкий резонанс получила кн. Флоренского "Столп и утверждение истины", по существу открывшая рус. интеллигенции наследие святых отцов, причем в свете философского их осмысления. В 1-й пол. XX в. выявился целый спектр оригинального отношения к святоотеческому наследию. Так, С. Н. Трубецкой заостряет внимание на гносеологических его аспектах. На основе святоотеческих соч., связанных с работами Псевдо-Дионисия Ареопагита, а также — исихастской традицией, Лосев и Булгаков разрабатывают философию имени. Н. О. Лос-ский стремится подкрепить свое учение о перевоплощении решениями вселенских соборов. Эрн выдвигает концепцию восточно-христианского "логизма" как эпицентра последующего развития рус. философии, с тем чтобы, осознав святоотеческие корни своей оригинальности, глубже проникнуть в "живую стихию Логоса".

Л и т.: Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. Спб., 1901; Эрн В. Ф. Соч. М., 1991; Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993; Карсавин Л. П. Святые отцы и учители церкви. М., 1994; Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. Париж, 1931 (2-е изд. — М., 1992); Он же. Византийские отцы V-VIII века. Париж, 1933 (2-е изд. — М., 1992); Лососий В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви: Догматическое богословие. М., 1991.

П. В. Калитин

СЕЗЕМАН Василий Эмильевич (30.05(11.06). 1884, Петербург – 29.03.1963, Вильнюс) – философ. В 1909 г. окончил классическое отделение историко-филологического ф-та Петербургского ун-та, был оставлен при кафедре философии для получения проф. звания и командирован в ун-ты Марбурга и Берлина. По возвращении преподавал философию в ун-тах и гимназиях Петербурга, Вятки, Берлина и Ковно (Каунаса); проф. ун-та в Ковно он стал по рекомендациям Н. Гартмана, Н. О. Лосского и Франка. В 1950 г. арестован, в 1958 г. реабилитирован и до конца жизни работал проф. логики Вильнюсского ун-та. Осн. тема его философского творчества – проблема иррационального во взаимоотношении с рациональным. Эта тема разрабатывалась на основе синтеза глубинного платонизма рус. философской культуры, восходящей к святоотеческой традиции, с философскими принципами неокантианства марбургской школы и "идеями чистой феноменологии" Гуссерля. Именно на стыке феноменологии и марбургского неокантианства С. пытался отыскать решение проблем соотношения иррационального с рациональным. Иррационализм рассматривался С, с одной стороны, как негативная (нижняя) граница бытия, а с другой – как высшая, позитивная граница, за к-рой явлена абсолютная первооснова космоса, воплощенная в принципах единства истины, добра и красоты. Первооснова трактовалась мыслителем не только как сверх-бытие, сверх-цен-ность, но и как сверх-разумное. Первоначальные формы подобных характеристик бытия С. усматривал в традициях платонизма и в платоновски обусловленной богословско-философской экзегетике отцов и учителей церкви. По мнению С, от эмпирических ступеней рациональности вполне возможно перейти к идее абсолютной рациональности через мост иррациональных принципов в том случае, если "иррациональное" выступит в роли философского абсолюта, выражаемого исключительно апофатически. Европейская культура, с т. зр. С, стоит на пороге катастрофы, она погрузилась в иррациональные бытийные бездны, построенные на отрицательных, меонических началах, тогда как внутренняя сила и жизненность духовной культуры заключены в активных поисках подлинного бытия, отличающего реальное от меонического. Единственный выход из подобного кризиса мыслитель видел в сущностной связи духовной культуры с высшим трансцендентным началом, к-рое только одно способно осуществить и обосновать свое внутреннее единство.

Соч.: НилФилострата//Гермес. Спб., 1910. Вып. 6–8; Рациональное и иррациональное в системе философии // Логос. М., 1911. Кн. 1; Die Ethtik Platos und das Problem des Bosen // Philosophische Abhandlungen: Herman Gohen zum 70. Geburstage (4. Juli. 1912). B., 1912; Теоретическая философия Марбургс-кой школы // Новые идеи в философии. Спб., 1913. С. 5; Эстетическая оценка в истории искусства // Мысль. Пг, 1922. № 1; Платонизм, Плотин и современность // Там же; Сократ и проблема самопознания // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4; Das Problem des Idealismus in der Philosophe // Antritsvorlesung gehalten an der humanistischen Fakultet der litauischen Universitet. Kaunas, 1930. Kn. 4; Основы славянофильства // Начала. 1992. № 4.

Л и т.: MureikaJ. Prof. V. Sesemann. Bibliografija. Vilnius, 1983.

А. И. Абрамов

СЕМЁНКИН Николай Семенович (28.08.1935, с. Тамала Пензенской обл.) – специалист по истории рус. философии; д-р философских наук, проф. Окончил философский ф-т МГУ. В 1968–1991 гг. работал преподавателем философии в Ин-те общественных наук при ЦК КПСС; позже – на госслужбе в Миннаце и Минсотрудничестве России (1993–1997); с 1997 г. – проф. кафедры философии Государственного ун-та управления. Осн. область исследований С. - рус. идеалистическая философия кон. XIX -1-й пол. XX в. (В. С. Соловьев, Флоренский, Булгаков, Карсавин и др. Докторская диссертация С. (1989) посвящена анализу софиологии в России. Одним из первых привлек внимание советских историков философии к исследованию софиологии, имеславия, философии имени. В его трудах обосновывается идея триединства софиологии, имеславия и евразийства, выдвигается положение о том, что рус. неоправославная теодицея ("мессианская теодицея") тесно связана с антроподицеей и этнодице-ей. С. рассматривает в качестве особого феномена рус. этнический мистицизм, а Россию – как евразийскую державу ("Россия-Евразия"), как суперэтнос (с особым типом полиэтнической и

поликонфессиональной культуры). Считает, что общая цель, объединяющая софиологов, имеславцев и евразийцев, – это оправдание рус. народа и обоснование его национального самосознания (рус. эт-нодицея).

Соч.: Апология христианства в русской религиозной философии // Вопросы научного атеизма М., 1969. Вып. 7; Кризис теодицеи. (О попытках богооправдания в русской религиозной философии) // Философские науки. 1969. № 3; Антропология Л. Карсавина // Проблемы. Вильнюс, 1971. Т. 2 (литов. яз.); Философия богоискательства: Критика религиозно-философских идей софиологов. М., 1986; Феномен этнического мистицизма в русском мифосознании // Международная конференция "Славяне: единство и многообразие". Секция 6. Минск, 1990; Россия как сверхнарод // Наука о культуре: итоги и перспективы. Информационно-аналитический сборник. М., 1995. Вып. 4; Идеократическое государство русских евразийцев // Материалы VII Российского симпозиума "Русская философия: многообразие в единстве". М., 2001; Русская этнодицея //Материалы международной научно-практической конференции "Актуальные проблемы управления – 2004". М., 2004. Вып. 6.

В. Е. Дот

СЕМЁНОВА Светлана Григорьевна (23.08.1941, Чита) – специалист по истории рус. философии, литературовед, д-р филологических наук, главный научный сотрудник Ин-та мировой литературы РАН. В круг научных интересов С. входят проблемы философской антропологии, аксиологии и иммортологии, философии религии, взаимосвязи рус. философии и литературы. С. - исследователь философского наследия Федорова (составитель первого научного собр. его соч.), др. представителей рус. космизма; разработала концепцию двух ветвей этого течения – активно-эволюционной, ноосферной, и активно-христианской. Обосновала идею "активной эволюции" как нового сознательно-творческого этапа развития мира, направляемого религиозным идеалом, разумом и нравственным чувством; ввела понятия "ноосфера как реальность" (вся хозяйственная, культурная деятельность человечества на земной планете) и "ноосфера как идеал" (будущий преображенный, бессмертный порядок бытия, "Царствие Небесное"). В работах С. рассматриваются представления мыслителей рус. религиозного возрождения: об активно-творческой эсхатологии, нацеленной не на финальную катастрофу, а на постепенное преображение; о богочеловечестве, условности апокалиптических пророчеств, проблеме апокатастасиса. На основе проведенного ею выделения двух аспектов понятия природы (как совокупности всего живого и неживого и как порядка бытия) С. по-новому ставит проблему "человек и природа", противопоставляя ноосферные установки рус. космизма ряду положений "нового экологического сознания" с его пафосом "свертывания" человечества, отрицания его претензий на роль сознания природы и преобразовательную активность. С. развивает идеи Федорова о регуляции как внешней природы, так и внутренней, самого человека (психофизиологическая регуляция), имманентном воскрешении и преображении, трансформации эротической энергии. Одно из направлений работы С. связано с изучением рус. литературы XIX–XX вв. как синкретической образной философии, метафизического и национального самосознания. В кн. "Глаголы вечной жизни" (М., 2000), посвященной исследованию Четвероевангелия, С. соединяет святоотеческую традицию экзегетики с активно-христианским взглядом рус. религиозной философии, по-новому высвечивающим метафизический смысл событий Священной истории.

Соч.: Преодоление трагедии: "Вечные вопросы" в литературе. М., 1989; Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990; Тайны Царствия Небесного. М., 1994; Русская поэзия и проза 1920-1930-х годов. Поэтика – видение мира – философия. М., 2001; Философский контекст русской литературы 1920-1930-х годов (в соавт.). М., 2003; Метафизика русской литературы: В 2 т. М., 2004; Философ будущего века – Николай Федоров. М., 2004; Мир прозы Михаила Шолохова. От поэтики к миропониманию. М, 2005.

А. Г. Гачева

СЕРАПИОН ВЛАДИМИРСКИЙ (нач. XIII в. -1275) – церковный деятель, проповедник, писатель и мыслитель. Биографические сведения о С. В. чрезвычайно скудны. Он был монахом Киево-Печерского монастыря, в к-ром с 1249 по 1274 г. состоял архимандритом, а в 1274 г. был поставлен епископом Владимира, Суздаля и Нижнего Новгорода. В 1240 г. С. В. стал свидетелем опустошительного разгрома Киева войсками Батыя, что дало трагический

импульс его творчеству. Бедствия и страдания, захлестнувшие страну, воспринимавшиеся как страшное божественное испытание, становятся единственной темой его соч. До нас дошло 5 принадлежащих перу С. В. произв., написанных в жанре поучений (пастырских обращений к верующим). Наиболее распространенным по количеству списков было "Поучение о потрясении, да отступим от зла и избудем гнева Божия", более известное как "Слово преподобного отца нашего Серапиона". В поучениях С. В. получило логическое завершение разрабатывавшееся летописцами XII-XIII вв. казней Божиих учение, в последующие столетия выполнявшее роль официальной историософской доктрины рус. церкви. При этом С. В. подробнее и убедительнее своих предшественников обосновывал нравственные, земные причины Божьей кары, тогда как ранние памятники уделяли преимущественное внимание ее богословскому обоснованию. Тяжкие муки, привнесенные игом, С. В. расценивает как прямой результат падения нравов и христианского благочестия. Самым опасным и самым распространенным грехом той трагической эпохи автор считает отступление от правоверия, уклонение к язычеству. Он подчеркивает, что народ сам навлек на себя ярость Вседержителя, но в его силах обратить гнев Творца на милость. Призыв С. В. к покаянию, к смиренной, всеобщей любви имел религиозное оправдание, однако проповедь смирения, к-рая до татарского нашествия сливалась с призывом к прекращению междоусобной розни, после утраты страной независимости не была исторически перспективна. Воздействие учения о казнях Божиих на общественное сознание объективно сводилось к мысли о покорности завоевателям. В истории СВ. усматривал исключительно религиозный смысл, ограничиваясь нравственной оценкой событий. То, что не имело отношения к вере, не имело для него ценности. С. В. сосредоточивал внимание на внутреннем импульсе перемен, поэтому его, в отличие от предшественников, более интересовал субъективный фактор истории. Нащупывая вневременной смысл событий, он как бы отступал от реальной социально-политической

истории страны, преобразуя ее в историю религиозно-нравственной эволюции об-ва. Учение о казнях Божиих, с его историософскими по сути познавательными установками, в редакции СВ. приобретало сугубо прикладной, подчиненный задачам церковного учительства характер. Целью творчества оказывалось не постижение бытия как высшей самоцели, а извлечение из уроков истории их назидательного смысла.

Соч.: Поучения древнерус. текст, перевод, коммент. // Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. Спб., 2000. С. 277-344.

Лит.: Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII в. Спб., 1888; Гудзий Н. К. Где в когда протекала литературная деятельность Серапиона Владимирского // ПОЛЯ. 1952. Т. 2, вып. 5. С. 450-456; Будовнщ И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI-XIV вв.). М, 1960. С. 326-328; Колобанов В. А. Общественно-литературная деятельность Серапиона Владимирского. Владимир, 1962.

В. В. Мильков

СЕРАФИМ САРОВСКИЙ, в миру Прохор Исидорович (Сидорович) Мошнин (1759, Курск – 2(14).01.1833, Саров) – православный подвижник, иеромонах Саровском пустыни, канонизирован в 1903 г. В 1776 г., желая принять монашество, посетил Киево-Печерскую лавру, где в Китаевском скиту получил благословение затворника Досифея отправиться в Саровскую пустынь, бывшую тогда школой исихазма. Здесь в ноябре 1778 г. принят в монашеское братство, в 1786 г. рукоположен в диакона, а в 1793 г. – в священника. С 1794 г. избирает путь отшельничества, а затем и молчальничества. Вернувшись в монастырь, делается затворником. После выхода С. С. из затвора в 1813 г. его духовными детьми становятся мн. миряне, а также сестры Дивеевской общины, основанной в 1788 г. в 12 верстах от Саровской пустыни. Строго придерживался заветов нестяжания (см. Нестяжатели). С 1825 г. С. С. проводил в монастыре только ночь, на день уходя в лесную келью в 2 верстах от монастыря. Здесь и происходили его встречи с духовными детьми. До последнего дня жизни С. С. был окружен завистью и подозрительностью, подвергался гонениям, но сохранял просветленное и мирное состояние духа. С. С. - аскет и мистик, но облик его превосходит традиционное представление о монахе. Иси-хаст, всецело посвятивший себя Богу, он выходит из затвора навстречу тому самому миру, из к-рого бежали мн. его собратья. С. С. настаивал на возможности достижения христианского совершенства не только аскетами, но и мирянами в повседневной жизни. В центре педагогики С. С. находится глубоко личная любовь ко Христу,

приобретение даров Св. Духа, чистота сердца и помыслов, молитва в любых обстоятельствах. Учение и образ С. С. чтили такие разные люди, как Булгаков и А. Белый, М. А. Волошин и Флоренский. Возвращение в церковь мн. интеллигентов в нач. XX в. произошло под покровительством С. С, открывавшего новые горизонты церковной жизни. Для мн. рус. религиозных философов С. С. стал пророком нового качества христианской жизни, ее обновления и приближения к апостольской эпохе.

Лит.: Серафим (Чичагов), архим. Летопись Серафимо-Ди-веевского монастыря. Спб., 1903 (репринты – 1991 и 1996);

Ильин В. Н. Преподобный Серафим Саровский. Париж, 1925 (4-е изд. – М., 1993); Угодник Божий Серафим: В 2 т. Валаамский монастырь, 1993;Рошко В., прот. Преподобный Серафим: Саров и Дивеево: Исследования и материалы. М., 1994; Clement O. Saint Seraphim de Sarov, prophete et temoin de la Lumiere // Climent O. Le Visage interieur. P., 1978. P. 117–156.

И. В. Басин

СЕРБИНЕНКО Вячеслав Владимирович (4.06.1951, Ставрополь) – специалист по истории рус. философии; д-р философских наук, проф. Окончил философский ф-т МГУ (1974) и аспирантуру того же ф-та (1979). С 1980 по 1989 г. – доц. кафедры философии МИСИ, с 1990 по 1992 г. – в Ин-те философии АН СССР, с 1992 г. – в Российском гос. гуманитарном ун-те, с 2000 г. – зав. кафедрой истории отечественной философии РГГУ. Руководитель Об-ва историков рус. философии им. В. В.Зеньковского при РГГУ (учебно-научный центр). Защитил докторскую диссертацию "Метафизика культурно-исторического бытия в русской философии XIX века" (1995). В 80-е гг. разрабатывал вост. тему в рус. философии XIX в. (публикации в изданиях Ин-та востоковедения РАН, энциклопедическом словаре "Китайская философия",биографическом словаре "Русские писатели" и др.). Участвовал в подготовке энциклопедического словаря "Русская философия" (1995). Подготовил издание "Истории русской философии" Зень-ковского (М., 2001). Автор кн. "Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия" (М., 1994) и "Вл. С. Соловьев" (М., 1999). Исследуя различные аспекты отечественной метафизической традиции (гл. обр. связанные с философией истории и культуры), обосновывает фундаментальное значение рус. метафизики XIX–XX вв. в российском и мировом историко-философском контексте.

С о ч.: В. С. Соловьев о Китае // Общество и государство в Китае. М., 1982; Проблема взаимоотношения китайской и японской культур в творчестве Вл. Соловьева // Там же. М., 1984; Китайская тема в "Семирамиде" А. С. Хомякова // Там же. М., 1985; Спор об антихристе: Вл. Соловьев и Г. Федотов // Общественная мысль: исследования и публикации. М., 1990. Вып.2; Slavophilism // A History of Russian Philosophy. N.Y., 1993; Russian Idea and Prospects for Democracy // Economic and Political Weekly. Bombay, 1993. Vol. 28.; Образ истории в русской философии // Философские науки. 1994. № 1–3, № 4–6; Русская религиозная метафизика XX в. М., 1996; Hegel und die russische religiose Metaphysik // Die Folgen des Hegelianismus. Hannover, 1998; Ф. М. Достоевский о метафизике национального бытия // А. С. Пушкин и современность. М., 1999; The Russian Idea: Metaphysics, Ideology and History // Social Identities in Revolutionary Russia. Palgrave, N.Y. 2001; Н. Бердяев и софио-логия // Историко-философский ежегодник. М., 2003; Философская эсхатология Вл. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьева. Спб., 2003; Русская философия: Курс лекций. М., 2005.

М. А. Маслин

СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ (в миру Варфоломей) (1314, с. Варницы близ Ростова Великого – 25.09.1392, Троицкий монастырь близ Радонежа) – основатель и игумен Троицкого монастыря (ныне – Троице-Сергиева лавра), православный подвижник, канонизирован в 1447 г. В кон. 1330-х гг., после смерти родителей, удаляется в глухие леса подмосковного Радонежа, избирает жизнь отшельника, одинокий аскетический подвиг в молчании. Нетрадиционным в жизни С. Р. является отсутствие у него каких бы то ни было учителей, духовных наставников. Постепенно к С. Р. стали собираться люди, искавшие авторитетного руководителя монашеского делания. К 1340 г. образовалась маленькая община, превратившаяся в монастырь. В течение 1340-х гг. С. Р.

был избран игуменом и посвящен в священника. В монастырской жизни С. Р. вдохновлялся идеалом нищеты Иисуса Христа в дни Его земного служения; аскетический отказ от лишнего имущества имел своей целью достижение абсолютной незамут-ненности и простоты жизни как в бытовом, житейском, так и в духовном плане. В сер. 1350-х гг. по инициативе митрополита Московского Алексия и при поддержке патриарха Константинопольского Филофея С. Р. произвел в монастыре коренную реформу, вскоре усвоенную в тех рус. землях, где сказывалось московское влияние. Он ввел в Троицкой обители Студийский устав, т. наз. "общежитие", некогда уже привнесенное в Киевскую Русь из Византии, но забытое к XIV в. Устав общежительного монастыря предусматривает равенство всей братии (включая игумена) в имущественных правах, запрет на частную собственность, совместный труд и молитву, общий стол. Наравне с физическим трудом для братии обязательно чтение или иная форма интеллектуальной работы (переписывание книг и т. п.). К этому времени имя С. Р. делается широко известно. Московский князь Дмитрий Иванович (Донской) приглашал С. Р. крестить своих детей, получал от него благословение перед военными походами. С. Р. присутствовал при кончине Дмитрия, скрепив своим именем княжеское завещание. В то же время С. Р. не поддерживал московского князя безоговорочно. Будучи сторонником книжника и исихаста митрополита Кип-риана, С. Р. разделял его стремление сохранить единство рус. митрополии в противовес московско-литовской вражде, расколовшей Русь на две немирные территории, а также оградить внутрицерковные дела от княжеского властолюбия. Главная черта С. Р., одного из самых почитаемых святых рус. церкви, — смиренная кротость. Он скромен, всеми силами избегает славы, чинов и церковной власти. Соблазн "первого места" среди людей едва ли не равен для него демоническим соблазнам, к-рые он испытал в первые годы своего пустынножительства. С. Р. стремится подражать высшему христианскому образу Любви — триипостасному единству Бога (на Руси догмат Троицы до С. Р. не был предметом умозрения). Своим служением он вызвал к жизни взлет рус. культуры кон. XIV–XV вв. Троицкая церковь и весь духовный облик С. Р. воспитали гений Андрея Рублева. С. Р. пробудил также мощное монашеское возрождение, хотя и не был исихастом в строгом смысле слова. С. Р. оказал большое влияние на общественно-политическую жизнь своей эпохи, но не участие в конкретных политических событиях, а его общее благотворное воздействие на церковь, об-во и культуру закрепили за С. Р. имя национального героя.

Лит.: Георгиевский Г. П. Завет преподобного Сергия // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1892. Ноябрь. С. 499–515; Никон (Рождественский). Житие и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца. Троице-Сергиева лавра, 1904 (репринт — 1989 и 1991); /"олубинский Е. Е. Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра. М., 1909; Ключевский В. О. Значение преп. Сергия для русского народа и государства // Ключевский В. О. Очерки и речи. 2-й сб. статей. М., 1913. С. 199–215; Булгаков С. Н. Благодатные заветы преподобного Сергия русскому богословствованию // Путь. Париж, 1926. № 5; Лихачев Д. С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV-начало XV века). М.; Л., 1962; Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 141–153; Жизнь и житие Сергия Радонежского. М., 1991; Кучкин В. А. Сергий Радонежский // Вопросы истории. 1992. № 10; Fedotov G. The Russian Religious Mind. Cambridge, Mass., 1966. Vol. 2. P. 195–229.

И. В. Басин

СЕРДЦА МЕТАФИЗИКА — духовное узрение феномена сердца и последующие размышления о нем в своеобразной метафизической форме. В рус. культуре, включая и философию, С. рассматривается как чрезвычайно насыщенный многообразными смыслами глубинный символ, к к-рому обращались поэты и писатели, философы и теологи. Первые описывали эмпирические проявления этого "светового центра души", его таинственное действие на человека, а последние — теоретически осмысливали этот феномен и созидали своеобразную "метафизику сердца" (Киреевский, А. С. Хомяков, Юркевич, Вышеславцев, Франк, Флоренский, И. А. Ильин, Розанов, Н. и Е. Рерих, Андреев и др.). При всей "полифонии смыслов" С, писал Вышеславцев, прежде всего есть "предельный таинственный центр личности, где лежит вся ее ценность и вся ее вечность" (см.: Вопросы философии. 1990. № 4. С. 63). Это определение как бы резюмирует то основное, в чем сходятся мн. рус. мыслители. В кн. "Столп и утверждение истины" (1914) Флоренский обращает внимание на то, что в разных языках и культурах термин "С." имеет значение "стержня", "середины",

"средоточия", "недра", "нутра", "ядра" и т. п. (с. 269–272). К С, как "очагу нашей духовной жизни", направлены все устремления церковной мистики, ибо от него зависело исправление и "возрастание личности". Одухотвориться, говорит Флоренский, означает не что иное, как "ублагоустроить", "уцеломудрить" свое сердце" (с. 268). С. - гарант духовной чистоты человека, ибо оно есть "искра Божия", "око небесное", потому даже под толстым слоем скверны "свят человек в тайниках души своей". Феномен "чистого сердца" отличает Флоренского, скажем, от Паскаля, учившего об антиномизме сердца. "Метафизика сердца" у Флоренского дополняется "метафизикой света" – "света души праведника" как высшего типа личности. Не случайно у всех народов свет и святость неразрывно связаны. Символом света для Флоренского является православный | Храм как "сердце религиозной жизни" верующих. По Киреевскому, в С. заключены основы духовности человека, т. е. его нравственные чувства и убеждения, ценности | и идеалы, а главное – его религия, ибо "вера есть взор сердца к Богу". В нем же коренится вся сила человеческого разума, убедительность его доводов, духовные мот вы внешнего поведения человека. Из "отвлеченного ума", писал он, нельзя получить ни истинной веры, ни совести, ни любви. Это было бы "странное рождение живого из мертвого" (Поли. собр. соч. М., 1911. Т. 4. С. 276). Оторванное от "сердечного стремления", отвлеченное мышление представляет собой разновидность развлечения. Сила такого ума есть просто "умная хитрость", обладатель к-рой утрачивает "первозданную неделимость личности" и оказывается саморазорванным на отдельные силы, способности и функции. Так, "внутренний человек" приносится в жертву "внешнему человеку", духовность – материальному бытию, высшие цели жизни – ее комфорту и удобству, нравственные убеждения – выгоде поведения, сердечная вера – внешнему культу. Это понижение духовного уровня жизни, считает Киреевский, характерно для Запада с его научно-техническим прогрессом, образованностью и правовой культурой. Он первый в России ставит диагноз "болезни благополучного Запада" – "духовное загнивание". Истоки европейского просвещения он видит в философии Аристотеля с ее культом "отвлеченного мышления" ("ум европейца имеет особое сродство с Аристотелем"), римском праве, прочном чувстве собственности и "безбожном вольнодумстве". В целом холодной "метафизике разума" на Западе Киреевский предпочитает тонкую "метафизику сердца" на Востоке и связывает со "Святой Русью" духовно-нравственное возрождение "самодовольного Запада". Хомяков с позиций "метафизики сердца" критикует зап. рационализм в философии, теологии, исповедании веры, культуре, самой жизни. Для него С. - живительный источник веры, надежды и любви, без к-рых нет и "высшего гнози-са": "Христианское знание не есть дело пытающего разума, но веры благодатной и живой" (Церковь одна // Собр. соч. Пг., 1915. С. 36). Не разделяя модного тогда увлечения философией Гегеля, он связывал с этой "вершиной" европейского рационализма крах самого рационализма. Беспощадной критике Хомяков подвергает зап. вероисповедания – католицизм (папизм) и протестантизм (реформу) – за равное "предательство Христовой Церкви" ввиду холодно-рассудочного и даже утилитарно-расчетливого характера веры. Особенно "папизм", утверждает он, перенес в "святилище веры полный механизм банкирского дома" (Там же. С. 67). Кто верит одним умом – не верит вовсе, ибо нет веры без любви и сердечной преданности Богу. Просто "умная вера" сродни религиозному нечестию. "Рим и реформа" веками "перебрасываются силлогизмами", погрязнув в "скудоумном рационализме". Хомяков обращает свой взор на Восток и в "Записках о всемирной истории" говорит о глубинном духовном родстве рус. и древнеиндийской "культуры сердца". Исследуя символ С. в ст. "Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия", Юркевич выделяет как религиозные, так и мирские его истоки, трактуя его очень широко. Главные значения С:

1) средоточие всей духовной и телесной жизни человека;

2) "проводник" человека к Богу; 3) "седалище воли и ее хотений", чувств и страстей; 4) "скрижаль, на которой написан естественный нравственный закон"; 5) орган всякого познания, в т. ч. и мыслей "как советов сердечных"; 6) источник слова, а также и памяти; 7) "место рождения дел человеческих" (Филос. произв. М., 1990. С. 69–103).

Словом, согласно Юркевичу, С. есть ось, на к-рой вращается вся жизнь человеческая. Он выделяет два уровня личности – внешний, поверхностный, и внутренний, глубинный, фундаментальный. Если первый связан с умом, мышлением и сознанием, то второй – с "глубоким сердцем", целостной, самоценной жизнью человека, его свободной волей, непосредственными и бессознательными чувствами. Сначала жизнь – потом знание. Юркевич

развенчивает рационалистическую трактовку человека: "Ум – вершина, а не корень духовной жизни человека", "видимая вершина той жизни, которая первоначально и непосредственно коренится в сердце". Критикуя механистическую науку за вульгарно-материалистическое сведение душевной жизни к началам механическим, физическим, биологическим и др., Юркевич считает, что связь души и тела должна мыслиться как "целесообразная", идеальная, духовная; есть "непространственное существо души", в силу чего напрасны надежды управлять душой "как паровой машиной". Точно так же и С. есть не механический, а "мистический центр" человеческой духовности, тайны к-рой известны только одному Богу. Не в разуме доброта, а в любви, свободе, сердечном влечении. Когда иссякает источник любви в С. человеческом – меркнет и нравственное начало в человеке, ведь "совесть взывает властно к сердцу, а не к безучастно-соображающему разуму". Нравственность не есть "утонченный и образованный эгоизм". Это оппозиция как теории "разумного эгоизма" фр. просветителей, так и рационалистической этике долга Канта. По Юркевичу, "сердце предваряет разум в познании истины". Познание С. естественно вкраплено в саму жизнь и вытекает из интимной связи человека, мира и Бога. Душа предрасположена к этому "необыкновенному научению", в силу чего нек-рые высшие истины внезапно и непосредственно открываются ей (Бог, любовь, совесть, правда, свобода и т. д.), а затем становятся доступными для "понимающего мышления". Разум вносит порядок и логичность как в саму жизнь, так и в содержание познания, устанавливаемое С. Как жизнь без порядка, так и порядок без жизни равно не сообразны с назначением человеческого духа. Дело не только в первичности и приоритете С. над разумом, но также и в способах постижения ими истины. Отмечая мгновенный, интуитивный характер схватывания истины С, Юркевич далее говорит, что это не столько познание, сколько "внезапно возникающие откровения истины". Между тем разум действует постепенно, последовательно, шаг за шагом, а потому медлителен и тяжеловесен механизм логического мышления. Но в самой "нерасторопности разума" есть и свои преимущества, состоящие в "определенности, правильности и рассчитанности, каких недостает слишком энергическим движениям сердца". Большой вклад в разработку "метафизики сердца" внес Вышеславцев, посвятив ей кн. "Сердце в христианской и индийской мистике" (1929) и обращаясь к ней в своей итоговой кн. "Вечное в русской философии" (1955). Аморфно-широкое библейское значение С. представляется ему математически точным, "как центр круга… или световой центр, из которого могут исходить бесконечно разнообразные лучи" (Вопросы философии. 1990. № 4. С. 63). С. есть "сокровенная самость" человека, его "глубинное я", непостижимое не только извне, со стороны др. людей, но подчас и для самого человека. Узрение "тайны сердца" доступно вполне одному Богу. Признание тайны и "чувства тайны" – вот начало религии. Отсюда атеизм для него есть "банальнейшее миросозерцание", скользящее по поверхности и отрицающее как "сердце мира", так и С. человека с их таинственными глубинами. В этом смысле он понимает слова апостола Петра "сокровенный сердца человек". Рассматривая католический культ Святого С, он затрагивает психофизическую проблему в плане соотношения телесного и духовного С. Поскольку христианство есть религия воплощения, постольку оно "не презирает и не отбрасывает плоти, а сохраняет и спасает ее… и сокровенные волнения духа заставляют биться наше телесное сердце… Телесное сердце никогда не есть только "плоть", а всегда есть воплощение, ибо каждое его биение имеет духовное значение…" (Там же. С. 74). С. - это исконный "символ любви". Неспособность любить есть бессердечие, "окаменение сердца", "духовный склероз". Ко всему многообразию функций С. добавляется еще одна – эвристической интуиции. Оно источник и орган творчества, отсюда тайна творчества упирается в тайну С. Привлекает внимание Вышеславцева паскалевская тема "антиномизма сердца", его богоподобия, светоносности и благости, с одной стороны, и демонизма, омраченнос-ти, греховности – с другой. При этом в отличие, напр., от Августина, к-рый учил о преемственности первородного греха и фатальной испорченности человека, он настаивает на преемственности богоподобия человека, неистребимого никаким грехом. В силу божественного акта творения сущность человека состоит в его величии, так что "искра Божия" в нем первична и как бы субстанциальна (сущностна), тогда как его ничтожество есть лишь явление, не устраняющее сущности. Причина того, что одно и то же С. может быть источником добра и зла, заключена, по мнению Вышеславцева, в той абсолютной духовной ценности, каковой является свобода человека, уподобляющая его Богу. Свобода ценна даже и во зле, так как "свободный и грешный дух – выше в иерархии бытия, чем камень, который не может грешить" (с. 83). Итак, свобода таится на дне той "бесконечной бездны", какая таится в "сокровенных глубинах С. человека", его уникальной и творческой самости. Наконец, С. есть также и свет знания, "свет логоса", однако в христианской мистике (в отличие от

индийской) последний неотделим от тепла любви (см. с. 84), ибо христианское гностическое кредо: "истина постигается любовью". Дальнейшая оригинальная разработка "метафизики сердца" принадлежит И. А. Ильину ("Путь к очевидности", "Поющее сердце. Книга тихих созерцаний", 1958). Он не только широко использует символ С, но и вводит особый духовный феномен — "сердечное созерцание", от развитости и силы к-рого зависит уровень духовности как отдельной личности, так и человеческой культуры в целом. "Сердечное созерцание" — самая глубокая и благородная способность человеческого существа, высший гнозис на основе духовной любви к возвышенным и достойным предметам. Это и духовное ведение, и ясновидение, и "вчувствование в Совершенство", и творческая интуиция, и "живая совесть", и свободно-ответственное предстояние пред Богом. "Луч созерцающего сердца" может быть присоединен к любому культурному акту, сообщая ему измерение духовности, откровение истины и творческую мощь. Мышление без С. оказывается "машинообразным, холодным и циничным". "Бессердечная воля" — "злая энергия души", для к-рой "цель оправдывает средства". Воображение в отрыве от С. - пустая и бесплодная игра "лжедуха". Все духовные органы, отчужденные от С, выхолащиваются, мертвеют и функционируют не на благо, а во зло человеку и человечеству. Для Ильина культура без С. (а таковой он считал зап. рационалистическую и технократическую культуру) — это "глубоко больная культура", культура из "камня и льда", да и не культура вовсе, а "дурная цивилизация", давно вступившая на "обреченный путь". Наряду с "религией сердца", "гносеологией сердца" и "этикой сердца" Ильин развивает, т. обр., своеобразную "социологию сердца". Франк в работе "Крушение кумиров" говорит о сфере духовных основ жизни, в к-рой царит строгая закономерность (не менее точная, чем в мире физическом) и к-рую "гениальный христианский мыслитель Паскаль называл… "порядок"… человеческого сердца". Этот "порядок сердца" не может быть безнаказанно нарушен, ибо он есть условие осмысленности, прочности нашей жизни, условие нашего духовного равновесия и поэтому самого нашего бытия…" (Соч. М., 1990. С. 175). Яркие, подчас парадоксальные высказывания об "откровениях сердца" разбросаны по всем произв. Розанова. Н. и Е. Рерих в своем учении "Живая этика" ("Агни Йога") рассматривают С. как средоточие огненной (психической) энергии человека (анахата-чакра) и как проводник в тонкие миры космоса. Высшие истины доступны не интеллекту, но "чувствознанию", вытекающему из "интуиции сердца". "Не образование, не опытность, не дарование, но именно огонь чувствования открывает прямой путь в Шамбалу" (обитель Махатм, духовных учителей Востока) (Агни-йога. Новосибирск, 1990. С. 159). "Зажечь свое сердце" (Н. Рерих) — значит стать "сотрудником светлых Космических сил" и способствовать духовной эволюции мира, в к-ром мы живем. Свою "Розу мира" обращал именно к С. людей Андреев. Провиденциальные силы, духовных водителей человечества, он называл "невидимыми друзьями нашего сердца".

Лит.: Киреевский И. В. Критика в эстетика. М., \919;Хомя-ков А. С. Богословские и церковно-публнцистические статьи. Пг., 1915; Флоренский П. Столп и утверждение истины //Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1; Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Филос. произв. М., 1990; Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. № 4; Он же. Этика преображенного Эроса. М., 1994; Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993; Он же. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний // Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2; Рерих И. Зажигайте сердца. М., 1990; Агни-йога: Мир огненный. Новосибирск, 1990; Сердце. М., 1992. Стрельцова Г. Я. Метафизика сердца // Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994; Тарасов Б. Н. "Мыслящий тростник": Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей". М., 2004.

Г. Я. Стрельцова

СЕРЕЖНИКОВ Виктор Константинович (1873, Черноярский у. Астраханской губ. — 27.06.1944) — специалист по материалистической диалектике. В 1892 г. за счет астраханского казачьего войска окончил астраханскую гимназию с золотой медалью. В этом же году поступил на юридический ф-т Петербургского ун-та, учился также за счет казачьего войска; ун-т окончил в 1897 г. с дипломом первой степени. В 1923 г. был назначен деканом ф-та общественных наук МГУ, в 1923–1931 гг. преподавал философию и историю философии на различных ф-тах МГУ. В 1932–1938 гг. — проф. философского ф-та МИФЛИ. В 1937 г. С. по совокупности трудов была присвоена ученая степень д-ра философских наук. Большой научный вклад внес С. в разработку истории философии. Его работа "Очерки по истории философии" вплоть до 1940-х гг. была единственным, по

существу, учебным пособием по истории философии. Им были созданы монографические работы по исследованию философских взглядов Ламетри, Канта, Сократа, Платона, Аристотеля. С. принадлежит много переводов философских произв. иностранных авторов.

С о ч.: Диалектический материализм. М., 1930; Ламетри. М., 1925; Очерки по истории философии. М., 1929; Исторический материализм. Вып. 1. М., 1928; Вып. 2. М., 1929; Кант. М., 1937; Сократ. Основные проблемы философии Платона. М., 1937.

А. Д. Косичев

СЕРНО-СОЛОВЬЕВИЧ Николай Александрович (13(25). 11.1834, Петербург – 9(21).02.1866, Иркутск) – революционный мыслитель, социолог, общественный деятель. Окончил Александровский лицей (1853). До 1860 г. – на государственной службе. Выйдя в отставку, уехал за границу, в Лондоне познакомился с Герценом. В кон. 1860 г. возвратился в Россию, сблизился с Чернышевским, был одним из создателей тайного об-ва "Земля и воля". В 1862 г. арестован и заключен в Петропавловскую крепость "за сношения с лондонскими пропагандистами". В 1865 г. по приговору был отправлен на вечное поселение в Сибирь. Важнейшим теоретическим трудом С.-С. было написанное в крепости в 1863 г. и единственное опубликованное при его жизни соч. "Не требует ли нынешнее состояние знаний новой науки" (Русское слово. 1865. № 1). Считая необходимым построение новой социальной науки, ее главную задачу С.-С. видел в том, чтобы между общественной наукой и естествознанием в скорейшем времени произошел "обмен главных сил, то есть одна может позаим-ствоваться у другого превосходным методом и дать ему, в свою очередь, превосходные стремления". Конгломерату наук об общественной жизни, по С.-С, "недостает центра", "центральной и верховной науки", к-рая призвана их объединить. Эту функцию выполняет социология, обладающая точным, объективным методом и обобщающей теорией. Таковым может быть метод сравнительно-исторический, преодолевающий ограниченность и пороки априористического и гипотетического методов, нередко ведущих к субъективизму. Эти идеи С.-С. развил в ст. "О законах исторического развития" (1864), где ставится задача "изучения и открытия общих законов", "уяснения вопросов, важных для всего человечества". Для этого необходимо, считал он, "переисследовать экономические законы" и "дать новые основания политической экономии". С.-С. подверг критике представителей т. наз. государственной школы в рус. историографии, в т. ч. Чичерина. С.-С. считал главной ошибкой этой школы формулу "все для народа, но не народом". В противоположность государству С.-С. подчеркивал важнейшую для России и ее "общественного быта" роль "великого мирского начала".

С о ч.: Публицистика. Письма. М., 1963.

Л и т.: Романенко В. И. Мировоззрение Н. А. Серно-Соловьевича. М., 1954; Маслин А. Н. Материализм и революционно-демократическая идеология в России в 60-х гг. XIX в. М., 1960; Богатое В. В. Социологические взгляды Н. А. Серно-Соловьевича. М., 1961.

М. А. Маслин

СЕТНИЦКИЙ Николай Александрович (12(24). 12.1888, Ольгополь Волынской губ. – 4.12.1937) – философ и экономист. Во время учебы на юридическом ф-те Санкт-Петербургского ун-та находился под влиянием идей Петражицкого. С 1918 г. философское творчество С, считавшего себя последователем и продолжателем "Философии общего дела" Федорова, развивалось в русле традиций рус. космизма. В 1923–1925 гг. в Москве совместно с Горским и В. Н. Муравьевым С. занимается вопросами научной организации труда (НОТ), рассматривая человеческий труд как мироустроительную деятельность, противостоящую энтропии, выдвигая в качестве конечной цели организованной, коллективной работы регуляцию природы, планетарно-космическое преобразование. В незавершенной кн. "Эксплуатация или Регуляция", писавшейся на протяжении 20 – нач. 30-х гг., противопоставляет 2 типа мироотношения и мироустройства. Первый, основанный на принципе эксплуатации, когда "один член взаимодействующего целого признается самоцелью, а другой – только средством и всегда средством", лежит в основе не только капиталистического общественного уклада, но и всего наличного послегрехопадного порядка природы с его принципом вытеснения и борьбы особей. Прообраз второго,

идеального типа мироустройства дан в неслиянно-нераздельном единстве ипостасей Пресвятой Троицы, а в христианском богословии назван соборностью. Здесь уже не взаимная рознь, вытеснение и борьба, не паразитирование и хищничество, а согласное, одухотворенное, питаемое любовью единство частей целого. Путь ко всеединому, соборному бытию пролегает через замену "паразитарно-хищнической утилизации и эксплуатации" сознательно-творческой регуляцией всех процессов, протекающих в природе и космосе. Регуляция являет собой новый – божеский – тип хозяйствования, задача к-рого не эгоистическое поддержание собственной жизни или жизни социума, а "обладание землей", в смысле первой заповеди, данной Творцом человеку, разумно-любовное устроение мира по законам красоты и гармонии. Проблемы активного, миропреображающего христианства поднимаются в совместной работе С. и Горского "Смертобожничество" (Харбин, 1926). Авторы показывают, как в истории христианского вероучения раскрывалась идея о творческом назначении чечовека в мире, представление о нем как о соработнике своего Творца, призванном деятельно участвовать в борьбе с главным и "последним врагом" – смертью. Христианство – религия, последовательно выступающая против всех форм смертобожничества, обожествления смерти, признания ее неизбежной и неодолимой для человека. В ст. С. по имяславию развивается представление о действенной сущности имени (имя как "единство слова и дела"). Постижение Имени Божия, которое есть "совершенное и исполненное соединение слова и дела", по С, есть обожение, преображение человеческого естества в совершенный бессмертный организм, способный к безграничному творчеству. В 1925–1935 гг. С. жил в Харбине, работал в Экономическом бюро КВЖД, преподавал на юридическом фа-те. В 1935 г. вернулся в Москву, был арестован и расстрелян. В кн. "О конечном идеале" (1932), написанной как опыт "оправдания истории", он противопоставляет позиции "эсхатологического катаст-рофизма", идее краха и неудачи истории концепцию "эсхатологии спасения". Полемизируя с соч. Новгород-цева "Об общественном идеале", строит собственную теорию идеала: идеал как "крайнее, последнее и величайшее задание, к к-рому стремится человечество", как проект, требующий своего воплощения в реальности; вводит понятия "дробных идеалов" (они несут в себе лишь частичную правду, несовершенны как по целям, так и по средствам) и "целостного идеала", предполагающего "полноту счастья и всеобщность спасения". Дает оригинальное истолкование Откровения Иоанна Богослова, к-рое, как произв. свыше вдохновенного, религиозно-художественного творчества, в образно-символической форме несет в себе представление о высшем, божественном благе, о конечной цели и путях ее достижения. Эта конечная и высшая цель дана в образе Иерусалима Небесного, "нового неба и новой земли" (21 гл. "Откровения"), олицетворяющего преображенную, обо-женную Вселенную. Путь к ней пролегает через "победу над стихией, над природной беспорядочностью хаоса", воплощенной в образе "зверя из бездны", через преодоление смерти, всеобщее воскрешение, одухотворение мира. В эстетике С. развивается представление о проективно-символической сущности искусства, о художественной деятельности как идеалотворчестве. Перспективы развития искусства С. полагает на путях перехода от "эстетики трагического синтеза" (борьба одинокого героя с роком, ницшеанский порыв "всем как одно целое идти навстречу предстоящей гибели с трагическим умонастроением") к "литургическому искусству", включенному в богочеловеческое домостроительство.

С о ч.: О конечном идеале. Харбин, 1932; А. К. Горский, Н. А. Сетницкий. Соч. М., 1995; Из истории философско-эсте-тической мысли 1920-1930-х годов. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. М., 2003.

Лит.: Берковская (Сетницкая) Е. Н. Архив Н. А. Сетницкого и А. К. Горского. Библиография // Советская библиография. 1991. № 4; Гачева А. Г. А. К. Горский, Н. А. Сетницкий – последователи Н. Ф. Федорова // Начала. 1993. № 1; Hagemeisler M. Nikola) Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung. Mimchen, 1989; Макаров В. Г. Русский философ Николай Сетницкий: от КВЖД до НКВД // Вопросы философии. 2004. № 7.

А. Г. Гачева

СЕЧЕНОВ Иван Михайлович (1(13).08.1829, с. Теплый Стан (ныне с. Сеченово) Симбирской губ. – 2(15). 11.1905, Москва) – естествоиспытатель, основоположник объективной психологии, создатель рус. физиологической школы и теоретик научного исследования. Окончил медицинский ф-т Московского ун-та (1856). С 1860 г. – проф. Медико-хирургической академии, затем Новороссийского (Одесса), Петербургского и Московского ун-тов. Почетный

член Петербургской Академии наук (1904). Опираясь на "антропологический принцип", трактующий человека как целостное телесно-духовное существо, С. создал учение о поведении как рефлекторном по природе активном взаимодействии организма с внешней средой. При этом категория рефлекса была преобразована и создана его неклассическая модель, важнейшим блоком к-рой выступило открытое С. центральное торможение ("задерживающее" влияние центров головного мозга на двигательную активность организма). Это позволило разработать систему оригинальных воззрений на высшие психические процессы – сознание и волю ("Рефлексы головного мозга", 1863). Центральное торможение объясняло способность человека противостоять внешним влияниям (а не механически на них реагировать), притом, считал С, и во имя высших нравственных принципов. Используя понятие об этом нервном механизме, С. выдвинул продуктивную гипотезу о том, что, благодаря задержке двигательного ответа, действие, не получившее внешнего выражения, не исчезает, а сохраняется в центральной нервной системе в скрытой форме. Это предположение использовалось им также с целью объяснить социальный генезис человеческого "я", оно заключало в себе идею интериоризации (трансформации внешнего действия или отношения во внутреннее). В работах С. предвосхищалось понятие об обратной связи как факторе саморегуляции поведения и системной организации нервно-психической деятельности. В отличие от представлений о психологии как науке, предметом к-рой служит сознание субъекта, воспринимаемое с помощью внутреннего наблюдения за собственными психическими явлениями (интроспекции), С. выдвинул план построения психологии на основе объективного метода ("Кому и как разрабатывать психологию?", 1873). Его полемика с защитником субъективного в подходе к психическим явлениям Кавелиным получила резонанс в широких общественных кругах (на нее откликнулись, в частности, Толстой и Достоевский), причем, как признал Челпанов, общественное мнение стало на сторону С. Он существенно преобразовал представления об органах чувств и мышечной системе, выдвинув принцип "согласования движения с чувствованием". Применительно к чувствованию он признал за ним функцию сигнала, позволяющего различать свойства объектов внешней среды и тем самым обеспечить адекватную реакцию на нее. Мышечное чувство трактовалось как система сигналов, несущих информацию о внешней реальности, об ее пространственно-временных параметрах, знание к-рых является "прямым, идущим в корень". С этих позиций С. подверг критике учение И. Канта об априорности восприятия пространства и времени. На мышечную систему он даже возлагал операции анализа и синтеза, к-рые являются осн. для всех уровней умственной деятельности ("Элементы мысли", 1-е изд. – 1878,2-е, существенно перераб. изд. – 1903). В своих работах С. в противовес агностицизму отстаивал учение о познаваемости мира, к-рое обосновывал физиолого-психологичес-кими данными ("Впечатления и действительность", 1890; "Предметная мысль и действительность", 1892). Он уделял специальное внимание методологии и истории научного познания, доказывая, что принципы, созданные естествознанием (прежде всего, принцип детерминизма), приложимы и к душевным явлениям, но должны быть преобразованы применительно к их специфике по сравнению с нервными процессами, хотя и те и другие являются рефлекторными по своему механизму. Труды С. оказали существенное влияние на утверждение в рус. об-ве естественно-научных представлений о человеке и его психической организации, его поведении и познавательных возможностях. Они способствовали возникновению мн. научных школ в физиологии и психологии.

Соч.: Избр. филос. и психолог, произв. М., 1947.

Лит.: КоштоянцХ. С. Иван Михайлович Сеченов. М., 1950; Ярошевский М. Г. И. М. Сеченов. Л., 1968; Он же. Сеченов и мировая психологическая мысль. М., 1981.

М. Г. Ярошевский

СИДОНСКИЙ Федор Федорович (11(23).02.1805, с. Архангельское Тверской губ. – 6(18). 12.1873, Петербург) – богослов и философ. Закончил Петербургскую духовную академию, служил священником в Казанском соборе, затем преподавал богословие в Петербургском ун-те и в Духовной академии. В своем мировоззрении С. испытал влияние нем. идеализма, но считал философию эмпирической метафизикой, т. е. подчеркивал первостепенную значимость опыта. В 1833 г. С. выпустил труд "Введение в науку философии", задачу последней видел в том, чтобы дать "учебное (т. е. научное) решение вопроса о жизни вселенной, выведенное из строгого рассмотрения природы нашего ума и проведенное до определения законов, по каким должна направляться наша

человеческая деятельность" (с. 24). В дальнейшем писал историко-бого-словские, а также языковедческие труды. Философию С. представлял венцом человеческой мысли, имеющей длительную историю. Она включает в себя 3 осн. раздела: космологию, этику и гносеологию. Гносеология, по мнению С, предшествует космологии, но та занимает центральное место, задавая смысл активности человека. Поскольку человек — образ и подобие Бога, то и жизнь Вселенной рассматривается как исходящая от Бога. Что касается познания, то, хотя оно заложено в природе человека, лишь в меру духовного возрастания он видит за внешними явлениями божественные силы; проникая в тайны природы, он одновременно расширяет горизонты познания, ибо все большее число вещей и явлений становится доступным разуму. Бесконечность процесса познания — благо, но лишь тогда, когда признается, что полная истина недоступна познанию и должна дополняться верой. Освещение и выяснение границ познания является функцией самосознания, в к-ром содержится нравственное начало, проявляющееся в чувстве собственного достоинства, и вера в откровение, убежденность в неприкосновенности религиозных истин. Задача философии поэтосимволизму, по С, не только создание научных гипотез и поиск общего принципа объяснения явлений жизни, но и его включение в рамки богопознания. Философия избегает опасности превратиться в простую (и часто пустую) догадку, лишь когда дополняется откровением. Оставаясь религиозным философом, С. пытался провести демаркационную линию между знанием и верой, философией и религией (он допускал существование "ложной" веры и апеллировал к разуму, чтобы отличить ее от веры "истинной"). При этом он обращался к основам антропологии, утверждая, что потребности веры коренятся в природе человеческого существа, как и потребность знания, что человек не может не стремиться к единению с собой, что этические чувства органично входят в его миросозерцание. По заключению Зеньковского, у С. был бесспорный философский талант, большая эрудиция, хотя вклад его в собственно философскую литературу невелик.

С о ч.: Об отношении идеального к действительному и обратно // Сын Отечества и Северный архив. 1832. Т. 26. № 11,12; Введение в науку философии. Спб., 1833; Генетическое введение в православное богословие// Христианское чтение. 1877. ч. 1.

Лит.: Рождественский Н. П. По поводу предпринимаемого редакцией печатания богословских лекций о. Сидонского // Христианское чтение. 1876. № 9, 10; Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. С. 158–172; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 2. С. 110–112.

И. Е. Задорожнюк

СИМВОЛИЗМ — (от греч. symbolon — знак, символ) культурно-философское течение кон. XIX — нач. XX в. В России, возникнув как новая школа в поэзии (сб. "Русские символисты", 1894), С. в нач. века заявил о себе как религиозно-философское учение. Эстетически ориентированный С. постоянно подвергался критике со стороны представителей религиозно-философского крыла. "Творчество до тех пор только и живо, — утверждал Мережковский, — пока символы его имеют религиозный смысл, более глубокий, чем эстетический" (Не мир, но меч // Поли. собр. соч. 1911. Т. 10. С. 6). Полемика между представителями литературного С, к-рых возглавлял Брюсов, и символистами религиозного направления (Мережковский, Иванов, А. Белый) привела в 1910 г. к т. наз. "кризису" С, хотя, как таковой, он продолжал существовать. Возникнув в эпоху переоценки ценностей религии, философии, науки, искусства, С. выступил с критикой существующих форм знания и творчества, противопоставляя пессимизму и созерцательности активное, творческое отношение к жизни. Символисты критикуют религию, к-рая "убила Бога Живого", превратившись в карающий меч свободной мысли и общественности; совр. натуралистическое искусство, забывшее о своем высоком предназначении быть устроителем жизни; философию, к-рая, увлекшись анализом гносеологических форм, отказалась от живого сознания, истины, смысла; науку — за ее универсальную претензию объяснить все жизненные процессы. Переосмысление совр. форм творчества и знания осуществлялось с позиций не нигилистического их отрицания, а творческого преображения. "Борьба ведется не за отмену ценностей прежней культуры, но за… оживление в них всего, что имеет значение объективное и вневременное…" (Иванов Вяч. и Гершензон М. О. Переписка из двух углов. Пб., 1921. С. 45). Духовные ценности С. выводил из единого корня, представляя историю человеческой культуры как живой,

развивающийся, целостный организм. Слово "символ", построенное на игре греч. слов "сюнтитеми" (сополагаю) и "симбалло" (сбрасываю вместе) (Белый А. Начало века. М., 1990. С. 132), означало целостное единство, к-рое изначально таило в себе двойственность не как противоречие "сбрасываемых" начал, но как потенциально внутреннюю полноту их. "Символ слово важное и ответственное: им не подобает пользоваться зря, без достаточных, и даже весьма достаточных к тому оснований". Употребление же слова "символ" как "синонима всякого знака, всякого условного, прагматического или аллегорического представительства в мысли" не является адекватным самой его сути (Флоренский П. У водоразделов мысли //Символ. Париж, 1992, июль. С. 173). По мысли символистов, будучи "осуществленным до конца", символический, а не механический синтез вскрывает последнюю глубину – религиозное осмысление "я" как духовного существа. Учение о живом символическом мире противопоставлялось "мертвой жизни" совр. цивилизации. Символистом объявляется тот, кто "умеет владеть хаосом", кто стремится преодолеть безжизненную раздробленность форм знаний и жизни в живом творчестве культуры. С. высветил болевую точку совр. культуры – парализованное сознание человека. "Мертвая", ставшая мысль проектирует и мертвую цивилизацию, превращая жизнь в призрачное существование. Здесь нет творчества, истины, все погрузилось в "непроницаемый мрак". И люди стали жить "странной","нечеловеческой жизнью" (А. Блок). Любая встреча мертвой мысли и хаотично развиваемой действительности катастрофична. Безбожный разум культуртрегера и неразумный Бог церковника одинаково безжизненны. По мысли символистов, подобная мертвая жизнь должна быть преодолена мудро устроенным человеческим общежитием. В этом содержалось стремление продолжить традиции гуманистов предшествующих эпох. Переосмыслив традиции рус. и европейской культуры, С. защищал идею нового гуманизма, называя ее "религией свободного человечества". С. был нацелен на преодоление посредством органического синтеза противоположностей Запада и Востока, национального и сверхнационального, народа и интеллигенции, науки и религии, веры и знания, религии и искусства, культуры и цивилизации, мысли и слова, рационального и эмоционального, воли и разума, человека и природы. С. обосновывал универсальное единство человека и человечества как проявление цельного космоса. Вертикальное измерение этого единства осмысливалось как время, выступающее в качестве "живой вечности", раскрывающейся в формах "живой жизни", "живой памяти", "живой культуры". Плоскогеометрическая совр. эпоха характеризовалась как историческое "безвременье", лишившее человека пути жизни, истины и смысла, породившее хаос, поставивший человека перед трагическим выбором: жизни – смерти. Остро ощущая катастрофизм эпохи, символисты стремились воссоздавать в своих произв. либо полноту жизни, либо полноту смерти, утверждая реальность

обеих тенденций для развития человечества. "Людям серединных переживаний такое отношение к действительности кажется нереальным; они не ощущают, что вопрос о том, "быть или не быть человечеству", реален" (Белый А. Арабески. Книга статей. М., 1911. С. 243). С. ощущал свою эпоху рубежом, где борются конец истории-существования и начало истории-вечности. Необходимо "остановить мгновенье", разорвать механический строй жизни, задать культурно-духовную перспективу развития человечества. Это под силу лишь человеку творческому, духовному. Он – проект, идущий "впереди себя", высветляя в пути жизни свою потенциальную, всечеловеческую, универсальную целостность. Поставив в центр живой культуры духовного, творческого человека, С. выступил одинаково резко против иррационалистических, мистических и рационалистических учений о человеке. Ни иррационализм, с его стремлением свести человеческое "я" к чувственным переживаниям, ни мистицизм, утопивший человеческое "я" в Божественной бездне, ни рационализм, обескрылевший человеческий разум и превративший "я" человека в безликую схему, не способны, по убеждению символистов, вывести человечество на путь жизни, свободы и любви. Только "мудрый разум" раскрывает в человеке его творческое, духовное начало, проясняя его умный Лик. Безличный же разум мистиков и совр. философов "обессмыслил все". Подлинное живое "я" человека раскрывается, лишь в личности Христа; в ней оживает идея Бога как организующая сила человека-человечества, становящаяся пунктом встречи человека, природы, Бога. Было бы неправильно, однако, рассматривать С. как религиозное учение в конфессиональном смысле. Так, А. Белый назвал С. еще "неведомой религией" свободного человечества – "арелигиозной религией". Творческий импульс преображения жизни символисты усматривали в "белом", вселенском христианстве, пророчески предсказанном Гоголем. Бездуховной плоти языческой религии и бесплотной духовности исторического христианства С, вслед за Гоголем, Достоевским, В. С. Соловьевым, Толстым, противопоставил идею органического синтеза плоти и духа в одухотворенной

плоти и воплощенном духе. Воскресшая одухотворенная плоть – точка отсчета нового взгляда на человека и природу, в ней жизнь раскрывается как процесс духовного преображения мертвой действительности. В отличие от догматической религии, противопоставлявшей дух и материю, плотское и духовное, человека и Бога, С. видит в двойственности духа и плоти не противоречие, а основание внутренней полноты цельного мира человека, к-рый раскрывается в бесконечности времен и бесконечности пространств. "Взятый по вертикали", человек свободно растет "вглубь и высь" (Вяч. Иванов). "Человек, – писал он, – не обладает односоставною, единоначальною цельностью зверей или ангелов; черта, на коей поставлен он в мироздании, есть трагическая грань; ему одному досталась в удел внутренняя борьба, и ему одному дана возможность принимать во времени связующие его и мир решения" (Труды и дни. М., 1912. № 6. С. 5). "Лик" человека рождается в момент встречи с "я" – Духа, с момента появления "Само" сознания. В первом акте этого соприкосновения возникает мир искусства, к-рое зримо воплощает духовное начало, в нем оно проглядывает как маска, личина. Искусство как "прекрасное тело души" раскрывается в музыкальных и наглядных формах активно-творческого созерцания. В нем завязь красоты и любви, эстетического и эротического начал. Оно восходит до любви к Богу и становится символическим, ведь Бог познается любовью-приобщением, а не строгим логическим доказательством. Вторым актом творчества является созидание себя, своего "я", по образу и подобию мира искусства. Если художник-творец работает с материальными формами: веществом, звуком, красками, то символист-творец стремится отбросить "каркасы, оскудевшие формы, и стать самому своей собственной формой" (Белый А. Революция и культура. М., 1917. С. 17). В работе над пересозданием своей души, своего "я" человек вырывается из мира "необходимостей творчества в страны свободы его" (А. Белый). И, наконец, третий акт творчества – "любовь в совершенной свободе" или "свободе из любви" – характеризует связь безусловно свободных людей, как со-личностей, рожденных в Духе. Эти этапы символизации предопределяют и исторические ступени развития самого С. как культурного течения. Представители художественной школы С. называли С. лишь первый этап воплощения духовного начала в мире искусства и осмысления "душевного тела" культуры. На этом этапе возникло стремление синтезировать различные виды искусств, свести их к первоначальным формам творчества. Поиски пра-искусства привели С. к изучению архаических форм искусства: мифологии Древнего Египта, Древней Греции, европейского Средневековья, древнеславянских песен, поэзии Древней Индии. Такой подход расширил границы художественного сознания, обогатив искусство разнообразием форм, орнаментов, линий, стихотворных размеров. С. сформулировал новую точку зрения, согласно к-рой мир человека выступал в целостном пространственно-временном континууме, где время имело форму, было зримым (арабески), выступало как опростран-ственное время, а пространственные формы строились по ритму. "Духовная мысль", раскрывающаяся в продуктах различных эпох и культур, объединяет историю в цельный космос. В свете вечного, духовного целого происходит встреча прошлого, настоящего и будущего. "Ставшая", мертвая мысль методологического рационализма – эмблема бывшей жизни, "память о прошлом". Свободная, творческая мысль есть "стремление в грядущее", она мысль-становление. Творческое, живое мышление для символистов, не сводящих С. лишь к художественному направлению, не является актом ни гносеологическим, ни эстетическим, ни этическим. Оно – вселенское дело, к-рое существует тогда, когда есть творцы живой мысли. Вынесенный символистами приговор совр. цивилизации как иллюзии жизни, к-рая "летит в пустоту культуры", преодолевается пафосом их устремлений к "новой земле" и "новому небу". С. с его устремленностью к творчеству жизни совпадает с неогуманистическими учениями совр. зап. философии. Перекличку с его идеями в понимании живого человеческого "я" можно обнаружить в произв. А. Швейцера, М. Хайдеггера, К. Ясперса, А. Камю, Ж. Маритена, Э. Фромма, П. Тейяра де Шардена, Ю. Ха-бермаса и др. С. защищал идею "быть" против "иметь";

симеон полоцкий человека-творца против безликого носителя мертвого обыденного сознания; предупреждал об опасности наступления эпохи "грядущего Хама", человека-массы, утверждая идею "бунтующего" человека, стремящегося к совершенству; провозглашал идею жизни как высочайшей ценности, противопоставляя ей некрофилию совр. существования; стремился преодолеть всемирный хаос гармонией живого космоса ("Человечеством").

Лит.: Белый А.: Символизм. М., 1910; О символизме/7 Труды и дни. 1912.№ 12; Символизм как миропонимание. М., 1994; Брюсов В.: Русские символисты // Собр. соч. М., 1975. Т. 6; Смысл современной поэзии // Там же; Блок А.

Собр. соч.: В 8 т. Т. 6; Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994; Мережковский Д. С. Не мир, но меч // Поли. собр. соч. Спб.; М., 1911. Т. 10; Больная Россия. Л., 1991; Эллис. Русские символисты. М., 1920; Пайман А. История русского символизма. М., 1998; Энциклопедия символизма. М., 1998.

Э. И. Чистякова

СИМЕОН ПОЛОЦКИЙ (в миру Самуил Емельянович Петровский-Ситнианович) (1629, Полоцк-25.08(4.09).1680, Москва) – церковный деятель, переводчик, поэт, драматург. Учился в Киево-Могилянской академии, Виленской иезуитской коллегии; вступил в Базилианский орден доминиканцев, что не помешало ему стать монахом Богоявленского монастыря в Полоцке. По приглашению царя Алексея Михайловича, благосклонно выслушавшего панегирик в свой адрес, приезжает в Москву, где с 1664 г. становится придворным пиитом, воспитателем царских детей, послушным идеологом, определявшим культурную политику власти. Творческое наследие его велико: сохранились в авторских рукописях "Рифмологион" и "Вертоград многоцветный"; изданы в основанной им типографии "Обед душевный" и "Вечеря душевная"; он – автор пьес "О Навуходоносоре царе" и "Комедия о блудном сыне". Первым создал стихотворный перевод Псалтири на рус. языке, явился основателем рус. силлабической поэзии. Издана лишь малая часть его наследия, сохранившегося в рукописных хранилищах. Уделял большое внимание философской и богословской тематике. Философию определял как знание, к-рое научает "тако людем жити, еже бы по силному Богу точным быти" (Памятники литературы Древней Руси. XVII век. М" 1994. Кн. 3. С. 146). Ссылаясь на Фалеса, считал, что мудрость есть высшая ценность, на Диогена – что она научает терпению, на Аристиппа – что она учит смелости с сильными мира сего, на Аристотеля – что она врачует нравы. Его собственные взгляды сложились под влиянием поздней схоластики томистского типа, доминировавшей на территории Речи Посполитой. Явился ретранслятором польской культуры барокко, главой партии латинистов, полемизировавших с грекофилами и старообрядцами, идеологом просвещенного абсолютизма, энтузиастом создания в Москве академии с преподаванием филологических, богословских, философских наук.

С о ч.: Избр. соч. М.; Л., 1953; Вирши. Минск, 1990.

Лит.: Татарский И. Симеон Полоцкий. Его жизнь и деятельность. М., 1886; Попов В. Е. Симеон Полоцкий как проповедник. М., 1886; Серман И. З. "Псалтирь рифмотворная" Симеона Полоцкого и русская поэзия XVIII в. М.; Л., 1962;

Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М. 1982; Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.

М. Н. Громов

СИМФОНИЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ- понятие евразийской социальной философии, разработанное Карсавиньш и П. С. Трубецким. Евразийство использовало понятие личности для обозначения всякого результата "качествования" (мирополагания) божественного начала в мире. Личность – синоним единства, активная "стяженность" элементов объективного целого. Концепция С. л. онтоло-гична по своей сути и диалектична по методологической направленности. Окружающему миру приписываются личностные качества, но качества преобразованные, уже включающие в себя иерархичность как тип системного соподчинения индивидуумов в структурах общественного порядка. Это состояние и называется в евразийстве С. л. Личность индивидуальна лишь в своем стремлении к состоянию симфоническости, т. е. слиянию человеческого и вещного бытия в акте познания. С. л. – это познаваемый тварный мир, получающий свою бытийность именно посредством человеческой личности. Типические личностные проявления, носящие в обычном понимании строго аксиологический (ценностный) и потому сугубо социальный характер, приобретают в теории С. л. онтологические свойства бытия. К теме С. л. (единству индивидуального бытия и инобытия) относится гносеологическая проблема возможности и необходимости знания. Личность несовершенна, и причина этого заключается в самой ее тварности, принадлежности тварному миру. Возможность превращения личности из потенциальной в актуальную осуществляется в знании. Именно через познавательный акт происходит действительное соединение личности с инобытием (т. е. окружающим миром).

При этом результат познания, как и его направленность, не есть сфера лишь субъективного интереса, но объективно необходимый процесс. Концепция С. л. снимает проблему принципиального противопоставления объекта-субъекта, поскольку единство личности и бытия утверждает личностные характеристики неодухотворенных элементов этого единства. Личностная основа бытия делает возможным познание в широком философском смысле слова и самопознание всех элементов познавательного синтеза. Самопознание в евразийской трактовке выступает как основа и для восхождения твари к Богу через постижение себя и своей сути, и – в силу своеобразно трактуемого понятия С. л. – для активного переустройства национального бытия. Сегодняшний мир мыслится как всеединая человеческая личность, или иерархия С. л. разных порядков: индивидуальных и социальных. Наивысшей стадией симфоничности мира является социальная личность – симфоническое единство личностей как элементов познания. Подобно индивидуальной, социально-симфоническая личность имеет телесно-духовную структуру, т. е. пространственно-духовную субстанциальность, что обеспечивает ее самопознание. "В социальной личности всякая индивидуальная личность целиком пространственно определяется по отношению ко всем другим, так что любой ее момент противостоит им в качестве ее самой" (Карсавин Л. П. Религиозно-филос. произв. М., 1992. Т. 1.С. 129). Наиболее важными являются социальные личности самой широкой функциональной полноты (семья, народ, государство). К социально-симфонической личности евразийцы относят и вселенскую церковь, понимаемую как интегрирующее начало человечности. Церковь определяется как личность в силу единства помыслов и устремлений при вхождении в нее индивидуальных личностей, т. е. признается, что всякое соприкосновение объективного бытия и личности с необходимостью наделяет его субъективными качествами. Она считается воплощением соборности как силы, свободно сплачивающей людей в единое надсоциальное, ненасильственное образование. Проблема свободы является одним из аспектов евразийской теории С. л. Свободное, целенаправленное, целеполагающее действие личности и есть суть С. л., т. к. "личность есть единство множества". На формирование концепций С. л. значительное влияние оказали философские воззрения Гегеля, В. С. Соловьева. Мысль последнего о "возможности познавательной соборности человечества" раскрывает идею абсолютной полноты бытия, к-рая не может быть порождена человеком из себя. Интимное внутреннее единство человечества имеет своей основой, по Соловьеву, стремление личности к абсолютной полноте своего бытия, а через нее – к полноте мирового бытия.

Л и т.: Евразийство. Париж, 1926; Евразийский сборник. Политика, философия, россиеведение. Прага, 1926. Кн. 6; Полюса евразийства. Сост. А. В. Соболева и И. А. Савкина // Новый мир. 1991. № 1.С. 180–212; На путях. Утверждения евразийцев. М.; Берлин, 1922. Кн. 2; Евразийская идея: вчера, сегодня, завтра: Материалы конференции // Иностранная литература. 1991. № 12. С. 213–228; Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьба России. М., 1992; Россия между Европой и Азией. Евразийский соблазн. Антология / Под ред. Л. И. Новиковой, И. Н. Сиземской. М., 1993; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007.

Ю. В. Колесниченко

СИНЕРГИЗМ (от греч. synergeia- содействие, соучастие) – восходящее к апологетам и отцам церкви учение о наличии свободы во "внутреннем человеке" на его спасительном пути к Богу под действием благодати Святого Духа. "И познаете истину, и истина сделает вас свободными" (Ин. 8:32) – евангелистская основа С. На Руси это учение, начиная с митрополита Илариона, получило распространение прежде всего как ключевой фактор внутреннего духовного просвещения, к-рый обуславливал онтологическое обожение человека – согласно Богочеловеческой природе Христа. В рамках православной философии С. приобрел логико-гносеологическое значение. Московский митрополит Платон (Левшин) и его школа претворили С. в принцип антиномической достаточности при анагогическом познании Бога (см. Анагогия). Тем самым была "оттенена" идея трансцендентной "свободности" Бога, по образу и подобию к-рой полагалась и сугубо внутренняя свобода человека. Славянофилы, особенно в лице А. С. Хомякова, развили антиномические черты С, подчеркнув его православную особенность. Мн. рус. писатели приняли духовный аристократизм "тайной" (Пушкин, А. Блок), т. е. сугубо внутренней и синергической, свободы человека за кардинальный принцип художественного творчества. В 1-й пол. XX в. усилилось гносеологическое осмысление С. Флоренский, Е. П. Трубецкой, Бердяев, Булгаков, Франк, П. А. Васильев, Эрн заложили фундамент антиномической, или "воображаемой"

(Васильев), логики. Но т. к. она базировалась на синергической событийности Бога и человека, то С. стал источником развития и собственно анагогии с ее цельным "вчувствованием в сокровенный духовный смысл" бытия (напр., в творчестве Булгакова и И. А. Ильина). Отсюда наметились пути для создания целостных метафизических построений, допускающих трансцендентную свободу Бога и, как следствие, "религиозную автономию" (Ильин) человеческого духа (напр., в творчестве Е. Н. Трубецкого, Булгакова, Ильина, Франка, Карсавина).

Лит.: Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. М., 1993; Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви: В 2 т. М., 1991–1992; Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М., 1992; Шпет Г. Г. Соч. М., 1989; Франк С. Л. Соч. М., 1990; Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Соч. М., 1990. Т. 2. С. 329–333; Тареев М. М. Философия жизни. Сергиев Посад, 1916.

П. В. Калитин

СКВОРЦОВ Иван Михайлович (1795, с. Стытково Нижегородской губ. – 5(17).08.1863, Киев) – богослов и философ. Учился в Петербургской духовной академии, где подготовил труд "О составе человека" (1817), затем был назначен проф. философии, математики и физики в Киевскую семинарию, ставшую через 2 г. академией. При ее открытии С. произнес речь "О метафизическом начале философии" на лат. языке (на рус. вышла в 1863 г.). Преподавал, кроме указанных дисциплин, космологию, нравственную философию, психологию, историю философии. Его перу принадлежат исследования о Платоне, Плотине, Лейбнице, Канте. Как большинство религиозных философов XIX в., С. соотносил идеи философии с истинами Откровения, хотя и не всегда допускал чрезмерную подчиненность первой вторым. В ст. "Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума" С. писал: "К большей славе Откровения усматривается, что все лучшее в Кантовой религии заимствовано из Евангелия, а все худшее принадлежит собственно Кантовой философии". Став в 1849 г. кафедральным протоиереем Софийского собора, С. отошел от философских изысканий, занимался трудами по искусству и религиозному воспитанию, церковной истории. По мнению Шпета, он – самый консервативный из духовно-академических философов, осознававший в то же время необходимость сдвинуться с мертвой точки вольфианской философии и учесть опыт дальнейшего развития философии.

Соч.: Критическое обозрение Кантовой религии одного разума // Журнал Министерства народного просвещения. 1838. Январь; Критическое обозрение учения древних об истинном благе человека // Там же. 1848. Т. 57.

Л и т.: Д. Я<оспелов>. Последнее сочинение протоиерея И. М. Скворцова "Христианское употребление философии, или Философия Григория Нисского" // Труды Киевской духовной академии. 1863. № 10; Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. С. 189–194; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1,ч. 2. С. 112.

И. Е. Задорожнюк

СКОВОРОДА Григорий Саввич (22.11 (3.12). 1722, с. Чернухи Полтавской губ. -29.10(9.11). 1794, с. Пан-Ивановка, ныне Сковородиновка Харьковской обл.) – философ, поэт, музыкант и педагог. В 1738 г. поступил в Киево-Могилян-скую академию, но в 1742 г. призван в императорскую придворную капеллу. Через два года службы певчим увольняется для продолжения учебы. К 1753 г. относится первое датированное стихотворение С, посвященное епископу Иоанну Козловичу, и приглашение прочитать курс пиитики в Переяславской семинарии. Первый трактат С. "Рассуждение о поэзии и руководство к искусству оной" не сохранился, но известно, что Иоанн Козлович дал отрицательный отзыв на рукопись и уволил строптивого педагога ("Не живяще посреди дому моего творяй гордыню"). Приняв должность домашнего учителя, С. поселяется в имении Каврай, где раскрывается его поэтический дар ("Сад божественных песен"). Именно в недрах поэтических откровений были заключены его будущие философские прозрения и формы его жизненного поведения. "Не пойду в город богатый. Я буду на полях жить, / Буду век мой коротати, где тихо время бежит…" Но прежде чем осуществить идеал своей жизни, С. предпринял в 1759 г. последнюю попытку учительства в большом городе, в течение ок. 10 лет был учителем поэзии в Харьковском коллегиуме.

Им был написан специальный учебный курс "Начальная дверь ко христианскому добронравию", но важнейшим событием в жизни С. этого периода было знакомство с М. Коваленским. Оно вылилось в переписку на лат. языке, к-рая сама по себе может восприниматься как срез духовной культуры XVIII в., а также в первое биографическое соч., написанное М. Коваленским: "Жизнь Григория Сковороды". С 1769 г. начался период его скитаний по Малороссии. С. неоднократно получал приглашения вступить на поприще церковно-монастырской жизни, но идеалы рус. нестяжательства (см. Нестяжатели) и вольнолюбивый характер заставили его выбрать удел нищего странствующего философа. Скитания не были чем-то тягостным для мыслителя, ибо он подолгу жил у своих знакомых – учеников и почитателей его талантов. Здесь были написаны его зрелые философские работы (напр., диалоги "Кольцо" и "Алфавит, или Букварь мира"), дающие представление об осн. строе его миросозерцания. Все бытие, по мнению С, состоит из трех уровней, трех миров. Первым уровнем, где обитает все рожденное, является макрокосм, или Вселенная. Второй уровень – это микрокосм, или человек (малый мир, "мирок"). Третий уровень понимался С. как символическая реальность, сопрягающая воедино макрокосм и микрокосм. В своем наиболее совершенном образе она является не чем иным, как Библией. Триединый образ, троякий срез бытия не исчерпывает всей картины мира, т. к. каждый из перечисленных миров двуприроден, состоит из двух натур – видимой и невидимой. Первая, видимая натура была названа С. тварью, материей, а вторая, невидимая – Богом, или формой. Проблемы познания в наибольшей мере нашли свое отражение в написанных им еще в Харькове диалогах "Наркисс" и "Симфония, нареченная книга Асхань, о познании самого себя". В них обосновывалась идея самопознания человеком своей духовней сущности как необходимого условия достижения внутреннего мира. Начало премудрости заключено в познании Бога, и несопричастность этому делает человека узником в темнице. Обретение истины происходит на пути "эротического" восхождения к божественному "первоистоку". Истоками философско-этического учения С. были христианско-неоплатоническая этика, эллинско-римский стоицизм и скептицизм и особенно этические взгляды Эпикура и Плутарха. В центре его этических построений находятся концепция "сродности" и учение о счастье. С. был убежден, что существует универсальный закон "сродности", заключающий в себе принцип бытийного равновесия вещей, предметов и существ, благодаря чему достигается гармония природы. Учение о человеческом счастье ("Разговор пяти спутников об истинном счастии в жизни") рассматривало последнее как естественный и универсальный закон. Поиски человеком своего счастья являются, по сути дела, поисками своей "сродности", неотделимыми от познания своей внутренней сущности. Если символический мир Библии выполнял своеобразную связующую роль между микрокосмом и макрокосмом, то человек был концом, центром и гаванью этого мира. При этом имелся в виду не живой, конкретный человек, а его метафизическая сущность, божественная идея человека, существующая в божественном интеллекте, внутренний человек, созданный по образу и подобию Божьему. Внутренний человек в поисках присущей ему "сродности" обретал специфическую энтелехию (завершенность), к-рая в метафизическом плане была заключена в Боге, а в конкретно-историческом – в личностном человеческом счастье. Т. обр., этика С. была не нормативной, а внутреннеавтономной и носила сугубо личностный характер. Эстетика С. - понимание "прекрасного" как "идеи" вещей в умозрительном свете Единого, "безобразное" же является результатом утраты "эйдосами" (образами, идеями) своей самотождественности. Последний свой диалог "Потоп Зми-ин" С. посвятил любимому ученику М. Коваленскому. Скончался он в селе Ивановка, завещав на надгробии написать: "Мир ловил меня, но не поймал".

С о ч.: Повне зібрання творів: У 2 т. Кшв, 1973; Соч.: В 2 т. М., 1973.

Лит.: Эрн В. Григорий Саввич Сковорода: Жизнь и учение. М., 1912; Лошиц Ю. М. Сковорода. М., 1972; Шкурите П. С. Мировоззрение Г. С. Сковороды. М., 1962; Абрамов А. И., Коваленко А. В. Философские взгляды Г. С. Сковороды в кругу его историко-философских интересов // Некоторые особенности русской философской мысли XVIII в. М., 1987; Ушкалм Л. В., Марченко О. М. Нариси з фиюсофп Григор1я Сковороди. Харюв, 1993.

А. И. Абрамм

СКРЯБИН Александр Николаевич (25.12.1871 (6.01.1872), Москва – 14(27).04.1915, Москва) – композитор и пианист, оказавший большое влияние на интеллектуальную атмосферу России нач. XX в. Художественно-эстетическое

мировоззрение С. имело философское основание, весьма противоречивое, но не лишенное глубины и своеобразия, судить о к-ром возможно по философским записям, опубликованным в 1919 г. Гершензоном в сб. "Русские пропилеи" (т. 6), а также по программным поэтическим текстам к ряду его музыкальных сочинений. Его характеризует сочетание гносеологического и психологического солипсизма, сложившегося гл. обр. под влиянием учения о трансцендентальном Я И. Фихте, имма-нентизма И. Шуппе, с универсализмом, связанным с идеей мирового, надличностного сознания. Существенно влияние на С. А. Шопенгауэра, его учения о мировой воле, страдании как ее объективации и освобождении от нее как цели и конца истории. С. исходит из достоверности личного индивидуального сознания, отождествляемого с субъективным творчеством: "Мир есть результат моей деятельности, моего творчества, моего хотения (свободного)". Действительность сводится С. к сфере деятельности, творчества, развертывающегося в области сознания. Познание мира для С. есть познание природы собственного творчества, творчество же до конца необъяснимо. Вопрос о природе индивидуального сознания весьма проблематичен, ибо Я, сознающее свои переживания, есть абсолютное ничто: "Я ничто, Я только то, что я создаю. Все, что существует, существует только в моем сознании". Неудовлетворенность такой позицией подводит С. к идее об универсальном сознании, к-рое перестает быть личным и в то же время рассматривается как сверхиндивидуальная сторона моего Я: "Мир есть ряд состояний одного и того же универсального сознания". У С. отсутствует понятие истины, но есть абсолютная ценность — жизнь, осмысленная как "свободная игра", "всесоздающее хотение", "творческий порыв". Историю мира С. рассматривает как цепь порывов гения, вечно разрушающего и восстанавливающего божественную гармонию, отрицающего себя (или Бога, что, впрочем, для С. одно и то же). История заканчивается всемирным экстазом, достигаемым в коллективной мистерии и граничащим с небытием. В целом философские записи С. не создают впечатления строго очерченной системы, это прежде всего психологический документ, описание личных мистических переживаний. Мистический опыт С, при всей разности метафизических позиций, имеет немало общего, напр., с аналогичным опытом В. С. Соловьева: отметим эротизм | влечения к вечноженственному началу ("Я хочу взять мир, как женщину", — писал С), соподчинение процесса индивидуализации и универсализации, но С. склонен абсолютизировать всякое движение: влечение к единству и отпадение, жизнь и смерть, наслаждение и страдание — все тонет друг в друге, все равносильно и покрывается мистериально-эсхатологическим ощущением. Задачей искусства С. считал преображение жизни; оттеняя материальный характер этого процесса, он стремился к синтезу искусств, в к-ром воедино сплавляется музыка, поэзия, свет (световая партитура была написана к симфонической поэме "Прометей" (1910), в к-рой соединялись оркестр, фортепьяно, орган, хор и световая клавиатура, еще не осуществленная в то время), все это в конечном счете вело к преодолению искусства и превращению его в литургию скрябинской религии всепоглощающего Я. Последние годы жизни С. мечтал о сочинении мистерии — литургического действа, в к-ром должно было осуществиться преображение человечества в одном вселенском экстазе. Мистерия должна была происходить в специально выстроенном круглом павильоне (возможно, в Индии) в течение 7 дней, для подготовки к ней предполагалось издание специального журнала, организация кружков. Видя неосуществленность своего плана, С. принимается за соч. "Предварительного действа", в к-ром литургический (мистический) момент был бы связан с театральным (оно могло быть повторено, в отличие от мистерии). Творчество С. вызывало интерес у рус. философов: в 1902 г. С. Н. Трубецкой увидел в нем признаки "нового музыкального миросозерцания"; по отзыву В. И. Иванова, "теоретические положения его о соборности и хоровом действе проникнуты были пафосом мистического реализма… мистическая подоснова миросозерцания оказалась у нас общею…", на выход скрябинских записей в 1919 г. откликнулись содержательными работами Лосев и Лапшин.

Соч.: Поэма экстаза. Поэтический программный текст. Женева, 1906; Записки А. Н. Скрябина // Русские пропилеи. Материалы по истории русской мысли и литературы. М., 1919. Т. 6; Письма. М., 1965.

Л и т.: Альшванг А. А. О философской системе А. Н. Скрябина // Альшванг А. А. Избр. соч.: В 2 т. М., 1964. Т. 1; Асмус В. Ф. А. Н. Скрябин в письмах // Скрябин А. Письма. М., 1965; Иванов В. И. Национальное и вселенское в творчестве Скрябина. Взгляд Скрябина на искусство // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник, 1983. Л., 1985;Он. жс. Скрябин и дух революции// Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994; Лапшин И. И. Заветные думы Скрябина. Пг, 1922; Летопись жизни и творчества А. Н. Скрябина. М., 1985; Лосев А. Ф. Мировоззрение Скрябина // Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. М.,

1990; Мандельштам О. Э. Скрябин и христианство // Мандельштам О. Э. "И ты, Москва, сестра моя, легка…". М., 1990; Сабанеев А. А. Скрябин. Пг, 1916; Бальмонт К. Д. Светозвук в природе и световая симфония Скрябина. М., 1917; Шлецер Б. Ф. От индивидуальности к всеединству //Аполлон, 1916. № 4/5; Он же. А. Скрябин. Т. 1. Личность. Мистерия. Берлин, 1923.

А. П. Козырев

СЛАВЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСКАЯ АКАДЕМИЯ- первое в России общеобразовательное высшее учебное заведение и первый учебный центр рус. философской культуры. Основана в 1687 г. греками братьями И. и С Лихудамы. Располагалась в стенах Московского Заиконоспасского монастыря. В 1814 г. была преобразована в Московскую духовную академию, переведенную в Троице-Сергиеву лавру, существующую и поныне. В истории академии прослеживаются три этапа. 1 – й этап (1687–1700) – эллино-славянская школа братьев Лихудов, к-рые стремились придерживаться в своем преподавании православно-греч. направления, правда, не лишенного "латинского мудрствования" (речь идет о трудах Фомы Аквинского). 2-й этап (1700–1775) – Славяно-латинская академия. Он связан с приходом в академию П. Роговского, первого рус. д-ра философии и богословия, и характеризуется прежде всего значительным влиянием западноевропейских философов – от схоластов до Г. В. Лейбница и Х. Вольфа. На 3-м этапе доминирующее направление в деятельности академии вновь обретает православие. При первом протекторе академии (с 1701 г.) Стефане Яворском преимущество в преподавании отдается католической традиции. Феофилакт (Лопатинский) (префект академии в 1704

1722 гг., ректор с 1706 г.) дополняет преподавание рационалистическими элементами античности и Нового времени и на базе компромиссной системы, соединяющей в себе религиозные и светские понятия, по существу, завершает формирование профессионального философского образования в России. В нач. XVIII в. академия превратилась в осн. центр подготовки специалистов по самым различным областям знания. Перед нею ставились следующие задачи: подготовка богословски образованных священников, свободно владевших древн. и новыми языками, обучение лиц, предполагавшихся быть использованными в деле церковного управления и народного образования; элементарное обучение студентов, переходивших затем на государственную службу переводчиками, врачами, юристами, горными инженерами и т. д. Сословный состав учащихся вначале не регламентировался, так что в тот период академию можно рассматривать как место формирования разночинной интеллигенции. Число учащихся колебалось от 200 до 600. В академии преподавались языки, поэтика (правила стихосложения и синтаксиса), риторика, история, философия, богословие. Философский курс читался в течение 2 лет (4-х семестров). За это время студент должен был освоить "диалектику", или "малую логику" (аристотелевская силлогистика), "большую логику" (теория познания, семиотика, принципы научного доказательства), натурфилософию (перипатетическая физика, астрономия, сведения по химии), "пневматику" (психология), математику и метафизику (учение о принципах бытия, доказательства существования Бога). До сер. XVIII в. преподавание велось на лат. языке. Помимо Лихудов философию преподавали Феофилакт (Лопатинский), Стефан (Прибылович), Феофил (Кролик), Гавриил (Бужинский), Стефан (Калиновский), Кирилл (Флоринский), Владимир Каллиграф, Антоний (Герасимов-Забелин) и др. Преподаванию философии в академии уделялось много времени и внимания. Она еще не отделилась от богословия, хотя этот процесс и обозначился. Однако с открытием в Петербурге Академии наук Московская академия навсегда теряет первостепенное значение, превращаясь постепенно в центр конфессионального (духовного) образования. Этому способствовало также создание Московского ун-та и затем (в нач. XIX в.) и др. центров светского образования (Казанского, Харьковского ун-тов). Третий этап истории академии отмечен переименованием ее в Славяно-греко-латинскую и связан с протекторатом митрополита Московского Платона (Левшина). Под его руководством формируется школа православных мыслителей, "ученых монахов", по определению П. В. Знаменского, возродивших традиции патрологического (основанного на учениях вост. отцов церкви) философствования, чуждого не столько рациональности, сколько рациональной абсолютизации той или иной универсальной истины. Утверждение православных начал образования не означало отказа от его светских элементов, с тем чтобы будущий церковный деятель смог приобрести широкие гуманитарные, в т. ч. и философские, знания без ущерба для своей ортодоксальности. Позднее Карамзин высоко оценил достигаемый т. обр. уровень конфессионального образования. Отмечая особенности преподавания и усвоения философского знания в академии, не

следует преуменьшать той роли, к-рую она сыграла в образовании и просвещении граждан. Среди учеников, помимо Ломоносова, были такие деятели отечественной культуры, как Ф. П. Поликарпов-Орлов, Кантемир, П. В. Постников, Л. Ф. Магницкий, С. П. Крашенинников, С. Г. Зыбелин, Н. Н. Бантыш-Ка-менский, Поповский, В. С. Петров, В. Г. Рубан, В. И. Баженов и др. Рукописные академические курсы сохранились до нашего времени, но на рус. язык они пока не переведены.

Лит.: Смирнов С. К. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855; Знаменский П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. Казань, 1881; Лаппо-Данилевский А. С. История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII веков. М., 1990; Шкуринов П. С. Философия России XVIII века. М., 1992. С. 52–65.

П. В. Калитин, А. В. Панибратцев

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО – направление рус. общественной мысли, противостоявшее западничеству. Его приверженцы делали упор на самобытном развитии России, ее религиозно-историческом и культурно-национальном своеобразии и стремились доказать, что славянский мир призван обновить Европу своими экономическими, бытовыми, нравственными и религиозными началами. Западники же стояли на т. зр. единства человечества и закономерностей его исторического развития и полагали неизбежным для России пройти теми же историческими путями, что и ушедшие вперед западноевропейские народы. В основе социально-политических расхождений этих двух интеллектуальных направлений лежали глубокие философские разногласия. Флоровский писал, что "славянофильство" и "западничество" – имена очень неточные, только подающие повод к недоразумениям и ложным толкованиям. Во всяком случае, это не только и даже не столько две историко-политические идеологии, сколько два целостных и несводимых мировоззрения" (Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 249). С. - глубоко религиозное учение, рассматривающее церковь и веру как фундамент, основу всех исторических и общественных реалий. Со своей стороны представители западничества не отличались религиозностью, в философских и историософских построениях придерживались идей секуляризма. С. как мировоззрение сложилось в результате философских дискуссий с западничеством в среде рус. дворянства в 30-40-х гг. XIX в. Самарин писал, что оба кружка – западников и славянофилов – ежедневно сходились и составляли как бы одно об-во. Споры велись вокруг осн. проблемы: правит ли миром свободно творящая воля или же закон необходимости. Обсуждались также вопросы о том, в чем заключается разница между рус. и западноевропейским Просвещением – в одной лишь степени развития или в самом характере просветительных начал, а потому предстоит ли России заимствовать эти начала у Запада или же искать их в православно-рус. духовном быте. Важной темой споров, отмечает Самарин, был и вопрос об отношении православной церкви к латинству и протестантству: есть ли православие лишь первобытная среда, призванная стать почвой для более высоких форм религиозного миросозерцания, или же оно есть неповрежденная полнота откровения, к-рая в зап. мире под влиянием латино-германских представлений пришла к раздвоению на противоположные полюсы. Сторонники С. сходились в том, что России предстоит миссия заложить основы нового общеевропейского просвещения, опирающиеся на подлинно христианские начала, сохранившиеся в лоне православия. Только православию, по их мнению, присуща свободная стихия духа, устремленность к творчеству, оно лишено той покорности необходимости, к-рая свойственна западноевропейскому об-ву с его рационализмом и господством материальных интересов над духовными, что привело в конечном итоге к разобщенности, индивидуализму, разорванности духа на составляющие его элементы. Свое обоснование и развитие философские идеи С. получили гл. обр. в работах Киреевского "О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России" (1852), "О необходимости и возможности новых начал для философии" (1856) и А. С. Хомякова "По поводу Гумбольта" (1849), "По поводу статьи Киреевского "О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России" (1852), \ "Записки о всемирной истории", "Письма о современной философии" (1856) и др. Взглядам осн. представителей славянофильской философии – Киреевского, Хомякова, К. С. Аксакова, Самарина – свойственны по меньшей мере 3 общие черты. Во-первых, это – учение о цельности духа. Органическое единство не только пронизывает церковь, об-во и человека, но и является непременным условием познания, воспитания и практической деятельности людей. С. отрицало возможность постижения истины через отдельные познавательные способности человека, будь то чувства, разум или вера. Только дух в его живой цельности способен

вместить истину во всей ее \ полноте, лишь соединение всех познавательных, эстетических, эмоциональных, нравственных и религиозных способностей при обязательном участии воли и любви открывает возможность познать мир таким, каков он есть, в его живом развитии, а не в виде абстрактных понятий или чувственных восприятий. Причем подлинное знание доступно не отдельному человеку, а лишь такой совокупности людей, к-рая объединена единой любовью, т. е. соборному сознанию. Начало соборности в философии С. выступает как общий метафизический принцип бытия, хотя; соборность характеризует в первую очередь церковный коллектив. Понятие соборности обретает в С. широкое значение, сама церковь понимается как некий аналог соборного об-ва. Соборность — это множество, объединенное силой любви в свободное и органическое единство. Только в соборном единении личность обретает свою подлинную духовную самостоятельность. Соборность противоположна индивидуализму, разобщенности и отрицает подчинение к.-л. авторитету, включая и авторитет церковных иерархов, ибо ее неотъемлемым признаком является свобода личности, ее добровольное и свободное вхождение в церковь. Поскольку истина дается только: соборному сознанию, то и истинная вера, по мнению славянофилов, сохраняется лишь в народном соборном сознании. Во-вторых, для славянофилов характерно противопоставление внутренней свободы внешней необходимости. Все они подчеркивали примат свободы, исходящей из внутренних убеждений человека, и отмечали негативную роль внешних ограничений человеческой деятельности, пагубность подчинения человека господству внешних обстоятельств. С. стремилось вывести человека из-под господства внешних сил, навязанных извне принципов поведения, оно ратовало за такое поведение, к-рое бы целиком определялось внутренними, исходящими от сердца мотивами, духовными, а не материальными интересами, поскольку истинная воспитанность и поведение не подчиняются внешней необходимости и не оправдываются ею. Человек должен руководствоваться своей совестью, а не рационалистическим определением выгоды. Справедливо подчеркивая необходимость совестливого начала, славянофилы вместе с тем недооценивали необходимость правового регулирования поведения людей. В слабости внешних правовых форм и даже в полном отсутствии внешнего правопорядка в рус. общественной жизни они усматривали положительную, а не отрицательную сторону. В то же время порочность западноевропейских порядков они видели в том, что зап. об-во пошло путем "внешней правды, путем государства". Третьей характерной чертой славянофильского миропонимания была его религиозность. Славянофилы полагали, что в конечном счете вера определяет и движение истории, и быт, и мораль, и мышление. Поэтому идея истинной веры и истинной церкви лежала в основе всех их философских построений. Герцен, очень высоко ценивший ум и философскую эрудицию Киреевского, с горечью отмечал, что "между ним <т. е. Киреевским> и нами была церковная стена" (Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М, 1956. Т. 9. С. 159). Славянофилы были убеждены, что только христианское мировоззрение и православная церковь способны вывести человечество на путь спасения, что все беды и все зло в человеческом об-ве происходят от того, что человечество отошло от истинной веры и не построило истинной церкви. Однако они не отождествляли историческую церковь, т. е. реально существующую рус. православную церковь, с той православной церковью, к-рая способна стать единой церковью всех верующих. Христианские мотивы в творчестве славянофилов оказали большое влияние на развитие рус. религиозно-философской мысли. Мн. рус. историки философии нач. XX в. рассматривают С. как начало развития самобытной и оригинальной рус. философии, выдвинувшей ряд новых, оригинальных идей, к-рые в европейской философии до славянофилов не разрабатывались, а если и разрабатывались, то не с такой полнотой и обстоятельностью. Славянофилы не отрицали достижений западноевропейской культуры, высоко ценили внешнюю обустроенность зап. жизни, с глубоким уважением относились к западноевропейской науке. Но их активное неприятие вызывало господство индивидуализма, разъединенность, раздробленность, обособленность духовного мира людей, подчинение духовной жизни внешним обстоятельствам, господство материальных интересов над духовными. Все это, считали они, явилось следствием рационализма, к-рый стал преобладающим в зап. мышлении из-за отхода зап. христианства, т. е. католичества (латинства, как писал Киреевский), от подлинной христианской религии. Из-за того, что римская иерархия ввела в веру новые догматы, рассуждал Киреевский, "произошло то первое раздвоение в самом основном начале западного вероучения, из которого развилась сперва схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, философия вне веры. Первые рационалисты были схоластики; их потомство называется гегельянцами" (Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 296). В философии Гегеля славянофилы видели вершину развития зап. рационализма, с к-рой стали особенно явно видны как достижения последнего, так и его

неизлечимые пороки. Главный среди них – разрушение цельности человеческого духа, абсолютизация логического мышления, к-рое, по их мнению, отделялось в рационализме от др. познавательных способностей и противопоставлялось им. Философские идеи С. в 60-е гг. получили свое развитие в идеологии почвенничества, главными представителями к-рого были Достоевский, Григорьев, Страхов, а в 70-80-е гг. – в работах Данилевского и отчасти К. Н. Леонтьева.

Соч.: Аксаков К. С. Аксаков И. С. Литературная критика. М., 1982; Киреевский И. В. Избр. статьи. М., 1984; Он же. Критика и эстетика. М., 1979; Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. М., 1994.

Лит.: Миллер О. Ф. Основы учения первоначальных славянофилов//Русская мысль. 1880.№ 1,3; Ранние славянофилы… М., 1910; Киреев А. А. Краткое изложение славянофильского учения. Спб., 1896; Литературные взгляды и творчество славянофилов, 1830–1850 гг. М., 1978; Дудзинская Е. А. Славянофилы в общественной борьбе. М., 1983; КошелевВ. А. Эстетические и литературные воззрения русских славянофилов (1840-1850-е годы). Л., 1984; Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Ва-лицкого. Вып. 1. М., 1991; Вып. 2. М., 1992; Славянофильство и современность. Сб. ст. Спб., 1994; Цимбаев И. И. Славянофильство (Из истории русской общественно-политической мысли XIX века). М., 1986; Riasanovsky N. Russia and the West in the Teaching and the Slavophiles. Cambridge (Mass.), 1952; WalickiA. The Slavophile Controversy: history of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought. Oxford, 1975; Berlin I. Russian Thought and the Slavophile Controversy // The Slavonic and East European Review, 1981. Vol. 59, N 4; ChristoffP. K. An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study in Ideas. Vol. 2.1. V. Kireevskij. The Hague; P., 1972.

А. Т. Павлов

"СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ" – самый совершенный в художественном отношении памятник древнерус. литературы (создан 1185/1187, возможно, в 90-х гг. XII в.). По своему идейно-мировоззренческому содержанию он отражает синкретический характер отечественной культуры на начальной стадии ее христианизации, выявляет значение исторических событий того времени и представляет собой историософское по своему содержанию размышление о судьбах Руси. Оригинал памятника, входивший в рукописный сб. XVI–XVII вв. из собрания А. И. Мусина-Пушкина, погиб в пожаре Москвы 1812 г. Сохранилась только копия текста, сделанного в XVIII в. для Ека-терины II, и издание списка сгоревшей рукописи, осуществленное в 1800 г. Отсутствие оригинала и черты яркой неповторимости произв. послужили причиной сомнения в его подлинности, ибо вдохновляли скептиков на отнесение его на более позднее время. Однако многочисленными исследованиями доказана беспочвенность такого рода выводов, более того, выявлена зависимость от него ряда древнерус. произв. (псковского "Апостола" 1307 г., "Задонщины", "Сказания о Мамаевом побоище"). Памятник не укладывается в традиционные представления о древнерус. культуре, сформировавшиеся под влиянием официальной церкви. Из поля зрения духовной цензуры выпадал оригинальный глубоко национальный и независимый от внешних церковных воздействий пласт культуры. Много споров ведется о том, кого считать автором памятника. Чаще всего исследователями создается его обобщенный образ, при этом отмечается его близость и сочувствие герою "Слова", его приверженность к устному народному творчеству, высокая образованность и тесные связи со средой книжников-грамотников. Установление конкретного лица не имеет принципиального значения для оценки памятника, ибо автор давно уже поднялся над конкретными лицами и сословиями, выразив стремление измученного раздорами об-ва к прекращению феодальных усобиц. Автор "Слова" не идет по пути лишь поэтической вырисовки канвы совр. истории. Ему присущ широкий сравнительный охват времен и событий, из чего вырастает оценочный подход к действительности и умение проникаться глубинной сутью происходящего. В произв. можно выделить три уровня постижения действительности, каждому из к-рых соответствует особый способ познания: эмпирический, художественный и символический. Все эти три способа типичны для древнерус. культуры и характеризуют различные стороны познавательной деятельности средневекового человека. Довольно точное воспроизведение реальности природного мира и исторической обстановки – это как бы начальная стадия восприятия. За ней следует обобщение, выражающееся в образном, художественном, поэтическом осмыслении событий. Наконец, символический план обнаруживает за реалиями

действительности их вечный смысл и скрытые, объемлющие культурное наследие мн. веков пласты. Чисто внешне "Слово" посвящено неудачному походу князя Новгород-Северского Игоря Святославича на половцев в 1185 г. Но это событие наводит автора на размышления об истории страны в самом широком смысле и постижение существенных черт эпохи. Давно замечено, что мн. понятия и образы "Слова" никак не могут быть выведены и объяснены из христианского миропонимания. Автор свободно пользуется мифологическим арсеналом для выражения своих мыслей, и поэтому "Слово" донесло до нас отзвуки славянских мифов о богах. Сакральное отношение к природным силам сказалось и в создании ведущего образа всего произв. – образа Русской земли. Мир природы и человека предстает в нем гармонизированным, о чем свидетельствуют указания на близость и даже родство людей, природы и богов. Герои "Слова" напрямую вступают в контакт с природой, при этом материальные объекты, части мироздания оживляются, в чем даже со скидкой на поэтическую форму просматривается пантеистическая основа. Восприятие событийной последовательности строится в памятнике по типу трехступенчатого ряда, в к-ром конечный этап повторяет начальный. Этот метод восходит к идее вечного круговращения, сформировавшейся под влиянием наблюдений за природой. Постижение исторического бытия в "Слове" отмечено глубиной охвата времен, обозримость к-рых теряется в "веках трояних". Легендарная эпоха сменяется историческим временем, к-рое распадается на три в ценностном отношении неравных отрезка (время дедов, отцов и внуков) и объемлет собой исторически обозримую память поколений. Поскольку, с т. зр. автора, время должно вернуться на круги своя, можно надеяться на величие новых "трояних веков". В циклическом видении временно-событийной действительности заложен призыв к единению: как бы наводится мост от прошлого к идеалу будущего могущества Руси. Заложенные в "Слове" принципы циклического временного восприятия исторических событий нельзя назвать соответствующими христианству. Но налицо и отступление от исконной мифологической культуры, распространяющей циклизм лишь на природу. Природное здесь уже существенно разделено с социальным, хотя между ними сохраняется тесная взаимосвязь. Историческое мышление автора выявляется и через его отношение к Русской земле как центральному понятию всего произв. Конечно, было бы ошибкой считать, что привнесенное на Русь в 988 т. христианство никак не коснулось поэтики, образов, понятий и самого фактического материала памятника. В нем отражены реалии христианизировавшейся Руси (храмы Софии и Богородицы Пирогощи), наличествует значительный пласт фраз и речевых оборотов христианской литературы. В тексте также упоминается Бог и Божий суд. Все это свидетельствует о неоднородности памятника в мировоззренческом плане. Он отразил то переходное состояние древнерус. культуры, когда христианство в полном объеме еще не было освоено об-вом, когда распространявшееся усилиями греч. и немногочисленного рус. духовенства монотеистическое учение в массе народа не воспринималось как свое, не перекроило еще мировосприятия целиком. Миф в изначальной своей общественной функции отмирал, но из его обломков возник образец песенной, близкой к эпическому стилю поэзии. Все это обуславливает и различные оценки мировоззренческой ориентации произв. Одни исследователи придерживаются преимущественно христианского прочтения "Слова". Другие – сосредоточивают внимание на преобладающем влиянии язычества. Наиболее плодотворным в осмыслении памятника представляется такой подход, когда во главу угла ставится не столько противопоставление язычества христианству, сколько тесное переплетение обоих компонентов древнерус. культуры, свидетельствующее о существовании на Руси в то время самостоятельного, глубоко национального по своему характеру направления мыслительной деятельности, следы к-рого были вытеснены греко-христианским мировоззрением.

Соч.: Ироическая песнь о походе на половцев удельного князя Новагорода-Северскаго Игоря Святославича, писанная старинным русским языком в исходе XII столетия с переложением на употребляемое ныне наречие. М., 1800; Слово о полку Игореве / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950.

Лит.: Будовниц И. У. Идейное содержание "Слова о полку Игореве" //Изв. АН СССР. Сер. ист. и филос. 1950. Т. 7. № 2. С.

147-158; Лихачев Д. С. "Слово о полку Игореве" и культура его времени. Л., 1978; Дмитриев Л. А. Автор "Слова о полку Игореве" и анонимные авторы в древнерусской литературе // Русские писатели. Библиографический словарь. М., 1971. С. 11–18; Рыбаков Б. А. "Слово о полку Игореве" и его современники. М., 1971; Данелиа С. А. Мировоззрение автора поэмы "Слово о полку Игореве" // Данелиа С. А. Философские исследования. Тбилиси, 1977;

Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987; "Слово о полку Игореве" и древнерусская философская культура. М., 1989; Подлипчук Ю. В. "Слово о полку Игореве" / Научный пер. и коммент. М., 2004.

В. В. Мильков

СМЕНОВЕХОВСТВО – идейно-политическое и общественное движение, возникшее в нач. 1920-х гг. в среде рус. зарубежной либерально настроенной интеллигенции. Получило свое название от сб. "Смена вех", вышедшего в Праге в июле 1921 г., куда вошли статьи Ю. В. Ключникова, Устрялова, С. С. Лукьянова, А. В. Бобрщева-Пушкина, С. С. Чахотина и Ю. Н. Потехина. Идеи С. пропагандировали издававшийся в Париже с окт. 1921 по март 1922 г. журн. "Смена вех", берлинская газ. "Накануне", а внутри страны журн. "Новая Россия" (с авг. 1922 г. – "Россия"), среди авторов к-рого были И. Лежнев, С. Андрия-нов, В. Богораз-Тан, Н. Ашешев и др. Сменовеховцы ставили перед собой задачу в свете новых политических реалий, сложившихся в ходе Гражданской войны, пересмотреть позицию интеллигенции по отношению к послереволюционной России. Суть этого пересмотра состояла в отказе от вооруженной борьбы с новой властью, признании необходимости сотрудничества с нею во имя благополучия Отечества, примирения и гражданского согласия. При этом делался вывод о том, что диалектика истории выдвинула советскую власть с ее идеологией интернационализма на роль национального фактора совр. жизни рус. народа, на роль объединителя России. Радикальная перемена политических установок предполагала пересмотр общемировоззренческих ориентиров и личных убеждений. Она повлекла за собой отказ от такой базисной ценности либерализма, как приоритет идеалов гражданского об-ва, примат личности по отношению к об-ву, и привела к утверждению сильной государственности и национальной идеи. Ведущим стал тезис о "великой и единой России" в плане как пространственно-территориальном, так и в экономическом и социокультурном. В способности восстановить Россию в качестве могучего государственного образования – непременного условия ее дальнейшего социально-экономического и духовного развития – сменовеховцы видели объективную историческую миссию большевизма. Понятие "территория" приобрело у них, кроме обычного, географического или экономического, еще и философско-метафизический смысл. Они исходили из наличия некой мистической связи между территорией государства – главнейшим внешним фактором его мощи – и культурой, выражающей его внутреннюю силу. Лишь "физически" мощное государство способно обладать великой культурой: топографический национализм" дополнялся принципом "государственной лояльности", выдвижением на первый план идеи "государственного блага". Существенным компонентом сменовеховской философии истории являлось эволюционистское представление об общественном развитии. Социальная революция с этой т. зр. выпадала из органического эволюционного процесса, "искривляла" естественный ход истории. Приняв Октябрь 1917 г. как факт, идеологи С. верили в возможность постепенного социального развития при условии отказа народа, поддержавшего революцию, от немедленного осуществления прекрасных, но непосильных идеалов. По оценке участников движения, в истории России завершился длительный революционный период и открылся период мощного эволюционного прогресса. Новая экономическая политика была воспринята мн. сменовеховцами как пролетарский термидор, отход новой власти от первоначальных замыслов, "экономический Брест". При этом часть из них во главе с Устряловым считали нэп выражением эволюции советской власти к об-ву капиталистического типа, а др. часть, группировавшаяся вокруг газеты "Накануне", – стремлением сочетать принципы коммунизма с "требованиями жизни". Однако и программа Устрялова и его сторонников не была полностью реставраторской. Они характеризовали ее как национал-большевизм – использование большевизма в национальных целях, высказываясь вместе с тем за ликвидацию элементов коммунизма из жизни об-ва, сохранение сильной власти, опирающейся на выдвинутую революцией активную часть об-ва, за неприятие всех форм монархизма и парламентаризма как сугубо формального принципа. Важнейшим элементом их философско-исторических взглядов выступали русская идея, рус. мессианизм. Сменовеховцы левого крыла, связанные с газ. "Накануне", критиковали совр. капитализм и в качестве социального идеала выдвигали "государство трудовой демократии", где реальная власть принадлежит рабочим и трудящейся интеллигенции. Т. обр., С. было явлением неоднородным. Стремление реалистически оценивать историческую обстановку нередко сопровождалось у них абстрактно-теоретическими рассуждениями; решительная установка на признание революции и советской власти, призыв к сотрудничеству с ней в возрождении России уживались с расплывчатыми

конструкциями будущего общественного устройства. Позиция, занятая участниками движения, в тех условиях требовала личного мужества. Они подвергались резкой критике со стороны непримиримой части эмиграции. Под влиянием С. тысячи представителей интеллигенции возвращались на родину. Политика советской власти по отношению к сменовеховцам строилась на основе решений XII партийной конференции и указаний Ленина об использовании того ценного и полезного, что могли дать участники движения в хозяйственно-культурном строительстве, при неприятии всего противоречащего господствовавшей идеологии. Взгляды сменовеховцев освещались в печати, им разрешали читать лекции, устраивать диспуты и собрания интеллигенции внутри страны. Дважды (в Твери и Смоленске) переиздавался сб. "Смена вех", газ. "Накануне" распространялась без препятствий внутри страны. Ряд лидеров движения (Ключников, Потехин, Бобрищев-Пушкин) по возвращении на родину заняли ответственные государственные посты. К сер. 20-х гг., когда большая часть интеллигенции определила свои позиции, С. изжило себя. Судьба значительной части вернувшихся, в т. ч. и лидеров движения, оказалась трагичной. Развиваемые С. философско-социологические идеи являются составной частью рус. философской культуры послеоктябрьского периода и позволяют создать более объемное представление о переломном периоде отечественной истории.

Соч.: Смена вех: Сб. статей Ю. В. Ключникова, Н. В. Устрялова, С. С. Лукьянова, А. В. Бобрищева-Пушкина, С. С. Чахо-тина и Ю. Н. Потехина. Прага, 1921; Смена вех: Еженедельный журнал / Под ред. Ю. В. Ключникова. Париж, 1921–1922; Уст-рялов Н. В. В борьбе за Россию. Харбин, 1920; Он же. Под знаком революции. Харбин, 1925.

Л и т.: Мануйлов В. И. Две парадигмы: Опыт современного прочтения "Смены вех" // Полис. 1991. № 3. С 138–147.

В. П. Кошарный

СМЕРТЬ – феномен бытия; в философском аспекте – категория, кардинальным образом влияющая на определение смысла человеческого существования. Отличительной чертой рус. религиозной философии является трактовка С. как бытийной драмы, свидетельствующей об онтологических и антропологических деформациях сущего. Древнерус. мысль отличалась доминированием нравственной проблематики; понимание С. на Руси трансформировалось в проблему благой С. и праведной жизни. Мысли о нравственной значимости конечности человеческого существа можно встретить у Климента Смо-лятича, Кирилла Туровского, Серапиона Владимирского. В древнерус. культуре отсутствовал тот страх С, к-рый инициировал гиперрефлексию по поводу человеческой конечности, свойственной позднейшим эпохам. Достойная и правильная жизнь имела высшее аксиологическое значение. Это наглядно отражает Киево-Печерский патерик. Яркая картина нравственного понимания С. дана в "Чтении о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба". Такую С. можно назвать нравственной, ибо она демонстрирует подвиг смирения и отрешения от земного, выражение абсолютной преданности человека Богу. В "Диоптре" содержатся сюжеты, отражающие различные аспекты понимания С: "О краткости жизни человеческой", "Мир скоротечен", "О неизвестности смертного часа", "О необходимости размышления над смертью", "О бренности человеческого естества", "О познании Бога", "О познании самого себя". Здесь даны такие определения жизни и С: "Жизнь есть зеркало вогнутое, которое показывает лицо в превратном виде. Смерть же есть зеркало гладкое, ровное и неложное, которое представляет вещи такими, каковы они на самом деле, без примеси всякой несправедливости". Это, конечно, не апология С, но особый духовный взгляд на мир, в свете к-рого неистинная жизнь человека раскрывается т. обр., что даже С. кажется правдой. В православии представления о С, доминировавшие в XI–XVII вв., наиболее полно выражены в "Службе о усопших": "Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижду во гробех лежащую, по образу Бо-жию созданную нашу красоту, безобразну и безславну, не имущу вида". Церковная служба компенсирует философские вопрошания, переводя их в высокий апофатический ряд. Характерным является скорбное отношение к С. и усопшему, глубокое понимание бытийной трагедии, происшедшей с личностью. В "Повести о горе-злочастии" раскрыт духовный смысл несчастной судьбы человека. С. здесь выступает как некий предел зла, как безысходность и бесперспективность существования. Свидетельством пристального интереса к С. на Руси является факт большой популярности переводного текста "Прение живота со смертью". Здесь С. представлена как исконный главный враг человека, она "образ имеет страшен <…> иже кознодействует различно на разрушение человека". Поэтому С.

так "экипирована" против человека: "мечи, ножи, пилы, рожны, серпы, сечива, косы, бритвы, уды, теслы и иная многая незнаемая…". Все это устрашает встретившего ее человека, к-рый вступает с ней в прения, желая земным откупиться от неминуемого. В тексте важен также апофатический элемент относительно непредставимости С. Если в Зап. Европе с XII в. появляются тенденции дехристианизации и деморализации С, связанные с усилившимся признанием самоценности земной жизни, то на Руси нравственное восприятие жизни и переживание С. не утрачивают своего накала. Земная жизнь вплоть до XVIII в. воспринимается в христианском смысле, и С. не теряет своей духовной значимости для нравственной регуляции жизни. На Западе противодействие С, неприятие С. идут рука об руку с минимизацией телесных страданий. В России духовная ценность страданий была всегда велика; гедонизм не прививался вплоть до XIX в., а в массовом сознании он укоренился лишь в кон. XX в. XVIII век – нач. оригинальной философии С. в России. Работы архиепископа Евгения (Булгара), митрополита Московского Платона (Левшина) раскрывают антиномическое познание метафизических истин через опыт постоянного бытийного самоуглубления личности. XVIII – нач. XIX в. характеризуется интенсивной рефлексией над проблемой бессмертия души, с к-рой связывается вопрос о цели и назначении человеческой жизни. Сохраняются традиционные, ортодоксальные представления о жизни и С, к-рые являются доминирующими, но они смешиваются с представлениями, появившимися в результате зап. (схоластического) влияния. Пафос рационалистического, доказательного пути обоснования бессмертия души можно встретить в трактатах Теплова, Щербатова, Радищева, И. М. Кондорского, В. Т. Золотницкого, Д. С. Аничкова, М. В. Данилова, В. А. Левшина. Здесь проблема человеческой смертности трансформируется в проблему доказательства бытия души и ее бессмертия. Доказательства сводятся к выявлению таких атрибутов души, как ее невещественность, бесплотность, разумность, простота, неделимость, непричастность С. Главным является возможность постижения души как высшего разумного начала в человеке. На рационализм отечественных авторов в значительной мере повлияли взгляды античных (Демокрит, Платон, Аристотель) и западноевропейских мыслителей (Декарт, Лейбниц, Вольф, Руссо, Мендельсон, Шеллинг и др.). Большой популярностью пользовалась кн. М. Мендельсона "Федон, или О бессмертии души". На знаменитый трактат Радищева "О человеке, его смертности и бессмертии" большое влияние оказали виталистические представления Лейбница. Как и нем. философ, рус. мыслитель придерживается идеи

"сохранения энергии", непрерывности и неуничтожимости материального мира, что с достаточной полнотой выразилось в таком утверждении автора: "Природа, как то мы видели, ничего не уничтожает, и небытие или уничтожение есть напрасное слово и мысль пустая". Работа Щербатова "Размышления о смертном часе" содержит антиэвтаназийные взгляды, обоснованные нравственно. Автор помышляет о том, "как бы хорошо и без страху умереть". Его аргументация строится на утверждении необходимости нравственной жизни и на вере в благую волю Творца, правосудие и милосердие Создателя. Это традиционное представление для рус. сознания; еще в "Житии Феодосия Печерского" сказано, что "смерть – покой для праведника". Тем самым кардинально решается проблема страха С: он исчезает по мере нравственно прожитой жизни. Традиционный православный взгляд на проблему человеческой смертности нашел отражение в таких разноплановых (часто анонимных монастырских) изданиях, как "Смерть в отношении к бессмертию" (1877), "Смерть и воскресение человека" (1911), "Смерть пред алтарем Божиим" (1910), "Смерть и для детей не за горами" (1847), в к-рых рассматриваются как вопросы нравоучительного характера в форме духовного наставления о том, что необходимо заботиться о спасении души с самого раннего возраста, так и вопросы, связанные с происхождением слова "С", понятие и определение С, неестественность С, непостижимость С, ее аксиологическое значение. Соч. А. Орлова "Смерть купца, или Отеческое наставление сыну при конце жизни" (1830) выполнено в жанре "договора со смертью". Прагматичный купец находит причины, выпрашивая у С. отсрочку, так как его алиби жизни – практические дела. Соч. заканчивается нравоучительным финалом: купец умирает, не взяв с собой никакого имущества. В XIX – нач. XX в. проблема С. занимает большое место в отечественной культуре. Она находит разностороннее осмысление в текстах различных жанров: это и художественная проза, и поэзия, и духовно-академическая философия, и богословские труды, и "вольное" философствование. Среди авторов, глубоко рассматривавших проблему С, можно назвать таких мыслителей, как Чаадаев, К. П. Леонтьев, Федоров, В. С. Соловьев, Несмеюв, Шперк, А. А. Токарский, Астафьев, Бердяев, Шестов, Франк, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Трубецкой, Розанов, Карсавин, Эрн, С. А. Алексеев (Аскольдов), Булгаков, Вышеславцев, Флоренский, Мережковский,

Флоровский, И. А. Ильин, В. Н. Ильин, Г. Э. Ланц, А. А. Мейер, Горский, Сетницкий, Свенцицкий, Волжский (А. С. Глинка), М. М. Бахтин и др. Метафизика С. расширяет бого-словско-философский контекст и вступает в сферу художественного творчества (Гоголь, Пушкин, Баратынский, Кольцов, Достоевский, Тютчев, Фет, Никитин, Толстой, Блок, Пастернак, М. Цветаева, Мандельштам, Платонов и др). Создается отечественный контекст самобытной рефлексии на эту тему: С. как утрата нравственного сознания (Чаадаев); представления о С. как о нравственном беззаконии (В. С. Соловьев); философия общего дела (Федоров); метафизика пола (Розанов); нравственный антиномизм С. (Бердяев); софиология С. (Булгаков); аритмологическая трагедийность мироздания (Флоренский, Франк); недолжность хищнического миропорядка (Е. Н. Трубецкой); абсолютная ценность бессмертия души (С. Н. Трубецкой); непостижимость С. и трагедия жизни (Шестов) и т. д. Стремление выяснить природу С. (ее происхождение, бытийный характер и смысл) с целью ее преодоления ведет к развитию метафизики всеединства, к-рая является не столько логической конструкцией, сколько нравственным заданием для личности по воссозданию распадающегося сущего. Особой силы идея неприятия С. как высшего зла достигает в учении Федорова. Нравственный абсолютизм учения в том, что преодоление С. и воскрешение умерших должны затронуть всех без исключения людей. Это и составляет реальную нравственно-онтологическую основу "общего дела", к-рое является соборной, социальной и космологической реализацией высшего смысла земного бытия человека. Этическая заостренность рус. религиозной мысли на проблемах зла порождена восприятием С. как космической, вселенской неправды, приносящей человеку страдания и лишающей жизнь высшего смысла. Часто эти вопросы ставились и решались в художественной форме (напр., в альманахе "Смерть", вышедшем в 1910 г. в Петербурге). Поэзия представлена в нем такими именами: Вяч. Иванов, С. Городецкий, В. Гофман,

А. Рославлев, Д. Цензор, А. Боанэ, В. Ленский, В. Жирмунский, В. Гиппиус. Общая тональность раздела "Лирика" — возвышенно-торжественный гимн С, "благословение" С, декадентствующая апология эстетизированно-го страха и ужаса. В разделе "Рассказы и поэмы" свои художественные творения, посвященные С, представили

В. Муйжель, Чулков, П. Кожевников, Н. Олигер, В. Козлов,

С. Городецкий, Н. Архипов, А. Каменский, П. Потемкин. Попыткой осмыслить скорбную тайну С. отличается повесть В. Ленского "Мария". Философский раздел "Альманаха" представлен именем Розанова, к-рому принадлежит ст. "Смерть… и что за нею". Существенным для рус. философии является различение понятий "танатология" и "сотериология". Танатология — наука о С, преимущественно затрагивающая эмпирические аспекты С: биологические (иммортология, геронтология), медико-психологические (эвтаназия), историко-культурологичес-кие. Соответственно танатологическая проблематика сводится к следующим компонентам: стиль поведения, связанный со С. и трауром; эвтаназия, трансплантология, геронтология, биоиммортология, биоэтика. Г. В. Шор в кн. "О смерти человека. Введение в танатологию" (1925) определил задачи танатологии как отдаление момента С. и удлинение жизни. Тем самым танатологическим инструментарием в принципе не улавливается то, что может быть названо метафизикой С, имеющей дело с "чистым" феноменом С, вне его медико-биологических интерпретаций. Сотериология — прежде всего метафизика С, затрагивающая онтологические аспекты антропологии и духовно-нравственную проблематику ("Поэма о смерти" Карсавина и "Софиология смерти" Булгакова). Особую значимость в этом отношении имеют философско-бого-словские труды Флоровского: "Тварь и тварность", "О смерти крестной", "Воскресение жизни", "О воскрешении мертвых". В них содержатся мысли, предваряющие фундаментальные идеи М. Хайдеггера и В. Янкелевича. Почему С. — "вершина этой жизни" и одновременно "космическая катастрофа", в чем "загадочность и таинственность" С, каковы корни страха С, почему "умирает только человек", в чем различие вечности и бесконечности, в чем действительный трагизм С. - эти и др. вопросы формируют полноценную эвристическую базу для совр. исследований феномена С. "Физическая смерть человека — не отдельное "природное явление", а скорее зловещее клеймо изначальной трагедии", — заявлял Флоровский. "В современной психологии, — писал он, как бы предсказывая нынешнюю ситуацию, — точно замалчивается катастрофа смерти. Смерть в этих схемах теряет свою метафизическую значительность и властность". Показательным для отечественной традиции является иммортологический опыт советской философии и биологии. Задача ставилась конкретно и радикально: выяснить возможности устранения фатальности С. для достижения реального личного бессмертия. В

философской литературе советского периода сложились два противоположных подхода к проблеме С. В рамках первого мировоззрения идея бессмертия индивида оценивалась как вредная и опасная утопия, к-рой может противостоять лишь безальтернативная идея "социального бессмертия". Второй подход можно назвать сциентистским оптимизмом. Он основывается на секу-лярном прочтении федоровских идей воскрешения. Здесь вера в науку огромна, с ней связывается реализация фундаментальных гуманистических проектов. Глубокие размышления о смысле жизни и С. можно встретить у А. Н. Чанышева, Г. С. Батищева, В. Н. Шердакова, В. П. Фетисова и др. Постмодернистская эксплуатация темы С, ее вне-моральная эстетизация, приобретает некрофилические формы и соответствующие некропрактики, что имеет деструктивный эффект и в итоге профанирует ее нравственный смысл. С. нередко описывается также в оккультной парадигме. Многообразие трактовок "высшей реальности" напрямую зависит от "мистического произвола" автора. Этико-философский подход, характерный для мн. рус. мыслителей, фиксирует нравственно негативную сущность С. для человека любой эпохи и культуры и предлагает способы различного ее преодоления (и нравственного, и культурного, и физического). С этой т. зр. подлинное человеческое существование возможно лишь на путях действительного преодоления С, а не только ее страха. В этом пафос Достоевского — борьба с кажимостью, призрачностью, неподлинностью жизни.

Л и т.: Артемьева Т. В. История метафизики в России XVIII века. Спб., 1996. ВишевИ. В. Проблема личного бессмертия. Новосибирск, 1990; Давыдов Ю. Н. Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии. М., 1989;Де-мичев А. В. Дискурсы смерти. Введение в философскую танатологию. Спб., \991, Исупов К. Г. Русская философская танатология // Вопросы философии. 1994. № 3,Пугачев О. С. Этический контекст проблемы бессмертия в русской религиозной философии (конец XIX- начало XX в.). 1998; Сабиров В. Ш. Русская идея спасения. (Жизнь и смерть в русской философии). Спб., 1995; Семенова С. Г. Философ будущего века: Николай Федоров. М., 2004; Трубников Н. Н. Проблема смерти, времени и цели человеческой жизни (через смерть и время к вечности) // Философские науки. 1990. № 2; Фетисов В. П. Философия морали. Воронеж, 1995; Хоружий С. С. О старом и новом. Спб., 2000.

В. В. Варат

СМИРНОВ Владимир Александрович (2.03.1931, Москва -12.02.1996, Москва) — логик и философ, д-р философских наук, проф. Окончил философский ф-т МГУ (1954) и аспирантуру того же ф-та по кафедре логики (1957). С 1961 г. — в Ин-те философии АН СССР (РАН), с 1988 г. — руководитель логического центра этого ин-та, а с 1992 г. — зав. отд. эпистемологии, логики и философии науки и техники. В 1991 г. организовал Общественный ин-т логики, когнитологии и развития личности, директором к-рого являлся до конца жизни. Докторскую диссертацию защитил в 1973 г. по кн. "Формальный вывод и логические исчисления" (1972). Основатель ежегодника "Логические исследования" и его главный редактор. С. был получен ряд значительных результатов в различных областях логики. Разработаны системы секвенциального и натурального вывода с е-терминами, оказавшимися удобным аппаратом для алгоритмизации процедур поиска доказательства теорем. Эти исследования привели его к работам в области создания компьютерных систем поддержки поиска доказательств. Построен целый спектр временных, модально-временных, релевантных и паранепротиворечивых логик. Особо следует отметить пионерские работы С. в исследовании логик без правил сокращения и в области двухмерных и многомерных логик. В последнем случае рассматриваются атомные предложения различных типов. Он впервые поставил и начал исследовать проблему классификации логических исчислений, и в частности классификации импликативных логик. С. привлек внимание к работам Н. А. Васильева и осуществил логическую реконструкцию его идей. Им был получен ряд важных результатов в области силлогистики. В области философии и методологии науки С. уделял большое внимание анализу научных теорий: способам их построения (в частности, генетическому методу), исследованию их логической структуры, отношениям между ними, способам введения терминов в состав теорий и т. д. На основе результатов, полученных им в теории определимости, он ввел в научный оборот несколько новых понятий об отношениях между теориями (дефинициальная погружаемость, дефинициальная эквивалентность, рекурсивная переводимость и др.), позволивших сравнивать теории с разной категориальной структурой.

С о ч.: Генетический метод построения научных теорий // Философские

проблемы современной формальной логики. М., 1962; Формальный вывод и логические исчисления. М., 1972; Логические методы анализа научного знания. М., 1987; Доказательство и его поиск (монография) // Логика и компьютер. М, 1996. Вып. 3 (в соавт.); Уровни знания и этапы процесса познания // Проблемы логики научного познания. М., 1964; Логические идеи Н. А. Васильева // Труды по истории логики в России. М., 1962; Теория логического вывода. М., 1999 (имеется полная библиография работ В. А. Смирнова).

Л и т.: Анисов А. М. Концепция научной философии В. А. Смирнова // Философия науки. М., 1996. Вып. 2; Бочаров В. А. Вклад В. А. Смирнова в развитие философской логики // Логическое кантоведение-4. Калининград, 1984; Карпенко А. С. Некоторые логические идеи В. А. Смирнова // Вопросы философии. 1997. № 2; Михайлов Ф. Т. Почти полвека длился спор // Там же; Финн В. К. Владимир Смирнов: вехи творческой биографии // Там же; Результаты В. А. Смирнова в области современной формальной логики // Логические исследования. М., 1997. Вып. 4; Karpenko A. S. Note on the Smirnov's scientific activity: work and life (1931–1996) // Bulletin of Section of Logic. 1998. V. 27. № 1-27; Philosophical logic and Logical philosophy. Essays in Honour of Vladimir A. Smirnov. Dordrect, 1996.

А. С. Карпенко

СМИРНОВ Георгий Лукич (14.11.1922, хутор Антонов Октябрьского р-на Волгоградской обл. – 29.11.1999, Москва) – специалист в области политологии и социальных прблем. Окончил исторический ф-т Сталинградского педагогического ин-та (1952). Д-р философских наук, проф., академик АН СССР (с 1987). С 1948 г. – на партийной и преподавательской работе. 1962–1965 гг. – редактор отдела, член редколлегии журн. "Коммунист", в 1969 – 1983 гт. – зам., первый зам. зав. отделом пропаганды ЦК КПСС, в 1983–1985 гг. – директор Ин-та философии АН СССР, в 1985 – 1987 гг. – помощник генерального секретаря ЦК КПСС, в 1987–1991 гг. – директор Ин-та марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. С 1992 г. – главный научный сотрудник Ин-та философии РАН. Осн. научные интересы – в области исторического материализма, теории социализма, истории социалистической мысли. Исследуя природу личности, С. пришел к выводу о том, что в СССР сформировался советский человек как социалистический тип личности, дал характеристику его осн. черт. По мнению С, исторический тип личности – не манифестация или конструкция неких идеальных социально-этических норм, а продукт реального положения людей в системе общественных отношений, поэтому и изучать его следует эмпирически, исходя из этих отношений. Анализируя роль субъективного фактора в развитии об-ва, С. высказал мысль о том, что его прогресс определяется не столько уровнем познания общих законов социального развития, сколько пониманием специфики общественных отношений на конкретном этапе. Перестройку С. связывал с восстановлением в идеологии и во всех сферах жизни приоритета человека, гуманистических ценностей. Выступал за многофакторный подход к изучению массовых форм общественного сознания.

С о ч.: Демократия, свобода и ответственность личности. М., 1968; Советский человек. Формирование социалистического типа личности. М., 1971 (3-е изд. – 1981); Революционная сущность перестройки. М., 1987; Исторический опыт Октября и перестройка // Страницы истории КПСС: факты, проблемы, уроки. М., 1988; Общечеловеческий интерес и интересы классов // Страницы истории советского общества. М., 1989; Ленинское видение социализма. М., 1990.

Ю. Н. Солодухин

СМИРНОВА Зинаида Васильевна (24.10.1913, Фергана) – специалист по истории рус. философии и эстетики, д-р философских наук. Окончила философский ф-т МИФЛИ (1938). С 1944 г. – старший научный сотрудник Ин-та философии АН СССР (РАН). Докторская диссертация – "Социальная философия А. И. Герцена" (1971). Принимала участие в философской дискуссии по книге Александрова "История западноевропейской философии" (1947). Член редколлегии коллективных изданий "Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР" (в 2 т. 1955–1956); "История философии в СССР" (в 5 т. 1968–1988), "Гегель и философия в России" (1974), 30-томного Собр. соч. А. И. Герцена (1955–1965). С. - ведущий специалист по философии Герцена и рус. революционно-демократической эстетике. Трактует характерные особенности рус. философии XIX в. как обусловленные в значительной степени экономической и общественно-политической ситуацией в России, противоречиями между "образованным обществом" и народной массой,

исследует связь рус. философской мысли с западноевропейской. С. подчеркивает необходимость учета индивидуального своеобразия философских взглядов отечественных мыслителей, не связанных институционально с определенными школами.

С о ч.: Речь на философской дискуссии по книге Г. Ф. Александрова "История западноевропейской философии // Вопросы философии. 1947. № 1; Вопросы художественного творчества в эстетике русских революционных демократов. М., 1958; Очерки истории эстетических учений (в соавт.). М., 1963; Социальная философия А. И. Герцена. М., 1973; Герцен и Германия // Литературное наследство. Т. 96. М., 1985.

П. В. Алексеев

СНЕГИРЁВ Вениамин Алексеевич (1841-16 (28).02.1889) – философ, психолог, логик, представитель духовно-академической философии. Окончил Казанскую духовную академию (1868), где затем работал преподавателем на кафедре логики и психологии. Экстраординарный проф. (1872) той же академии; преподавал также в Казанском ун-те. Редактор издания психологических соч. Аристотеля (1885). Круг научных интересов С. включал в себя разработку проблем бессознательного, критику спиритуализма, изучение методологических аспектов психологии и метафизики. Философские идеи С. развивались в русле т. наз. психологического идеализма, именно с его творческой и преподавательской деятельности берет свое начало тенденция христианского антропологизма в Каз. ДА, продолженная впоследствии его учеником Несмеловым. Исследуя природу человеческого знания, С. находит истоки его как в природных способностях человека (наличие у личности самосознания и природной склонности к "любознательности"), так и в самом процессе социального развития человека, в "кооперации личностей". При этом важную роль в процессе становления и развития человеческого знания играет философия, к-рая избирает своим предметом сверхчувственное бытие. Философия у С. подразделяется на первую и высшую философию, "созерцающую умом бытие", – это есть метафизика, и философию "второго порядка", исследующую общие эмпирические основания бытия. В зависимости от этих оснований выделяются такие отрасли "вторичного" философского знания, как философия природы, философия духа, философия морали, философия истории, философия права. Единственной философией "в собственном смысле этого слова" является метафизика как "наука о последних основах, началах всего сущего и познаваемого человеком". В своих лекциях по метафизике С. критиковал системы философии Х. Вольфа и И. Г. Винклера, утверждая, что сведения о философском знании и его структуре, содержащиеся в них, представляют собой чистую схоластику, нечто догматическое и неадекватное совр. состоянию человеческого знания: в этих системах нет речи об основах и составе человеческого знания вообще, основами знания называются всеобщие понятия, или категории, сохраняется формальный метод исследования, к-рый состоит в выводе частного из общего. Из всего этого делается вывод о необходимости возрождения метафизики, т. е. философии как науки об основаниях всего сущего. Это возрождение видится С. в гармоничном соединении философии с православными истинами и со всей совокупностью знаний, изменившихся во 2-й пол. XIX в. по своему объему, содержанию и качеству. Психологические и антропологические воззрения С. базируются на представлении о человеке как единой телесно-душевно-духовной субстанции. Истоки этого понимания сущности человеческой природы лежат в его концепции самосознания личности. С. убежден, что в основе практически всех познавательных процессов человека лежит его самосознание. Именно человек, его сложная и неоднозначная личность, его познавательные способности должны наряду с высшей, сверхчувственной субстанцией стать предметом новой философии. Научные интересы С. касались также логики и истории античной логики и психологии. Особо С. интересовался механизмами образования понятий, выступая против положения об их врожденности. Логика и психология, хотя и являются самостоятельными науками, тесно связаны с метафизикой, поскольку не могут определить, что такое мир независимо от наших представлений. Философско-психологические исследования С. положили начало "религиозной антропологии в пределах только сознания".

С о ч.: Спиритизм как философско-религиозная доктрина. Казань, 1871; Вера в сны и сновидения. Казань, 1874; Психология и логика как философские науки // Православный собеседник. 1876. II; Науки о человеке // Православный собеседник. 1876. Ill; Метафизика и философия // Вера и разум. 1890. Т. 2, ч. 1; 1892. Т. 2. ч. 1; О природе человеческого знания и об отношении его к

объективному // Там же. 1890. Т. 2. ч. 1.; Самосознание и личность // Там же. 1891. Т. 2. ч. 1; Логика. Систематический курс чтения по логике. Харьков, 1901.

Лит.: Бердников И. Краткий очерк учебной и ученой деятельности Казанской духовной академии за 50 лет ее существования. Казань, 1892; Знаменский П. Казанская духовная академия за дореформенный период. Казань, 1891–1992. Вып. 1–3.

И. В. Цвык

СОБОРНОСТЬ – специфическое понятие рус. философии, выработанное А. С. Хомяковым. Этимологически оно связано со словом "собор", имеющим два осн. значения: 1) собрание выборных или должностных лиц, созванное для решения к.-л. вопросов, 2) храм, служащий для совершения богослужения духовенством нескольких церквей. По Хомякову, церковный Собор выражает идею "единства во множестве" (Поли. собр. соч. М., 1900. Т. 2, С. 312). В этом смысле, считал он, православная церковь, органично сочетая два принципа – свободу и единство, противоположна католической авторитарной церкви, где есть единство без свободы, и протестантской церкви, где существует свобода без единства. Только в православии принцип С. хотя и не во всей своей полноте, но существует и осознан как высшая божественная основа церковной жизни. После Хомякова идея С. стала осн. идеей всего славянофильства (хотя далеко не все славянофилы употребляли само это слово). Киреевский, считая, что "развитие самобытного православного мышления… должно быть общим делом всех людей верующих и мыслящих" (Соч. М., 1911. Т. 1.С. 270), по мнению Зеньковского, "подходит совсем близко к… учению о соборности" Хомякова (История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 2. С. 18). Некую "социологизацию" данного понятия мы находим уже у К. С. Аксакова, фактически отождествляющего С. и общину, где, по его мнению, "личность свободна, как в хоре". Резко противопоставив социальную сферу жизни государственной, он пришел к отрицанию необходимости развития в России зап. "законности" как свидетельствующей о "недостатке правды". Отождествление С. с общиной было определенным шагом назад по сравнению с Хомяковым, к-рый С. все же понимал не как данность, а как заданность. Дальнейшее развитие идея С. получила у В. С. Соловьева, хотя он отказался от самого этого термина, желая тем самым отмежеваться от славянофильства (гл. обр. от его "эпигонов"). Она трансформировалась у него в идею всеединства, к-рую он определяет следующим образом: "Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не на 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, пустотою; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них кгкполнота бытия" (Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 552). Термин "С." в рус. философии возродил последователь Соловьева С. Н. Трубецкой, к-рый в своем учении о "соборной природе сознания" (в цикле статей "О природе человеческого познания") развивает и углубляет идеи Хомякова и Киреевского с учетом "философии всеединства" Соловьева. Идеал С. у Трубецкого означает совпадение религиозного, нравственного и социального начал и противостоит как индивидуализму, так и социалистическому коллективизму. В эпоху "между двух революций" определенный "возврат к славянофилам" наметился у символистов, гл. обр. у В. И. Иванова, к-рый, исходя из "предчувствия" "новой органической эпохи", создал свою театрально-эстетическую утопию, должную увенчаться созданием "обновленного соборного духа" (Борозды и межи. М., 1916. С. 275). В своей утопии он опирался не только на идеи славянофилов о С. с учетом сказанного по этому поводу Соловьевым, Трубецким и Достоевский, но и на учение Ф. Ницше о диалектике двух начал – аполлонийского и дионисийско-го, в к-рой последнее означало коллективизм, слияние всех воедино (или в терминологии Иванова С). В эмиграции понятие С. активно разрабатывал Франк, понимавший под нею "внутреннее органическое единство", лежащее в основе всякого человеческого общения, всякого единства людей. Первичной и осн. формой Франк считал единство брачно-семейное, затем – религиозную жизнь и, наконец, общность "судьбы и жизни всякого объединенного множества людей" (Духовные основы общества. М., 1992. С. 58–59). Строгое церковно-богословское значение термину "С." вернули Булгаков и Флоренский. По Булгакову, С. (или "кафоличность") есть душа православия и означает вселенскость, единую жизнь в единой истине (см.: Православие. М., 1991. С. 145–150). Флоренский отчасти возвращается к С. в понимании Хомякова. "Кафолический", или соборный, по его мнению, есть всеединый. "Но при действительной кафоличности формы Церкви содержание ее

кафолично не в действительности, а только в возможности. В действительности же для вещества Церкви – верующих – кафоличность есть такая же задача, как и единство и нравственное совершенство" (Понятие Церкви в Св. Писании // Богословские труды. М., 1974. Сб. 12. С. 129). В рус. философии наиболее удачным и приемлемым эквивалентом (а в каком-то смысле и альтернативой) понятия С. является понятие солидарности, разработанное гл. обр. Левицким, опирающимся, в свою очередь, на идеи Н. О. Лосского и Франка. Понятие солидарности (или, более строго, солидаризма) позволяет несколько смягчить абсолютизм и категоричность понятия С. и построить иерархию солидарности (или С.) от внутрисемейной до общечеловеческой.

Лит.: Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Париж, 1989. Т. 1. С. 226, 238, 243; Т. 2. С. 335, 403.

В. В. Сапов

СОЛИДАРНОСТЬ (фр. solidarite) – общность интересов, единое понимание осн. принципов мировоззрения, совместная ответственность. Это понятие приобрело в рус. философии особую значимость в связи с распространением в России идей социализма. Оно встречается уже у Герцена и петрашевцев, но одной из центральных категорий социальной философии оно стало у идеологов народничества с кон. 60-х гг. XIX в. В воззрениях Лаврова, М. А. Бакунина, Л. И. Мечникова, Кропоткина, Михайловского и др. деятелей народнического движения С. рассматривается как важнейший фактор развития человеческого об-ва, возрастание к-рого ведет к прогрессу и всеобщему благоденствию, а утрата – к взаимной борьбе за существование, нищете и эксплуатации. Бакунин, напр., понимая С. как согласование всех материальных и общественных интересов каждого с человеческими обязанностями каждого, рассматривает ее в теснейшей связи со свободой и характеризует последнюю как развитие и "очеловечение" С. Еще более широким было понимание С. у Лаврова, к-рый усматривал ее не только среди людей, но и в органическом мире в целом. Взаимная поддержка и С. обеспечивает, считал он, выживание вида в борьбе с др. видами и является фактором его прогрессивного развития. Человеческая С, возникнув как продолжение и развитие С. в органическом мире, стала разрушаться под влиянием индивидуализма и стремления к наживе. На передний план был выдвинут личный интерес, к-рый привел к всеобщей борьбе всех против всех. В этих условиях и возникли учения социализма, призванные вернуть об-во к началам С. как средству достижения всеобщего равенства и благоденствия. Общественная С, по Лаврову, может быть прочной лишь при устранении экономической конкуренции. В качестве нравственной задачи он выдвигал необходимость вырабатывать в себе и в других те "привычки С", без к-трых осуществление лучшего общественного строя совершенно немыслимо. Михайловский понятие "С." тесно увязывал с понятием "кооперация". С, считал он, может существовать только между людьми, равными по положению в об-ве, а такое равенство возможно лишь в условиях простой кооперации, где отсутствует разделение труда между отдельными членами, общая цель вызывает взаимопонимание и как следствие – С. интересов и взаимопомощь. Л. И. Мечников поместил понятие "С." в самый центр своей социологической концепции, рассматривая рост С. в об-ве как главную движущую силу исторического прогресса. Как и Лавров, он считал, что явления С. существуют уже в органическом мире. "Биология, – писал он, – изучает в области растительного и животного мира явления борьбы за существование, социология же интересуется только проявлениями солидарности и объединения сил, т. е. факторами кооперации в природе" (Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. М., 1924. С. 43). Причем если Бакунин тесно связывал С. со свободой человека, то Мечников рассматривал факты "принудительной С." и "вынужденной С", связывая их с уровнем развития кооперации. Степень же свободы, по Мечникову, показывает уровень О, являясь критерием прогресса. Согласно Мечникову, об-во в основном проходит те же ступени С, что и органический мир в целом. Подневольные союзы, держащиеся внешней принудительной силой, сменяются подчиненными союзами, возникающими вследствие разделения труда, к-рые, в свою очередь, должны уступить место свободным союзам, объединяющим индивидов в силу их "сознательного стремления к С". В работах Кропоткина термин "С." встречается реже, чем у др. идеологов народничества, и обычно заменяется термином "взаимная помощь", выражающим то же самое содержание. Все это свидетельствует о том, что понятие "С." является одним из наиболее характерных в народнической социологии и философии истории. Оригинальная трактовка С. дана Левицким в рамках его концепции "органического мировоззрения". Она связана с "метафизикой временного процесса", где С. рассматривается как "фактор развития", получивший наивысшее развитие в христианстве, к-рое "является

наиболее чистым выражением солидарности, переросшей семейные, феодальные, клановые, национальные и прочие рамки" (Основы органического мировоззрения. Франкфурт-на-Майне, 1948. С. 150).

Л и т.: Бакунин М. А. Избр. филос. соч. и письма. М., 1987; Онже. Философия. Социология. Политика. М., 1989;Кропоткин П. А. Хлеб и воля. Современная наука и анархия. М., 1990; Лавров П. Л. Философия и социология. Избр. произв.: В 2 т. М., 1963. Т. 2; Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. М., 1924; Михайловский Н. К. Что такое прогресс? Пг., 1922.

А. Т. Павлов

СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич (16(28).01.1853, Москва – 31.07(13.08).1900, с. Узкое, ныне в черте Москвы) – философ, поэт, публицист, литературный критик. Сын историка и проф. Московского ун-та С. М. Соловьева. По окончании гимназии в 1869 г. С. поступил на естественный ф-т Московского ун-та, но через 3 года перешел на историко-филологический, окончил его в 1873 г., а затем в течение года учился в Московской духовной академии. В 1874 г. С. защитил в Петербурге магистерскую диссертацию "Кризис западной философии. Против позитивистов" и был избран доцентом Московского ун-та по кафедре философии. Летом 1875 г. он уехал для научных занятий в Лондон, где изучал гл. обр. мистическую и гностическую литературу – Я. Бёме, Парацельса, Э. Сведен-борга, каббалу, интересовался оккультизмом и спиритизмом. Неожиданно философ покидает Лондон и отправляется в Египет, где проводит несколько месяцев. Позднее он объяснял свою поездку "таинственным зовом Софии". Натура поэтическая, впечатлительная, С. обладал, видимо, медиумическими способностями, к-рые усиливались чтением теософской литературы. О своих видениях Софии, или Вечной женственности, самое впечатляющее из к-рых было философу как раз в Египте, он рассказывает в поэме "Три свидания", написанной незадолго до смерти. Возвратившись в 1876 г. в Россию, С. вновь читает лекции в Московском ун-те. Но в 1877 г. из-за раздоров в профессорской среде покидает ун-т и поступает в Петербурге на службу в Ученый комитет Министерства народного просвещения, читая в то же время лекции в Петербургском ун-те и на Высших женских курсах. В 1877 г. С. опубликовал свою первую систематическую работу "Философские начала цельного знания" (не закончена), а в 1878 г. выступил с циклом лекций "Чтения о Богочеловечестве", к-рые собирали множество слушателей и имели большой общественный резонанс. К этому времени у него уже вполне сложилась философско-религиозная концепция, в центре к-рой – идея положительного всеединства, тесно связанная с софиологической темой (см. Софиология). 28 марта 1881 г., после убийства народовольцами 1 марта. Александра II, С. прочел публичную лекцию о смертной казни, о несовместимости ее с христианской нравственностью. Осудив цареубийц, он в то же время призвал царя не допустить казни преступников. Тем самым отношения С. с властью были испорчены. Он ушел в отставку из Министерства народного просвещения; ему рекомендовалось воздержаться от преподавания и от публичных выступлений. Начался период публицистической деятельности С. В центре его внимания в 80 – нач. 90-х гг. – общественно-политическая и церковно-религиозная жизнь. Среди наиболее важных произв. этого периода – "Духовные основы жизни" (1882–1884), "Великий спор и христианская политика" (1883), "История и будущность теократии" (Загреб, 1886), "Три речи в память Достоевского" (1881–1883), "La Russie et l'Eglise Universelle" (Paris, 1889; рус. пер. "Россия и Вселенская церковь". М., 1911). Он пишет также ряд статей по национальному вопросу, связанных с проблемами славянофильства и западничества, объединенных затем в работу "Национальный вопрос в России" (1-й вып. 1883–1888 гг., 2-й – 1888–1891 гг.). Осн. для творчества С. этого периода является его теократическая утопия, убеж дение в возможности объединения православной и каг лической церквей под эгидой Рима и политического обь динения христианских народов под властью рус. цар Своим возвращением к собственно философской проблематике в 90-е гт. С. в немалой степени был обязан приглашению возглавить в 1891 г. отдел философии в Большом энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона. Он написал в словарь более 130 статей, посвященных как осн. философским понятиям, так и историко-философским темам. В эти годы С. пишет ст. "Смысл любви" (1892–1894), подытоживающую его размышления над софиологической темой; трактат по этике – "Оправдание добра" (1894–1895, вышел отдельной книгой – 1897); предлагает новое осмысление теории познания в статьях, объединенных под названием "Первое начало теоретической философии" (1897–1899); наконец, в последней своей значительной работе – эсхатологическом этюде "Три

разговора" (1899–1900) пытается разрешить проблему зла, расставаясь при этом с дорогой ему мечтой о будущей вселенской теократии. Напряженная работа и житейская неустроенность рано подорвали и без того слабое здоровье С. Не будучи женат и не имея постоянного жилья, он всегда находился в разъездах, останавливаясь то в гостиницах, то у своих друзей. В июле 1900 г. он приехал в Москву, но внезапно заболел и 31 июля скончался в подмосковном имении своих друзей – князей Трубецких. В своем духовном развитии С. испытал много влияний, к-рые определили направление и характер его мышления. В ранней юности он воспринял социалистические идеи, свойственное рус. мысли искание социальной правды, а также веру в прогресс, столь характерную для XIX в. Немалое влияние на С. оказали славянофилы, от них он воспринял вдохновлявшую его на протяжении всей жизни идею "цельного знания", к-рое даст ответ на вопрос о смысле человеческого существования, о последней цели космического и исторического процесса. Субъектом этого процесса, по С, является человечество как единый организм – понятие, заимствованное философом у О. Конта. В основе такого подхода лежит убеждение С. в реальности всеобщего, сформировавшееся у него под влиянием Спинозы и Гегеля, др. нем. идеалистов. Эта общая для спинозизма и нем. идеализма пантеистическая посылка во многом определила его учение о всеединстве. Большое влияние оказали на него мыслители, придававшие метафизическое значение понятию воли: Кант, Шопенгауэр, Э. Гаргман и особенно Шеллинг. Если диалектическим методом С. больше всего обязан Гегелю, то его богословие, метафизика и эстетика несут на себе печать влияния волюнтативной метафизики, прежде всего Шеллинга. С последним С. сближает романтически-эстетический подход к проблемам религии, своеобразный эротический мистицизм, вылившийся у него в культ Вечной женственности – души мира. Значительную роль в формировании воззрений С. сыграл христианский платонизм его учителя в Московской духовной академии – Юркевича, особенно учение о сердце как средоточии духовной жизни человека. Все эти многообразные влияния С. органически претворил в своем учении, создав систематическое построение, правда, не лишенное ряда трудностей и противоречий. Стремясь от них освободиться, он не раз перерабатывал свое учение. При этом в его соч. мы находим и трезвую оценку, и глубокую конструктивную критику тех философских концепций, к-рые в свое время формировали его миросозерцание. Философская система С. строится по исторической схеме как история развития мирового духа, как теокосмо-исторический процесс. Он стремился отказаться от того духа секуляризма, к-рым была проникнута европейская философия Нового времени, и вслед за ранними славянофилами обрести цельное знание, предполагающее единство теории и жизненно-практического действия, т. е. мыслил создать философию жизни, а не философию школы – в этом отношении он предвосхитил аналогичное движение в Европе. Однако в своем стремлении преодолеть секулярный дух философии Нового времени С. не хотел возвращения к "историческому христианству", т. е. к церковной традиции, богословию и преданию, как оно существовало в православной или в католической церквах. Его целью было "ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т. е. разумную безусловную, форму" (Письма В. С. Соловьева. Спб., 1911. Т. 2. С. 89), иными словами, оправдать его с помощью теософии. Как и славянофилы, С. начинает с критики отвлеченного мышления, свойственного европейской философии. По С, отвлеченное начало – необходимый момент в жизни индивида и в развитии человечества, но его абсолютизирование заводит философию в тупик, что воочию продемонстрировал Гегель. С. критикует отвлеченный идеализм Гегеля с позиций спиритуалистического реализма, требующего расчленять мышление, мыслящего субъекта и мыслимое содержание – моменты, совпадающие у Гегеля в понятии абсолютной идеи. Подлинно сущее, по С, – это не рациональная конструкция, не понятие, но и не эмпирическая данность; это реальное духовное существо, субъект воли; по его словам, сущее "есть сила бытия". В подлинном смысле реальностью обладают, по С, только духи и души, носители силы и воли; эмпирический же мир, данный в пространстве и времени, он вслед за Кантом и Шопенгауэром считает только явлением и характеризует его как бытие, в отличие от сущего. Исходя из кантовского различения явления и "вещи в себе", С. вслед за Шопенгауэром усматривает сущность "вещи в себе" (названной им "сущее") в воле. Первое и верховное сущее – Бог определяется С. в духе неоплатонизма и каббалы как положительное ничто. Это положительное ничто есть прямая противоположность гегелевскому отрицательному ничто – чистому бытию, происходящему через простое отвлечение или лишение всех положительных определений (Собр. соч. Т. 1. С. 320). Определив сущее как являющееся, а бытие как явление, С. интерпретирует т. обр. связь Бога и мира как связь сущности и явления. Между трансцендентной основой мира и самим миром устанавливается отношение необходимости, к-рое постигается рациональным

путем – с помощью т. наз. органической логики. Тем самым между сущим как сущностью и миром как явлением устраняется та непере-ходимая грань, к-рую христианское богословие полагает между Творцом и творением. Однако мистический реализм С. вступает в известное противоречие с его рационалистическим методом: если сущее – это трансцендентное духовное существо, то мы можем узнать о нем что-либо только из общения с ним, в к-ром оно открывает нам себя, т. е. из откровения; чисто рациональному познанию оно недоступно. С, однако, убежден, что, непостижимое для разума, сущее может быть предметом мистического созерцания, особым образом понятой интеллектуальной интуиции, к-рую он отождествляет также с состоянием вдохновения. Вслед за Шеллингом и романтиками С. сближает интеллектуальную интуицию с продуктивной способностью воображения и соответственно философию – с художественным творчеством, но при этом трактует творческий акт по аналогии со своего рода трансом, состоянием пассивно-медиумическим. Экстатически-вдохновенное состояние С. считает началом философского познания. "Действие на нас идеальных существ, производящее в нас умосозерцательное познание (и творчество) их идеальных форм или идей, называется вдохновением. Это действие выводит нас из обыкновенного нашего натурального центра, поднимает нас на высшую сферу, производя таким образом экстаз. Итак… непосредственно определяющее начало истинного философского познания есть вдохновение" (Там же. С. 294). Отождествляя непосредственное воздействие трансцендентных существ на человека с интеллектуальным созерцанием идей, он тем самым снимает границу между рациональным мышлением и мистическим духовидением; а устранение различия между мистически истолкованной интеллектуальной интуицией и продуктивной способностью воображения порождает смешение художественной фантазии с религиозным откровением, создает возможность оккультно-магического понимания искусства, столь характерного не только для С, но и для испытавших его влияние символистов – А. А. Блока, Белого, Иванова и др. Именно так мыслит С. осуществление синтеза философии, религии и искусства. Но этот путь создания "цельного знания" таит в себе опасность "неразличения духов", поскольку у художественной интуиции нет критерия для такого различения. Божественное сущее, по С, открывается нам непосредственно, с помощью ощущения или чувства. Поэтому, считает он, не требуется никаких доказательств бытия Бога: действительность Его не может быть логически выведена из чистого разума, а дается лишь актом веры (см. там же. Т. 3. С. 31). Установив, т. обр., с помощью веры, или "религиозного ощущения", существование Бога, он приступает к рациональному выведению содержания Божественного сущего – не без противоречия с собственным утверждением, что содержание это дается только опытом. Он характеризует Абсолют как "вечное всеединое" (Там же. С. 234), или как "Единое и все". А это значит, что все сущее мира содержится в Абсолюте, всеединство есть единство во множественности. Согласно С, единое свободно от всего ("Абсолют" буквально означает "отрешенное", "освобожденное") и, следовательно, определяется отрицательно по отношению к другому. Но поскольку оно не может иметь ничего вне себя, то тем самым определяется по отношению к другому положительно. В нем, стало быть, от века присутствуют два полюса, или центра: первый – свобода от всяких форм, от всякого проявления; второй – производящая бытие сила, т. е. множественность форм. Первый полюс получает название "Единого", а второй – "потенции бытия" или "первой материи", к-рая, т. обр., входит в Абсолют как "его другое", как первый субстрат, или "основа" Бога. Понятие первой материи осмысляется С. скорее в шеллингиански-шопенгауэровских определениях – как сила, влечение, стремление – восходящих к учению Бёме о "темной природе" в Боге, о бессознательной глубине Божества, из к-рой проистекает начало зла. Неразрывность двух полюсов сущего означает, что Абсолют не может представать иначе как осуществленным в материи, а материя, в свою очередь, – не иначе как идея, как осуществленный образ Единого. Пантеистическая подоплека такого построения очевидна. В "Критике отвлеченных начал" С. характеризует второй полюс всеединства, т. е. первую материю (она же идея, или природа), как становящееся всеединое, в отличие от первого полюса как сущего всеединого (см. там же. Т. 2. С. 299). Это значит, что абсолютное не может существовать иначе как осуществленное в своем другом. Такое понимание отношения между Богом и миром существенно отличается от христианской идеи творения мира. Становящееся всеединое – это душа мира, к-рая, будучи основанием всего мирового процесса, лишь "в человеке впервые получает собственную внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя" (Там же. С. 302–303). Божественный элемент мировой души, т. е. всеединство, в дочеловеческом, природном мире существует лишь потенциально и только в человеке получает актуальность, хотя и предстает пока только идеально, в сознании, как цель и норма человеческой деятельности. Реальное осуществление этой цели составляет задачу мировой

истории как богочеловеческого процесса. В "Чтениях о Богочеловечестве" С. пытается перевести описанный им процесс самораздвоения Абсолюта на язык христианского богословия, давая свое толкование догмата о Троице. Он отличает Бога как абсолютно-сущего от его содержания (сущности, или идеи), к-рое предстает в лице Бога-Сына, или Логоса; воплощение же этого содержания, или идеи, осуществляется в мировой душе, Софии, представляющей тем самым третье лицо божественной Троицы — Дух Святой. С. различает в Боге двоякое единство: деятельное единство божественного творческого Слова (Логоса) и единство произведенное, осуществленное. Деятельное единство — это мировая душа в Боге, а произведенное — его органическое тело. В Христе предстают оба эти единства: первое, или производящее, есть в нем Бог, действующая сила, или Логос, а второе, "произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, идеальный или нормальный человек" (Там же. Т. 3. С. 111). Совершенное человечество — это не природный человек как явление, не единичное эмпирическое существо, но и не человек как родовое понятие, а "всечеловеческий организм", человечество как вечная идея. Бессмертен не человек как индивидуальное существо, а его вечная умопостигаемая сущность. Вечный человек, или идеальное человечество, есть особого рода универсальная индивидуальность, или, как писал С. в последний период, "всемирная форма соединения материальной природы с Божеством… Бого-человечество и Бого-материя" (Там же. Т. 8. С. 231). Эмпирический мир, где люди предстают как индивидуумы, — это, по С, "тяжелый и мучительный сон отдельного эгоистического существования" (Там же. Т. 3. С. 120), мир иллюзорный и неподлинный. Причина существования этого мира у С, как и у Шопенгауэра, — принцип индивидуации, коренящейся в самоутверждении, эгоизме каждого существа, противопоставляющего себя всем другим, — во взаимоотталкивании. Зло, т. е. грех индивидуации", как раз и порождает, по С, внешнее, вещественное бытие, где все существует в разрозненности и вражде. Но если индивидуальность — это источник зла и страдания, то о каком индивидуальном бессмертии может идти речь? Спасение можно найти только в освобождении от индивидуального существования, а не в вечном его продолжении. Тем самым религиозная философия С. тяготеет, как видим, к имперсонализму. И не случайно по этому вопросу возникла многолетняя полемика между С. и Лопатиным, убежденным в субстанциальности человеческого "я" и, т. обр., в бессмертии индивидуальной души. Грех индивидуации, составляющий принцип существования в эмпирическом мире, по мнению С, коренится в самом Боге: "Производящею причиною зла может быть индивидуальное существо не в своем природном уже обусловленном явлении, а в своей безусловной вечной сущности" (Там же. С. 124). По этой причине всякое существо уже родится в зле, "выбирая" эгоизм и самоутверждение еще до появления на свет, когда нет еще возможности сознательного выбора. Отсюда источник мирового зла не в грехопадении человека, осуществленном по свободе, как учит христианство, а в меоническом начале божественного всеединства. Пока все существа имеют только потенциальное, а не актуальное бытие в Боге и как чистые духи находятся в единстве с божественной волей, они не могут от себя самих внутренне воздействовать на Бога, для этого надо иметь обособленное существование. Но для Бога необходимо, "чтобы множественные существа получили свою собственную реальную особность, ибо иначе силе божественного единства или любви не на чем будет проявиться… во всей полноте своей" (Там же. С. 127). Поэтому Бог сам творческим актом утверждает самостоятельное бытие этих существ (тем самым порождая зло), к-рые только теперь могут воздействовать на него, ибо становятся уже не просто идеальными существами, умами, чья жизнь состоит в созерцании Божества, а живыми и волящими, поскольку лишь воля есть подлинная реальность. Однако обособленная жизнь существа не означает множественности самостоятельных субстанций-душ. "Это второе, произведенное единство, противостоящее первоначальному единству божественного Логоса, есть, как мы знаем, душа мира или идеальное человечество (София), к-рое содержит в себе и собою связывает все особенные живые существа или души" (Там же. С. 129). Субстанциальным единством, т. обр., обладает душа мира, а не отдельные живые существа. Именно она получает независимость от божественного начала и может воздействовать на него, она одна является свободным субъектом и совершает акт отпадения от Бога, суть к-рого — в стремлении обладать всей полнотой бытия от себя, т. е. утверждать себя вне Бога. В результате душа мира "ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения, теряя свою свободу и свою власть над этим творением", а Бого-Миро-здание распадается на множество отдельных элементов, "всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов" (Там же. С. 131), в мир зла, разъединения и страдания. София, т. обр., есть центральный персонаж те-окосмического процесса. Это вечио-женственное начало в Боге, мировая душа, тело Христово, идеальное

человечество, "истинная причина творения и его цель… принцип ("начало"), в к-ром Бог создал небо и землю"

(Россия и Вселенская церковь. С. 347). Но, как отпавшая от Бога, София приобретает демонические черты. Образ Вечной женственности у С. двоится. Чтобы справиться с этим, философ в работе "Россия и Вселенская церковь" различает Софию, с одной стороны, и мировую душу — с другой. Последняя теперь предстает как антипод Софии — Премудрости Божией, является источником зла и хаоса, между тем как София — "лучезарное и небесное существо, отделенное от тьмы земной материи" (Там же. С. 347). В то же время С. именует душу мира "матерью внебожествен-ного хаоса" и отделяет от самого хаоса; суть мирового процесса предстает как борьба Божественного Слова и адского начала за власть над мировой душой. Эта борьба должна завершиться воссоединением отпавшей мировой души с Богом и восстановлением божественного всеединства. Этой конечной целью определяется эволюция сначала в природе, а затем в истории. "Космический процесс оканчивается рождением натурального человека, а за ним следует исторический процесс, подготавливающий рождение человека духовного" (Собр. соч. Т. 3. С. 165). Позиция С, как видим, совпадает здесь с телеологическим детерминизмом Гегеля, из чего проистекает не только оптимизм, но и утопизм историософии С: исторический процесс с внутренней необходимостью ведет к торжеству добра. Философ убежден, что само историческое развитие приведет к победе единства и любви над распадом и враждою, поскольку этот распад — необходимый момент мирового процесса, порожденного самим Богом, и падение мировой души — неизбежный путь к воссоединению ее с Первосущим. Теодицея С. соединяется с естественнонаучным эволюционизмом и даже дарвинизмом. Историософия С. - это попытка понять мировую историю как "длинный ряд свободных актов" на пути к восстановлению богочеловеческого единства, как диалог Софии и Логоса, получающий выражение в духовно-религиозном, нравственном и художественном развитии человечества. На первой ступени — естественного, или непосредственного, откровения — человечество постигает Бога как природное существо; таковы языческие верования древн. мира и естественно-научные материалистические учения Нового времени. На второй ступени Бог открывается людям как противоположное природе начало, как трансценденция, ничто; таково отрицательное откровение преимущественно вост. аскетически-пессимистических религий, наиболее последовательно представленное в буддизме, стремящемся к преодолению земного, деятельного, личного начала. Наконец, в ветхозаветной религии, открывшей личного Бога, и эллинской философии с ее учением о Логосе человечество получило положительное откровение, подлинный смысл к-рого полностью раскрылся только в христианстве и богочеловеческой личности Христа. Именно в Христе явлен синтез религиозно-созерцательного начала, свойственного религиям Востока, и начала личного, человеческого, развившегося в лоне зап. культуры. Однако раскол вост. и зап. церквей ознаменовал собой новую эпоху распада, поразившего уже христианский мир. В этом, по С, сказалось несовершенство "исторического христианства". Духовное единство вновь распалось на две односторонности. На Востоке победил монизм, господство надиндивидуального божественного начала, не оставляющего места для самостоятельности и свободы человека; на Западе, напротив, получил гипертрофированное развитие принцип индивидуализма, свободы в ее отрицательном понимании как освобождения от единства, что привело к господству хаоса. Вслед за славянофилами С. выносит суровый приговор порокам зап. капиталистической цивилизации. Истина оказалась разорванной: вост. мир утверждает "бесчеловечного Бога", а зап. — "безбожного человека" (Там же. Т. ЕС. 257). Преодолеть этот роковой разрыв призван народ, свободный от всякой исключительности и односторонности; а эти свойства "принадлежат племенному характеру славянства и в особенности национальному характеру русского народа" (Там же). Поэтому Россия имеет религиозно-мессианское призвание объединить распавшиеся стороны и тем самым осуществить последний акт мировой исторической драмы воссоединения Бога с человечеством. Историософская концепция сложилась у С. еще в 70-е гг. В 80-х гт. она отливается в форму утопического учения о будущей всемирной теократии, светскую власть в к-рой должен осуществлять рус. царь, а духовную — римский первосвященник. Первым шагом к ней должно быть, по С, воссоединение вост. и зап. церквей. Теософия и историософия С. органически связаны с его этикой. Проблем этики он касался во мн. работах; специально нравственной философии посвящено исследование "Оправдание добра". Здесь С. подверг критике две крайние т. зр., одна из к-рых защищает нравственный субъективизм, утверждающий, что носителем добра может быть только личность, а др. придает главное значение социальным ин-там как гарантам нравственного поведения. По С, необходимы оба эти момента. Однако при этом он акцентирует именно момент объективных форм нравственной жизни, что вполне понятно, если

учесть его убеждение в реальности всеобщего, Богочеловечества как единого организма и абстрактности отдельного индивида. Если в ранних работах подчеркивалась зависимость этики от религиозной метафизики, то теперь философ настаивает на автономности этики, поскольку, "создавая нравственную философию, разум только развивает, на почве опыта, изначально присущую ему идею добра" (Там же. Т. 7. С. 29). Тем не менее, даже будучи автономной, философия нравственности не может быть полностью отделена от метафизики и религии, поскольку лишь учение о мировом богочеловеческом процессе и о конечной победе божественного всеединства утверждает сам фундамент нравственности – действительность сверхчеловеческого добра. Отмечая заслугу Канта, заключающуюся в признании им самозаконности нравственности, С. критикует его этику за субъективизм. Кант пытался укрепить построенное им здание этики на постулатах практического разума – Боге, свободе воли и бессмертии души как предметах разумной веры. Но, как заметил С, Бог и бессмертная душа у него выводятся из нравственности, а сама нравственность оказывается обусловленной Богом и бессмертной душой. С. дает глубокий анализ чувств, или естественных корней нравственности, – стыда, жалости и благочестия, или благоговения. Человек стыдится того, что в нем составляет низшую природу; особенно характерен в этом отношении половой стыд. Жалость, сопереживание чужому страданию человек испытывает ко всем живым существам; побуждая к альтруизму, жалость составляет корень социальных связей. С. характеризует стыд как индивидуальное, а жалость – как социальное целомудрие. Наконец, чувство благоговения как преклонение человека перед высшим началом есть нравственная основа религии. Касаясь проблемы соотношения нравственности и права, С. видит их различие в неограниченности нравственных и ограниченности правовых требований, а также в принудительном характере правовых законов. Право – это низший предел или определенный минимум нравственности, для реализации к-рого оно использует принуждение. Право относится к объективной сфере внешних поступков, тогда как нравственность – "не к внешней реализации добра, а к его внутреннему существованию в сердце человеческом" (Там же. С. 383). Однако при этом философ подчеркивал, что, вопреки распространенному воззрению, между нравственным и юридическим законами нет противоречия. Хотя у С. нет специальной работы, посвященной эстетике, тема красоты пронизывает все его творчество. Сближая в духе романтизма философскую интуицию с художественным творчеством, он усматривал в последнем родство с мистическим опытом и считал искусство "реальной силой", просветляющей и перерождающей мир (Там же. Т. 3. С. 189). В статье "Красота в природе" С. видит задачу искусства "не в повторении, а в продолжении того художественного дела, которое начато природой" (Там же. Т. 6. С. 75). Высшая цель искусства – теургия, т. е. претворение действительности в идеальную, преображенную телесность. Эстетика С. связана с его софиологией, с учением об эросе, к-рому посвящен трактат "Смысл любви". Эстетические воззрения С. нашли также выражение в его литературно-критических статьях, посвященных поэзии Пушкина, Тютчева, Лермонтова, Фета. Незадолго до смерти философ разочаровался в теократической утопии и вообще в идее прогресса, хотя еще в "Оправдании добра" писал, что "мера добра в человечестве вообще возрастает" (Там же. Т. 7. С. 173). В "Трех разговорах" на первый план у него выходит эсхатологическая тема: наступление Царства Божьего теперь мыслится как конец истории. С. оказал сильное влияние на философскую мысль в России. Под знаком его идей шло развитие религиозной философии кон. XIX – нач. XX в., в частности братьев С. Н. и Е. Н. Трубецких, Н. О. Лосского, Франка, Булгакова, Флоренского, Бердяева, Карсавина, Эрна и др. Не меньшее воздействие произвел С. и на рус. символизм – особенно поэзию Блока и А. Белого. Именно С. обязан рус. "серебряный век" той мистико-гностической прививкой, к-рая во многом определила атмосферу духовной жизни нач. XX в. в России.

С о ч.: Собр. соч.: В 10 т. 2-е изд. Спб., 1911–1914; Письма. Спб., 1908–1923. Т. 1–4; Литературная критика. М., 1990; Оправдание добра. М., 1996.

Лит.: Величко В. Л. В. Соловьев. Жизнь и творения. 2-е изд. Спб., 1903; О Владимире Соловьеве. М., 1911. Сб. 1; Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1913. Т. 1–2; Радлов Э. Л. Вл. Соловьев. Жизнь и учение. Спб., 1913; Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977; М., 1997; Мочульский К. В. Владимир Соловьев. Париж, 1936; Зеньковский В В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. ЕС. 7-71; Лосев А. Ф. Владимир Соловьев. М., 1983; Он же. Вл. Соловьев и его время. М., 1990; Асмус В. Ф. В. С. Соловьев: опыт философской биографии // Вопросы философии. 1988. № 6; Рашковский Е. Б. Вл. Соловьев о судьбах и смысле

философии // Там же; Кувакин В. А. Философия Вл. Соловьева. М., 1988; Уткина Н. Ф. Тема всеединства в философии Вл. Соловьева // Вопросы философии. 1989. № 6; Гайденко П. П. Человек и человечество в учении В. С. Соловьева // Там же. 1994. № 6; Она же. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001; George M. Mystische und religiose Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs. Gottingen, 1988; StremooukhoffD. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Strasbourg, 1935; Lausanne, 1975; Sutton J. The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov: Towards a Reassessment. Basingstoke. L., 1988.

П. Л. Гайденко

СОЛОВЬЕВ Сергей Михайлович (5(17).05.1820, Москва -4(16).10.1879, Москва) – историк, отецВ. С. Соловьева. Род. в семье священника, законоучителя Московского коммерческого училища, где и учился до поступления в гимназию. В 1838–1842 гг. – студент Московского ун-та, член кружка Григорьева. Первая философская работа С. (рукопись) – "Феософический взгляд на историю России" (1841). Два года С. провел за границей, слушал лекции Шеллинга, Ранке, Риттера, Гизо и др. ученых. По возвращении защитил магистерскую (1845) и докторскую (1847) диссертации и начал преподавательскую деятельность на кафедре рус. истории. С 1864 г. – декан, в 1871–1877 гг. – ректор Московского ун-та. С 1851 по 1879 г. опубликовал 29 т. "Истории России с древнейших времен". С. – "философски образованный историк с универсальными историческими интересами" (Л. Мюллер). Главные философско-исторические труды С. – "Исторические письма", "Наблюдения над исторической жизнью народов", "Прогресс и религия", "Публичные чтения о Петре Великом". С. традиционно считается наряду с Кавелиным и Чичериным осн. представителем "государственной (юридической) школы" в рус. историографии. Его можно также отнести к представителям сциентистского течения в рус. философско-исторической мысли, для к-рого характерен переход к научным формам познания и цивилизационно-историческому (сравнительному) типу исследований. "Наблюдения" С. - явная антитеза спекулятивно-идеалистической "Философии истории" Гегеля. Вместо его триады (первоначальная, рефлексивная, философская история) С. выделяет в развитии исторического познания 3 этапа: 1) история (историография), 2) философии истории, 3) наука истории. Согласно С, философия истории ни в форме средневековой "теософии", ни в пантеистически-рационалистической форме (у Гегеля), ни в мнимо-философской оболочке позитивизма (у Конта) не может претендовать на научность. Лишь в сциентистском историзме, отвергающем и спекулятивные построения, и односторонности позитивистских схем (закон трех стадий, теории "бесконечного прогресса") и требующем осуществления на культурно-исторических основаниях сравнительного анализа цивилизаций, эпох, факторов народной жизни, заключено основание строго научного познания. История становится и формой объективного

знания, и "наукой народного и всечеловеческого самопознания". Сциентистская цивилизационно-историческая методология С, реализованная в его научных исследованиях, намечает линию, в рамках к-рой впоследствии развернулось "исследование истории" А. Дж. Тойнби. Исследовательская программа С. требует прежде всего различения объективного (выделение посредством наблюдений реальных "явлений" исторической жизни народов и цивилизаций, их описание и характеристика, сравнительный анализ и обобщения на его основе) и событийно-аксеологического аспектов общественного развития, а также различения факторов, определяющих становление исторических индивидуальностей (народов, об-в, цивилизаций), и тех условий, к-рые влияли на ход развития уже в процессе сложившейся и оформившейся исторической жизни. Вся т. наз. первобытная эпоха (очень высоко оцениваемая историком) и вся совокупность начальных движений этносов и племен, по С, – за пределами собственно истории. Природный (географический), племенной (этнографический), энергетический (деятельностная активность, способность к подвигу) факторы не только оформляют осн. контуры будущих цивилизаций, но и действуют в ходе исторической жизни народов. При этом "общий ход событий" позволяет проявиться в истории как моменту взаимодействий народов и цивилизаций (заимствования, войны, внешние сношения), так и внутреннему моменту народной жизни. Последняя протекает совершенно объективно как органический процесс (каждый народ проходит в этом развитии 2 осн. "возраста" – чувства и мысли, с к-рыми соответственно связаны его становление и достижение предела зрелости, после чего происходит неизбежное падение). Деление истории на "древн." и "новую", по С, как раз отражает эти 2 периода народной жизни: так, европейская древность длится от эпохи

Великого переселения народов и до Великих географических открытий и эпохи Возрождения, древн. рус. история продолжается от образования Киевской Руси и до эпохи петровских преобразований. Внутренняя народная жизнь отражает в своих осн. "явлениях" воздействие объективных факторов исторического существования. Размах восточноевропейской равнины требовал появления на ее территории большого единого государства (здесь С. усматривал сходство между Россией и Китаем). Соседство степи и давление кочевников неизбежно порождали колонизационные потоки, смещение центров исторической жизни на северо-восток (Владимирская и Московская Русь); соседство торгово-промышленного Запада и борьба за выходы к морям стимулировали вступление России в европейскую и мировую историю. На цивилизационном уровне С. различал "трудовой" (Китай, Египет), "военный" (Вавилония, Ассирия), "предпринимательский" (Финикия, Греция) типы об-в, еще более резко – "сухопутные" и "морские" цивилизации. В этом последнем случае он любил сопоставлять древн. (античная греко-римская цивилизация) и новое (атлантическая цивилизация Запада) "Средиземноморье". Вообще деление мировой истории на древность, Средние века и Новое время в концептуально-теоретическом арсенале было отвергнуто С. еще до Данилевского и Шпенглера. Внутренняя историческая жизнь определяется – после сложения цивилизаций – устройством об-ва и государства, важнейшие формы к-рых конституируются в зависимости от определенного характера взаимоотношений родового и личностного начал. Господство первого характерно для первобытных об-в и цивилизаций Востока, хотя в арийских вариантах трудового (Индия), военного (Персия) и предпринимательского (Греция) типов гораздо резче, чем в остальных, выступает энергия активности, деятельности, подвига, реализуя в "морской" разновидности "дружинного начала" (Греция) первую в истории форму личностной свободы, застывающей в республиканско-полисных государственных образованиях. Греция и Рим, Зап. Европа и Россия – 4 цивилизационные формы, представляющие, по С, Запад во всемирной истории, к-рая сама делится на 2 осн. – древн., языческую (с особым положением иудейского ветхозаветного мира) и новую, христианскую. И Зап. Европа, и Россия (1-я – после XVIII в., 2-я – после 1861 г.), представляющие христианскую эпоху, вступили в полосу разложения и упадка цивилизации; исторической смены не видно. Отсюда – одна из любимых мыслей С: о "конце" истории.

С о ч.: История России с древнейших времен: В 15 кн. М., 1959–1966; Соч.: В 18 кн. М., 1988–1995.

Лит.: Цимбаев Н. И. Сергей Соловьев. М., 1990; Ерыгин А. Н. История и диалектика. (Диалектика и исторические знания в России XIX века). Ростов-на-Дону, 1987; Он же. Традиционная и модернизирующаяся Россия в философии истории русского либерализма (К. Д. Кавелин, С. М. Соловьев, Б. Н. Чичерин). Ростов-на-Дону, 2004.

А. Н. Ерыгин

СОЛОВЬЕВ Сергей Михайлович (13(25). 11.1885, Москва -2.03.1942, Казань) – поэт из круга младших символистов, переводчик, публицист, автор работ по истории отечественной мысли. Внук историка С. М. Соловьева, С. приходился племянником В. С. Соловьеву и состоял в отдаленном родстве со Сковородой. Полученное воспитание и круг интересов семьи оказали определяющее воздействие на его духовный облик и биографию. В юности его связывала дружба с троюродным братом А. А. Блоком, а также прочное интеллектуальное "братство" с А. Белым. В 1912 г. он окончил историко-филологическое отд. Московского ун-та, в 1916 г. принял священнический сан. В сер. 1910-х тт. С. учился в Московской духовной академии, в 1921–1922 гг. работал в Румянцевском музее, в 1921–1924 гг. преподавал лат. язык в Литературно-художественном ин-те. Выступая с самого начала за единство христианских церквей, С. в нач. 20-х гг. колебался между православием и католицизмом, а в 1923 г. окончательно присоединился к католической церкви. В 1926 г. он стал вице-экзархом рус. католиков вост. (славянского) обряда. В 1931 г. С. вместе с членами руководимой им общины московских католиков подвергся аресту, а затем и полуторагодичному заключению, следствием к-рого стало развитие душевной болезни. Он значительную часть времени проводит в больницах, отказываясь от всякого творчества и деятельности. 1900-1910-е гг. – наиболее продуктивный период поэтического творчества С. (сб. "Цветы и ладан", 1907; "Crurifragium", 1908; "Апрель", 1910; "Цветник царевны", 1913; "Возвращение в дом отчий", 1915). В итоговой для эстетики С. работе "Опыт апологии христианства. Против модернистов" (1916–1917), из к-рой была

издана лишь первая глава "Гёте и христианство" (Сергиев Посад, 1917), критически рассмотрены философские положения рус. символизма, причем наибольшее неприятие у С. вызывает защищаемый Ф. Ф. Зелинским и В. И. Ивановым и идущий от Ф. Ницше тезис о верховенстве языческого, арийского, переданного через эллинизм мифологического начала в европейской христианской цивилизации над восходящей к Ветхому Завету традицией. В соответствии с этим тезисом, считал С, сама новоевропейская цивилизация оказывается выключенной из тысячелетнего иудео-христианского процесса. В годы революции (1917–1918) позиция С. строго европоцентристская; он не принимает "скифства", к-рому отдали дань А. Блок и А. Белый, видя в нем форму своеобразного революционного почвенничества и индивидуалистического, анархистского изоляционизма. Взгляды С. оказались в это время близки историософской позиции Карташева, утверждавшего на заседаниях Поместного Собора рус. церкви: "В настоящее время глубоко потрясены основные устои европейской культуры… Удалившись от христианских основ былой культуры, она стоит теперь на пороге апокалиптических событий". В 1922–1923 гг. С. была написана книга "Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция" – итог многолетних изысканий и занятий архивом философа. Используя часто только ему в ту пору известные материалы и изустную семейную хронику, С. остается в пределах объективных фактов и дает довольно точную характеристику личности и философии В. С. Соловьева. Книга остается и по сей день наиболее ясным описанием философских идей Соловьева в процессе их зарождения и развития и наиболее содержательной его биографией, часто единственным источником множества фактов, сведенных в цельный философско-психологический портрет. Собственные философские воззрения С, в том виде, как они содержатся в его поздних работах, складываются: 1) из творческого опыта поэта-символиста, причем С. исповедовал в поэзии тип "реалистического" (по определению Вяч. Иванова) символизма – в противоположность субъективному, интроспективному символизму И. Ф. Анненского и зрелого А. Блока, с важнейшей для них категорией "музыкальности", воплощающей эмоциональное начало. "Собственные переживания, окружающая жизнь, – по утверждению С, – должны восприниматься поэтом только как материал для создания объективно-прекрасного" (Бессознательная разумность и надуманная нелепость // Лирический круг. Страницы поэзии и критики. I. М., 1922. С. 62); 2) из следования платоно-шеллингианской по своим корням философии всеединства Соловьева; 3) из признания авторитета церковного откровения, являя собой попытку синтеза этих трех начал.

Соч.: Богословские и критические очерки: Собрание статей и публичных выступлений. М., 1916; Томск, 1996; Переписка с А. А. Блоком (публикация и коммент. Н. В. Котрелева и А. В. Лаврова) // Литературное наследство. Т. 92, кн. 1. М., 1980. С. 324–407; Главы из воспоминаний: Начало самостоятельной жизни // Шахматовский вестник. № 2. Памяти Сергея Михайловича Соловьева. 1942–1992. Солнечногорск, 1992. С. 7–15; Соловьевы (публ. и примеч. Н. С. Соловьевой и И. Г. Вишневецкого) // Aequinox. М, 1993. С. 259–276; Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997.

Лит.: Белый А. На рубеже двух столетий; Начало века; Между двух революций. М., 1989, 1990; Блок А. А. Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 5. С. 151–156, 298–300, 632–633; Брюсов В. Я. Собр. соч. М., 1975. Т. 6. С. 312–317; Лавров А. В. Мифотворчество "аргонавтов" // Миф – фольклор – литература. Л., 1978. С. 137–170; Котрелев Н. В., Лавров А. В. Переписка Блока с С. М. Соловьевым (1896–1915) // Литературное наследство. М., 1980. Т. 92, кн. 1. С. 308–324; Фейнберг Е. Л. Последние месяцы Сергея Михайловича Соловьева // Шахматовский вестник. 1992. № 2. С. 35–38; Соловьева Н. С. Отцом завещанное // Наше наследие. 1993. № 27; Вишневецкий Я. Неизданный мистический цикл С. М. Соловьева // Символ. 1993. № 29. С. 241–249.

И. Г. Вишневецкий

СОЛОДУХИН Юрий Николаевич (5.04. 1938, Москва) – специалист в области логики и методологии науки, отечественной и зарубежной философской мысли. Окончил философский ф-т МГУ (1960) и аспирантуру того же ф-та. Кандидат философских наук. В 1960–1966 гг. работал преподавателем философского ф-та МГУ. С 1967 г. – консультант, зав. отделом международного журн. "Проблемы мира и социализма" (г. Прага), консультант, руководитель группы консультантов отдела пропаганды ЦК КПСС, помощник зам. председателя Совета Министров СССР, помощник секретаря ЦК КПСС. В 90-е гг. работал в аппарате Верховного Совета РФ, Совета Федерации, зам. начальника Главного

программно-аналитического управления Президента РФ, советником председателя Правительства РФ. В 2001–2002 гг. – президент Ин-та системных проектов (Санкт-Петербург). С 2003 г. – в Совете Федерации. Направления научных исследований С: логический анализ научного знания, в т. ч. высказываний, формулирующих законы природы и об-ва, история философии и социальных теорий, исследование процессов социально-политического развития совр. российского об-ва. Автор статей в "Философской энциклопедии" (в 5 т. 1960–1970), "Философском словаре" (7-е изд. – 2001), "Политическом словаре", научный редактор (и автор послесловия) кн. Б. В. Яковенко "История русской философии" (пер. с чешек. М., 2003), член редкол. и один из авторов учебника "Философия" (М., 2005), член редкол. и автор мн. статей энциклопедии "Русская философия".

О. М. Зиновьева

СОЛОНЕВИЧ Иван Лукьянович (14(26). 11.1891, с. Рудники Пружанского у. Гродненской губ. – 24.04.1953, Буэнос-Айрес) – политический мыслитель, философ, писатель. Окончил юридический ф-т Петроградского ун-та (1916). Сотрудничал в правой печати. В годы Гражданской войны примкнул к Белому движению. Оказавшись за рубежом, издавал в Софии газ. "Голос России". После ее закрытия болгарскими властями (1938) переехал в Германию, где основал "Нашу газету", к-рая была закрыта в 1941 г. В 30-е гг. С. пережил увлечение фашизмом, в к-ром усматривал возрождающуюся национальную государственность, подлинную народную демократию, противостоящую фальшивой "демократии" Запада, за фасадом к-рой скрывается реальная власть финансовой олигархии. Антирус. политика Гитлера сделала его противником фашизма. После войны он переехал в Аргентину, где начал выпускать еженедельную рус. монархическую газ. "Наша страна". Главный теоретический труд С. - кн. "Народная монархия", в к-рой в систематической форме излагается концепция философии рус. истории. Он исходит в ней из безусловной индивидуальности народов и их исторических судеб. Не существует, считает он, обязательных для всех законов истории, а следовательно, любые рецепты и доктрины, основанные на чужом опыте, бесполезны и даже вредны. Всякая разумная программа должна быть адресована данному конкретному народу и иметь в виду именно этот народ, а не абстрактные образования, выводимые из неких "всеобщих" свойств человека. Реализуя свое национальное "я", каждый народ стремится создать свою культуру, государственность и, наконец, империю как высшую форму его самореализации. Имперское призвание исключительно ярко и полно выразилось в исторической жизни рус. народа. Основой государственного строительства России была рус. национальная идея. Однако в процессе развития эта идея перерастала сугубо племенные рамки и, сохраняя свой специфический рус. облик, становилась одновременно сверхнациональной. Рус. народ, с т. зр. С, единственный в мире построил такую государственность, в рамках к-рой все племена и народы чувствовали себя наравне с "имперской нацией": если хорошо, то хорошо всем, если плохо – то также всем одинаково. Следуя за Достоевским и В. С. Соловьевым, он усматривал в этом осн. черту рус. менталитета и рус. государственности – их своеобразный универсализм, все-человечность", "вселенскость". Наиболее полное и цветущее выражение органического развития рус. государства он, как и славянофилы, видел в Московской Руси, к-рой, по его мнению, были свойственны гармоничность, сбалансированность всех элементов народной жизни, а также своеобразный демократизм – в смысле реальной связи власти с низовыми слоями народа. Здесь был создан строй, к-рый С. определял как соединение самодержавия и самоуправления, несовместимое с западноевропейской т. зр., не было принципа разделения властей, а доминировали общегосударственные, общенациональные цели и соображения. Москва, считал он, опередила Зап. Европу и по юридическому закреплению личной неприкосновенности ("Судебник" 1550 г.), и по созданию всесословного самоуправления. Резкий перелом к худшему в развитии рус. государственности, по мнению С, произошел с воцарением Петра I. Признавая за ним яркую индивидуальность, он крайне отрицательно оценивает его деятельность как начало подспудного завоевания России Западом, нарушившего естественность и органичность ее развития. Орудием зап. влияния стало дворянство, а затем генетически тесно связанная с дворянской культурой интеллигенция. С этого времени интересы и духовный мир верхнего класса рус. об-ва и народа резко расходятся. Устанавливается политическая и социальная диктатура дворянства, самоуправление и самодержавие фактически ликвидируются. Одновременно в интересах дворянства осуществляется закрепощение крестьян. Самый страшный результат петровской "европеизации", по С, состоял в утрате рус. народом своего интеллектуального слоя, оформившегося в виде оторванной от масс

интеллигенции. При этом С. не делал особой разницы между "революционерами" и "ретроградами", не видевшими иных целей, кроме сохранения своих привилегий. Свержение монархии С. рассматривал как общенациональную трагедию, смысл к-рой не был сразу понят народом, опьяненным внезапным переходом к внешней "свободе". В объяснении причин поворотов рус. истории, обрушивших процветающую страну в пучину катастроф, С. не был последователен. Он то видел в этих поворотах действие иррациональных стихий истории, то пытался понять их рационально и вывести из конкретного стечения обстоятельств (так, по С, народ мирился с петровским царствованием потому, что хорошо помнил еще большие тяготы Смутного времени). Историческим выходом для России, ставшей коммунистической, С. считал возвращение к национальной по духу и народной по социальному содержанию монархии. При этом, подчеркивал он, речь должна идти о восстановлении целой системы учреждений – от всероссийского престола до сельского схода. В этой системе царю принадлежала бы "сила власти", а народу – "сила мнения". По С, главный урок государственного строительства, к-рый можно извлечь из ошибок прошлого, состоит в том, чтобы не допустить появления какого-то самостоятельного слоя, являющегося посредником между властью и народом.

Соч.: Народная монархия. М., 1991; М., 2003; Белая империя. М., 1997.

А. Л. Андреев

СОРОКИН Питирим Александрович (23.01 (4.02). 1889, с. Турья Яренского у. Вологодской губ. (ныне Жешарт, Республика Коми) – 10.02.1968, г. Уинчестер, США) – рус. – амер. социолог и культуролог. За революционную деятельность (был связан с эсерами) в 1906 г. исключен из церковно-учительской семинарии (в Костромской губ.), в следующем году в Петербурге с помощью Жакова (первого проф. коми) стал слушателем вечерних Черняевских курсов, по окончании к-рых сдал экзамены экстерном за 8 лет гимназии. В 1909 г. поступил в Психоневрологический ин-т, в к-ром была кафедра социологии, возглавляемая Ковалевским и Де-Роберти, а в 1910 г. перевелся на юридический ф-т Петербургского ун-та, к-рый закончил в 1914 г. Большое влияние на формирование С. как ученого оказал Ковалевский, личным секретарем к-рого он был в течение нескольких лет. В своем первом большом исследовании "Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали" (Спб., 1914) С. утверждал, что "совокупность всего поведения человека распадается на ряд актов или поступков, а последние при всей их эмпирической разнородности представляют: 1) или делание чего-нибудь, 2) или неделание чего-нибудь, в свою очередь распадающиеся на разновидности: а) актов воздержания и Ь) актов терпения (с. 46). Осн. причина преступности, считал С, заключается в несовпадении "шаблонов поведения" различных групп населения, объединенных (чаще всего в результате победоносной завоевательной войны) в единую "замиренную группу". Подвиги (и соответственно награды) являются лишь косвенной формой проявления преступлений (и кар). В рамках единой замиренной группы, к к-рой приближается, по мнению С, человечество, не будет со временем ни преступлений, ни подвигов. Венчает эту политико-правовую утопию С. появление "сверхчеловека", стоящего по ту сторону права и морали. После Февральской революции 1917 т. С. стал одним из редакторов правоэсеровской газ. "Воля народа", на страницах к-рой им опубликовано около сотни статей, содержащих критику политики Временного правительства. В нач. 1918 г. он был арестован и содержался в Петропавловской крепости, а выйдя на свободу, через некрое время вновь был арестован и приговорен к расстрелу великоустюжской ЧК. От расстрела С. спасли энергичные усилия его друзей и ст. Ленина "Ценные признания Пити-рима Сорокина", в к-рой в целом положительно оценивался факт "отречения" С. от политической деятельности. После освобождения С. продолжил научную работу в Петроградском ун-те, главным итогом к-рой стала кн. "Система социологии" (Т. 1–2. Пг, 1920), защищенная им в качестве докторской диссертации. Весь труд, по замыслу С, должен был состоять из 8 т. Изданные тома посвящены "социальной аналитике" (с подзаголовками – т. 1: Учение о строении простейшего (родового) социального явления; т. 2: Учение о строении сложных социальных агрегатов). Вся система социологии, по С, состоит из теоретической социологии, изучающей явления человеческого взаимодействия с т. зр. сущего, и практической социологии, исследующей этот же предмет с т. зр. должного. Теоретическая социология, в свою очередь, подразделяется на социальную аналитику, социальную механику и социальную генетику. Это фундаментальное произв. поставило С. в число ведущих социологов России XX в. Данные в нем классификации "поведенческих актов",

"проводников" и т. п. не утратили своего значения и по сей день. С. стоял на позициях отрицания социального монизма, отрицания социологического смысла понятия "класс", к-рому он противопоставлял свое учение об элементарных и кумулятивных социальных группах. Из-за своих идеологических и научно-мировоззренческих взглядов С. в

1922 г. был выслан из страны вместе с большой группой ученых и литераторов. Около года С. провел в Чехословакии, выпустив ряд книг, в т. ч. "Современное состояние России", где он дал социологический анализ тех изменений, к-рые Россия претерпела в 1917–1922 гг. В октябре

1923 г. С. прибыл в США, где и оставался до конца жизни. Академическая карьера С. в США отмечена непрерывными "ступенями роста": в 1924–1929 гг. он преподавал социологию в ун-те Миннесоты, в 1929 г. его пригласил Гарвардский ун-т, в к-ром С. и работал до пенсии (1959). Наконец, будучи уже пенсионером, в 1964 г. он был избран президентом Американской социологической ассоциации. Осн. научные достижения амер. периода творчества С. касаются проблем социальной мобильности и социокультурной динамики. Кн. "Social and cultural mobility" (1927, 1959) до настоящего времени остается классическим трудом в этой области. В ней С. впервые ввел такие термины, как "социальное пространство", "вертикальная и горизонтальная мобильность", ставшие затем общеупотребительными. "Вертикальная мобильность", по С, – это передвижение по социальной лестнице, влекущее за собой изменение в социальном статусе индивида или группы. Социальные перемещения, не влекущие за собой подобных изменений, относятся к сфере "горизонтальной мобильности". Одно из осн. понятий, анализируемых С, – "социальная стратификация", под к-рой понимается "дифференциация некой совокупности людей (населения) на классы в иерархическом ранге. Она находит выражение в существовании высших и низших слоев. Ее основа и сущность – в неравномерном распределении прав и привилегий, ответственности и обязанности, наличии или отсутствии социальных ценностей, власти и влияния среди членов того или иного сообщества" (Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 302). Главные формы социальной стратификации – экономическая, политическая и профессиональная. Нестратифицированного, "плоского" об-ва никогда не существовало, как не существовало и не существует "плоской" группы, в к-рой все ее члены были бы равны. В истории человеческого об-ва, считает С, нет постоянной тенденции ни ко всеобщему равенству, ни к чрезмерной дифференциации, поскольку тенденция социальной пирамиды к возвышению дополняется тенденцией к уравниванию. Когда экономическая или социальная пирамида слишком удлиняется, вступают в действие "противосилы": революции, перевороты и т. п. социальные катаклизмы, к-рые как бы отсекают вершину пирамиды, превращая ее на какое-то время в трапецию. Затем эти силы уступают место тенденции к дифференциации, что опять ведет к росту пирамиды, и т. д. до бесконечности. Касаясь вопроса о причинах описанных им "флуктуации", С. констатирует их бесцельность, придерживаясь гипотезы о "ненаправленном цикле истории". Следующая крупная работа С. "Social and cultural dynamics. A study of change in major system of art, truth, ethics, law and social relationships)). Vol. 1–4. 1930–1937 ("Социальная и культурная динамика. Исследование смены основных систем искусства, знания, этики, права и социальных отношений"), принесшая С. мировую известность, является своего рода компромиссом между заявленной в кн. "Социальная и культурная мобильность" невозможностью обнаружить "цель в истории" ("Исторический процесс скорее напоминает мне человека, который вращается в разных направлениях без определенной цели или пункта назначения" (Зам же. С. 333) и претензией сформулировать предельно общие причины социокультурных изменений. Он вводит фундаментальный для его системы "принцип ограничения", к-рый, не отменяя указанного общего положения, сужает сферу его действия: в каких бы направлениях и как бы бесцельно ни "вращался" человек, он не может, напр., оторваться от земли и вращаться в воздухе. И точно так же – об-во в целом. Если невозможно точно предсказать, куда идет об-во и каким оно будет через определенный отрезок времени, то все же можно сравнительно точно установить, каким оно не может быть и куда оно никогда не придет. В кн. "Социальная и культурная динамика" понятие "общество" даже не упоминается: С. исследует здесь "культуру"- понятие более широкое, чем "общество", и включающее его в себя. Осн. понятие, к-рым при этом пользуется С, понятие "социокультурной системы", или суперсистемы. Эмпирико-статистическое изучение искусства, науки, религии, права и т. п. привело С. к выводу, что в истории существуют три суперсистемы, периодически сменяющие друг друга: идеациональная, идеалистическая и чувственная. Каждая из суперсистем характеризуется тем или иным пониманием

реальности, природой потребностей, степенью и способом их удовлетворения. "Всякая великая культура, – считает С, – есть не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но никак друг с другом не связанных, а есть единство, или индивидуальность, все составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну, и главную, ценность" (Там же. С. 429). Так, для идеационального типа культуры характерна всесторонняя (т. е. существующая в науке, искусстве, философии, праве и т. д., даже в быту) ориентация на трансцендентные (потусторонние, или сверхчувственные) ценности. В культуре чувственного типа, напротив, преобладающим влиянием пользуются материальные и материалистические ценности. В идеалистическом типе культуры синтезированы ценности двух вышеперечисленных типов. Кроме того, существует тип культуры, где ценности чувственного, идеационального и идеалистического типов сосуществуют, не образуя органической связи. Такой тип культуры, как правило, характерен для эпохи упадка. Каждый тип культуры имеет свой закон развития и свои "пределы роста". Это и есть, собственно говоря, социокультурная динамика. Для полноты картины циклическую смену социокультурных типов, по мнению С, следует дополнить перемещением центра "культурного лидерства" в географическом пространстве. На создание концепции социокультурной динамики С. оказали влияние идеи Данилевского и К. Н. Леонтьева. Вообще, будучи "западником" в России, С. после переезда в США, после отказа от идей "умеренного бихевиоризма" закончил свой творческий путь как бы духовным возвращением на родину. В "интегральной философии" С, как он сам характеризовал свое мировоззрение, можно увидеть черты рус. "соборности", перетолкованной на американский лад. Совр. эпоха кризиса, по С, закончится созданием новой идеациональной культуры, а центр культурного лидерства на рубеже XX–XXI вв. переместится в Россию. Найти выход из кризиса поможет, согласно С, только распространение в мире идей альтруистической любви, всестороннему изучению и пропаганде к-рой С. посвятил последние годы жизни, работая в созданном им Гарвардском центре по изучению творческого альтруизма. Научное и публицистическое наследие С. огромно (по приблизительным подсчетам, ок. 60 т.). Как правило, оценивая вклад С. в науку и культуру, перечисляют не отдельные его соч., а научные направления, им основанные или значительно продвинутые, как, напр., аграрная социология, социология революции, теория конвергенции и т. д. Не меньшую ценность имеет сам человеческий образ С, образ ученого, способного активно бороться за проведение в жизнь исповедуемых и проповедуемых им идеалов истины, добра и справедливости.

Соч.: Дальняя дорога. Автобиография. М., 1992; Система социологии. М., 1993. Т. 1–2; Общедоступный учебник социологии: Статьи разных лет. М., 1994; О русской нации. Россия и Америка. М., 1992; Главные тенденции нашего времени. М., 1993; Социология революции. М., 2005.

Л и т.: Голосенко И. А. Питирим Сорокин: судьба и труды. Сыктывкар, 1991; Очерки по истории теоретической социологии XIX – нач. XX в. М., 1994. С. 220–231.

В. В. Сапов

СОФИОЛОГИЯ – учение о Софии Премудрости Божией рус. религиозных философов кон. XIX – нач. XX в., вобравшее в себя элементы как церковного предания, так и гностицизма, каббалы, европейской мистики. Существенной для С. является проблема взаимоотношения Бога и мира, происхождения несовершенного мира из совершенного Бога. По своему характеру С. - онто-теологическое учение, в к-ром начала теологии являются одновременно и категориями философии, взаимосвязанное, как правило, с системами всеединства (однако приверженность философа системе всеединства не относит его автоматически к софиологическому направлению, как, напр., в случае с Франком). Учение о Софии Премудрости Божией восходит к библейской книге Притчей Соломоновых (8:1-36; 9:1-12). Слова Премудрости "Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли" (Притч. 8:22–23) относятся отцами церкви к Слову Божьему, ипостасной Премудрости, ко второй ипостаси Св. Троицы (очень редко – к третьей – Святому Духу). В неканонических книгах Ветхого Завета София понимается как "дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя" (Премудрость Соломона, 7:25), вышедшее "из уст Всевышнего" (Премудрость Иисуса, сына Сирахова, 24:3). На православном Востоке Софии Премудрости Божией посвящались соборы – в Константинополе, а на Руси – в Киеве, Новгороде, Полоцке, Вологде, Тобольске, Архангельске; существует несколько

иконографических типов Софии, где она представляет собою женский образ, отличный от Христа и Богоматери. Интерес к софиологической проблематике в рус. философской мысли появляется в кон. XVIII – нач. XIX в. в связи с распространением в России масонских книг, переводов Я. Бёме и Л. К. Сен-Мартена. В 1817 г. в России выходит перевод кн. Я. Бёме "Christosophia, или Путь ко Христу", в одной из частей к-рой – "Об истинном покаянии" – содержится учение о Софии. Размышления о Софии имеются в рукописях рус. государственного деятеля Сперанского (их цит. Флоренский в кн. "Столп и утверждение Истины"); София, по Сперанскому, есть отделение части собственного бытия Сына", "зерцало", в к-ром отражается Слава Отца и Сына; она дщерь Отца, сестра и невеста Сына, "мать всего вне Бога сущего", "первое внешнее существо". У Сперанского уже присутствует свойственный всей рус. С. более или менее явный уклон в сторону пантеизма (вернее, панентеизма): с одной стороны, София неотъемлема от Божества, есть его идея, с другой – она есть божественное в мире, принцип миротворения и мироустроения, а также цель, к к-рой мир должен стремиться. У В. С. Соловьева софиологическая проблематика связывает все его творчество, как философское, так и поэтическое; правда, в отличие, напр., от Булгакова он не выразил свое учение о Софии в систематической форме. С. возникает у Соловьева под воздействием чтения западноевропейских мистиков и гностико-каббалистических штудий, во время пребывания в Лондоне, Каире и Сор-ренто в 1875–1876 гг., а также личных мистических переживаний (см. его поэму "Три свидания"). Но если влияние гностиков и Я. Бёме бесспорно (Соловьев намеревался писать о гнозисе докторскую диссертацию), то с такими мистиками, как Г. Гихтель, Г. Арнольд, Дж. Пордедж, Соловьев знакомится тогда, когда его собственная С. в целом сложилась. Первый очерк С. он дает в незавершенной рукописи "София" (1875–1876). Особенностью его С. является попеременное отождествление Софии то с миром идей в Абсолюте, с сущностью (идеей) абсолютного первоначала, бытие к-рой гипостазируется в личное и именуется душой, то с абсолютным началом в его проявлении, с реальной множественностью, взятой в аспекте ее совершенного бытия, в аспекте всеединства твари в Абсолюте. Здесь выражен посредствующий характер Софии, отнесенной в разных аспектах и к Божественному, и к твар-ному миру. Поэтому Соловьев колеблется, определяя Софию то как тело Божества, то как душу мира. В самом Абсолюте София – второй полюс, полюс потенциальности, непосредственная возможность бытия, первая материя, природа в Боге. В мире – это тело Богочеловека Иисуса Христа, собирающего в единый богочеловсческий организм все человечество и все жившие, живущие и будущие поколения. Ни у кого из последователей Соловьева не было предпринято столь радикальной попытки философски обосновать миротворение и роль в нем Софии, но в то же время никто и не приближался настолько к гностической мифологеме премирного метафизического грехопадения Софии как одного из божественных начал. Подобно "основе души" у И. Экхарта, "бездне" Я. Бёме, "воле основы" у Шеллинга, в Софии Соловьева заключается возможность действовать от себя, от самоутверждения или воспламенения воли. София восхотела обладать всем от себя, как Бог, и тем самым ввергла себя в антибожественное состояние метафизической децентрализованности, отделила свой относительный центр от абсолютного центра, в результате чего она "ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения" ("Чтения о Богочеловечестве", 1878–1881). По версии рукописи "София", она порождает дух космоса, дух разделения и вражды – Сатану и ум внешнего порядка и правосудия – Демиурга, т. е. соответственно материальное и формальное начало тварного мира, борьба между к-рыми составляет космогонический процесс. В "Чтениях о Богочеловечестве" эту гностическую мифологему, ставящую под сомнение божественность миротворения, Соловьев оставил, но сохранил идею падения мировой души. С. является для Соловьева необходимой ступенью в разрешении проблемы мирового зла. При отсутствии у зла собственной субстанции его метафизической причиной Соловьев считает воспламенение эгоистической воли Софии как индивидуального существа. Результатом этого является распад элементов всеединого организма в эгоистическое существование. Но от гностического дуализма эта позиция тем не менее отличается, поскольку тварный мир понимается, не как нечто другое относительно Божественного, но лишь как недолжное, искаженное его состояние. Возвращение мира из хаоса в космос есть процесс наделения пассивной и женственной мировой души образующим и оформляющим ее божественным Логосом, процесс боговоплощения и искупления, причем София выявляется в нем как Тело Христово, Богородица, церковь, как единое Богочеловечество или его идеальная личность. Эти аспекты С. будут разделяться и последователями Соловьева. Смешение Софии и души мира, на к-рое обратил внимание Е. Н. Трубецкой, видимо, смущало и самого Соловьева. В кн. "Россия и вселенская Церковь" (1889) он утверждает, что "душа мира

есть противоположность, или антитип, существенной Премудрости Божией", "есть тварь и первая из всех тварей, materia prima [первоматерия] и истинный substratum нашего сотворенного мира". Она существует от века в Боге, в состоянии чистой потенции, как скрытая основа вечной Премудрости. Именно к ней, а не к ипостасной Премудрости относит Соловьев возможность грехопадения. Возвращение к софиологической проблематике на исходе теократического периода творчества Соловьева показывает, что идея Софии стоит в центре его учения о Богочеловечестве, теократической государственности и философии истории. София является принципом, организующим три составляющие соловьевского мировоззрения – теософию, теократию и теургию (богомудрие, боговластие и богоделание). Как принцип теургической эстетики София рассматривается Соловьевым по преимуществу в работах нач. 90-х гг. В письме к С. М. Мартыновой (1891) Соловьев так определил Софию: "Это мы с Богом, как Христос есть Бог с нами". В "Смысле любви" (1892–1894) София предстает в аспекте Вечной женственности (что соответствует Das Ewig-Weibliche [вечно женственному] у Гёте), к-рая появляется в "Мистическом хоре", завершающем "Фауста"; ср. также стихотворение Соловьева "Das Ewig-Weibliche. Слово увещательное к морским чертям" (1898). Вечная женственность отлична от триипостасного Бога, в ее основе лежит чистое ничто, но она воспринимает от Бога образ абсолютного совершенства и есть "вечный предмет" и "живой идеал" Божьей любви. Вечная женственность, совершенная для Бога, должна реализоваться и воплотиться в многообразии форм и степеней как "живое духовное существо" для человечества. Мировой и исторический процесс есть для Соловьева процесс ее реализации. Неопределенность и двусмысленность формулировок не позволяет ему до конца определиться, есть ли София нетварное женское начало в лоне самого Божества, или это тварное начало, приобретающее образ Божий и воипостазирующееся в божественную полноту. В лекции "Идея человечества у Августа Конта" (1898) Соловьев утверждает близость контовского Великого Существа (также наделенного женственным аспектом) и Софии как идеального человечества, к-рой посвящались храмы в древн. рус. городах. София для Соловьева не только философско-богословское понятие, но и личность, "богиня", небесная возлюбленная, героиня его лирики: см. его стихи, написанные в Каире в 1875–1876 гг., "Три свидания", "Лишь забудешься днем иль проснешься в полночи…" и др. Сделанный Булгаковым и Бердяевым упрек Соловьеву

в "мутной эротике" не лишен оснований, хотя Соловьев эти обвинения загодя отвергал. Интимно-романтический аспект С. оказал влияние на поэтов-символистов – А. А. Блока, А. Белого, Иванова. Е. Н. Трубецкой в кн. "Миросозерцание Вл. С. Соловьева" (2 т., 1913) считал осн. ошибкой Соловьева неправомерное отождествление божественной Софии и души мира, признание Софии субстанцией всего становящегося, а мира во времени как явления этой субстанции, в результате чего мировое зло приходится связывать с падшим, ущербным состоянием Софии. В кн. "Смысл жизни" (1918) подобную критику Трубецкой адресует Булгакову, видя в его С. "следы непобежденного гностицизма платоновского и даже шеллинговского типа". Признавая наличие в лоне Божества предвечных идей-первообразов, Божьих замыслов о мире, Трубецкой относит Софию всецело к области трансцендентного, избегая раздвоения Премудрости на тварную и нетварную. София – не посредница между Богом и тварью, а неотделимая от Христа Божия мудрость и сила. Мир, становящийся во времени, есть другое по отношению к Софии. София может обнаруживаться (напр., как дневной свет) и осуществляться в тварном мире, притягивать его к себе, но не может выступать субъектом развития и совершенствования во времени. София – творческий замысел Божий о мире, к-рый есть и его цель, достигаемая через обожение мира. Но в отличие от соловьевской С. Трубецкого не таит в себе непременного утверждения о спасении всех: София – живая творческая сила, по отношению к к-рой каждый волен самоопределиться. Отказываясь быть ее сотрудником, человек отсекает себя от полноты бытия, заменяется др. членом. София присуща миру в потенции, она действенна в нем, совершая частичное и неполное откровение, и лишь в Богочеловечестве творческое дело Софии сочетается с творческим делом человечества в неразрывное и несли-янное единство. Учение о Софии связывается для Трубецкого прежде всего с вопросом о свободе воли человека. Его брат, С. Н. Трубецкой, редко обращался к Софии в своих зрелых работах, но, заканчивая ун-т в 1 – й пол. 80-х гг., он думал избрать предметом своей диссертации "Учение о Церкви и св. Софии" и написал к ней несколько глав, в к-рых видел задачу философии в "раскрытии вселенского идеала Церкви, т. е. вечной Софии", в "философском исповедании православной веры". Вселенская София, тождественная для него вселенской церкви, "есть действительный и абсолютный идеал, образующий Русь". При этом он выделял творческий аспект

Софии: "Идеал творчества – София Вселенская – есть совокупность творческих первообразов или идей, и всякое истинное творчество из него вытекает и к нему возвращается". Флоренский посвятил Софии 10-е письмо "Столпа и утверждения Истины" (1914). Он видит в ней не метафизическую сущность, данную логическим определением, но религиозную реальность, подчеркивая первичность религиозной интуиции Софии по отношению к попыткам выразить ее в метафизической спекуляции. Вслед за Афанасием Великим Флоренский определяет Софию как "образ и сына божественной Премудрости", т. е. Логоса. София для него в самом широком понимании – это тварное бытие с т. зр. божественного замысла о нем, но сама по себе она не есть бытие абсолютное. Однако это не просто тварь, отобразившая в себе, как в зеркале, Божество, это субстантивировавшийся образ: "Премудрость в твари есть не только деятельность, но и субстанция; она имеет существенный, массивный, вещный характер". Она – "Ангел-Хранитель твари, идеальная личность мира". Благодаря Софии между тварью и Богом у Флоренского не оказывается онтологического разрыва. Она именуется им "четвертым ипостасным элементом", и в этом качестве она по снисхождению Божьему, а не по естеству "участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в Троичные недра и приобщается Божественной Любви", она есть "Великий Корень целокупной твари… которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь", "первозданное единство твари". Это единство не однородно, но может быть представлено в виде софийной иерархии, устремленной к Богочеловеку: вся тварь, человечество, церковь, церковь святых, Богородица. Идея Софии зависит от того, в соотношении с какой ипостасью она созерцаема. Она – "идеальная субстанция, основа твари, мощь и сила бытия ее" по отношению к Отцу, "разум твари, смысл, истина или правда ее" по отношению к Сыну, "духовность твари, святость, чистота и непорочность ее, т. е. красота" по отношению к Святому Духу. Подобная тройственность идеи аналогична схемам в "Философских началах цельного знания" Соловьева, где сущность (идея) Абсолютного раскрывается как Благо, Истина и Красота. Опыт софиологических определений Флоренского и богатый исторический, литургический и иконографический материал, описанный им, был использован Булгаковым, в философско-богословском наследии к-рого разработка софиологической проблематики занимает центральное место. Первый опыт его С. - книга "Философия хозяйства" (1912), где хозяйство рассматривается как единое деяние трансцендентального хозяйственного субъекта. Булгаков допускает гипотезу метафизического грехопадения этого субъекта, ввергающего мир в состояние хаокосмоса, метафизической децентрализованности, возвращающего мир к ничто, из к-рого он сотворен. Мир, подчиняясь природной необходимости, тем не менее не теряет своей причастности божественной Премудрости, "и над дольним миром реет горняя София, просвечивая в нем как разум, как красота, как… хозяйство и культура". Общение человечества с Софией Булгаков уподобляет питанию растения из его корней. Задача человечества – софийное преображение мира, возвращение природе ее софийного первообраза, т. е. соловьевская теургия. Попытку догматического определения Софии Булгаков предпринимает в кн. "Свет Невечерний" (1917). В духе С. своих предшественников – Соловьева и Флоренского – Булгаков рассматривает Софию как соединяюще-разъединяющее, посредствующее между Богом и миром начало, "ангела твари" и "начало путей Божиих", предмет Божественной любви, внеположенный триипостасным Богом, живое существо, обладающее личностью и ликом. Она ипостась, но она отлична от ипостасей Троицы, "есть особая, иного порядка, четвертая ипостась", не участвующая во внутрибожественной жизни, но являющаяся началом тварной многоипостасности. Софии приписывается предикат Вечной женственности, восприемницы, в к-рой ипостаси Св. Троицы зарождают мир. Но сама София нетварна, не имеет в себе небытия мира. Она не вечна и не временна, но представляет собою вечное время, вечное обладание всем во времени. В обращении к Богу София есть его образ, идея, имя. В отношении к миру – вечная основа мира, горний мир умопостигаемых вечных идей. Как и всякий софиолог, Булгаков реабилитирует наследие Платона и Аристотеля перед лицом христианской традиции, дает свою версию христианизированного платонизма, отождествляя Софию как идеальный умопостигаемый мир божественных первообразов, предопределений всей твари с платоновским миром идей. В категориях Аристотеля София есть потенция в актуальном состоянии мира, но в то же время и сущность, к-рая должна выявиться, энтелехия (осуществленность) мира. Булгаков видит аналогию отношения Софии к Св. Троице в отношении божественной сущности к ее энергиям в учении Григория Паламы. что может быть помыслено как тождество в различии. Однако будучи божественной энергией, София у Булгакова есть в то же время субстанция тварного мира, что никак не совмещается с паламизмом. Это приводит Булгакова к "религиозному материализму" в учении о космосе и к детерминизму в эсхатологии – предопределенности всеобщего спасения, что принижает роль

свободы человека в мире. В работах, написанных в эмиграции, С. Булгакова претерпевает существенные изменения (см. его трилогию "О Богочеловечестве": ч. 1. "Агнец Божий" (1933); ч. 2. "Утешитель" (1936); ч. 3. "Невеста Агнца" (1945). София понимается не как внебожественная четвертая ипостась, но как единая сущность трех ипостасей в Св. Троице: Усия-София-Слава Божия, Божество в Боге. Но ее собственное существо не может быть определено по отношению к ипостасям Троицы, в себе – она не есть личность и ипостась, но может быть воипостазирована каждой из ипостасей и составлять ее жизнь, ипостасность. Булгаков подчеркивает тождественность Божества с Богом, однако, когда речь идет о твари, их невольно приходится различать. Он постулирует теперь существование тварной Софии, к-рая онтологически тождественна своему прототипу – Софии в Боге. Истинно христианское воззрение, по Булгакову, есть панентеизм: мир принадлежит Богу (к-рый, однако, не растворяется в нем), т. к. именно в Боге он находит основание своей реальности, ничто не может быть вне Бога, как нечто чуждое и внешнее Ему. Это ведет к утверждению божественного характера мира, к-рый одновременно и есть и не есть образ Божественной Софии, а в антропологии – к признанию, что человеческий дух, как начало личное, ипостасное, возникает непосредственно из божественной природы – Софии, является нетварным, божественным по происхождению и противополагается тварной душевно-телесной природе человека, т. е. к возрождению учения Оригена о предсуществовании человеческих душ (для Булгакова в вечном, а не во временном бытии). С. Булгакова была обвинена в церковном модернизме митрополитом РПЦЗ Антонием (Храповицким) в 1927 г., а затем и митрополитом Московским Сергием (Страгородским), заявившим в сентябре 1935 г., что "учение Булгакова о Софии Премудрости Божией нецерковно и противоречит церковному учению, иногда повторяя ереси, уже осужденные Церковью". С богословской критикой учения Булгакова выступили архиепископ Серафим (Соболев), В. Н. Лосский, Флоровский, отмечавшие его близость гностическому учению о посредниках между Богом и тварью (в чем сам Булгаков упрекал Соловьева) и то, что оно является не богословием, но философской системой по поводу откровения. В. Н. Лосский замечал, что "софианская система заменяет личную связь Бога и человека природно-космическим отношением Софии Божественной и Софии тварной через человеческий дух, Божественный по происхождению, но внедренный в тварную природу, что позволяет Булгакову говорить об "изначальном богочеловечестве" человека". На стороне Булгакова выступил ряд проф. Сергиевского богословского ин-та в Париже, в их числе – В. Н. Ильин. Мочульский. Интерес к С. у Карсавина, как и у Соловьева, был связан с изучением гностицизма. Начав с попытки подражать гностической поэзии, Карсавин приходит к неприятию гностического мифа (не отказывая ему в значительности) и его критике с позиций церковного учения о грехопадении. Опыт стилизации под гностическое соч. "София земная и горняя" включил дошедшие до нас в трудах ересиологов – отцов церкви подлинные гностические отрывки – гимн нахашенов, псалом Валентина, вариации на темы гностического трактата "Pistis Sophia" и т. п. В "Noctes Petropolitanae" (1922) Карсавина речь идет о сотворенной Премудрости, но представление о ней очень смутно. Это первый Адам, Адам Кадмон, обладающий своею личностью, иной, чем ипостась Христова, "приемлющая Бога и Богом приемлемая тварь". Он одновременно и отпадает, как София-Ахамот гностических учений, и един с Логосом, как Непорочная Дева. В Богобы-тии он восстановлен извечно, его превышает и от него неотделим второй Адам, Богочеловек, сотворенная Премудрость созидаемого им человечества, тварная ипостась и, как всеединство людей и в них мира, церковь. Т. обр., с т. зр. мира сама тварная Премудрость как бы двоится, но с т. зр. Бога, она едина, и само грехопадение в вечности становится как бы не бывшим. Вечная женственность, по Карсавину, атрибут не Божества, но несовершенного мира, "жгучая жажда оформления", рождающая из себя Сына, к-рый образует тварное всеединство. В работе "О началах" (1925) Карсавин сохраняет идею тварной Софии как тела Христова, но резко отзывается о попытках мыслить Софию как самобытную "четвертую ипостась", видя в этом непозволительное смешение Божественного и твар-ного. Вопреки Булгакову, по Карсавину, у Софии нет личности или лица: "Оно сгорает в пламени Божественного Лика и является нам как Лик Христов или – в наивысшем тварно-конечном своем выражении – как Лик Богоматери". Личность Софии как всеединая тварно-человеческая личность может мыслиться в качестве потенции становления твари в Божественную Личность. Личность человечества есть высшая индивидуации всеединой Софии или, по формуле "Философии истории" (1923), индивидуальная видимая душа человечества есть лишь индивидуация высшей всеединой души. Существенно обращение Карсавина к трактовке Софии в его лагерных произв., особенно в Сонетах, Терцинах и комментариях к ним. Зеньковским проблема софийности мира рассматривалась на пути преодоления платонизма и пантеизма. Он предлагает освободиться от

понятия нетварности сферы идей, признать, что сущностная сторона в вещах тварна, как и сами вещи, четко различить Божество-Абсолют и Божественное в мире. София в Боге и софийная основа мира тождественны по имени и по содержанию, но различны по способу бытия. София в Боге есть умный мир, а софийная основа мира целиком принадлежит к тварному миру. В основу творения положена идеальная, всеединая и целостная система, источник творческих сил, живая, энтелехийная субстанция мира, идеальное предвосхищение его осн. будущих форм. Т. обр., Зеньковский, признающий Софию "тварной вечностью, хоть и не безначальною" и относящий ее к твари, пытается сгладить противоречия Булгакова и примирить платонизм с христианством, четко различая тварную и нетварную Софию. Однако вопрос об их соотношении остается открытым. Причастность Лосева к софиологической традиции можно признавать с нек-рыми оговорками. Как имеславец и последователь Григория Паламы в его учении о нетварных божественных энергиях, нераздельных и не слиянных с Богом, он признавал наличие энергийной связи Бога с миром, через к-рую мир может быть обожен, но отвергал связь субстанциальную, к-рая ведет к языческому платонизму и монизму, мыслящему Бога абсолютно имманентным миру. София для Лосева может мыслиться как начало, относящееся всецело к сфере трансцендентного, абсолютного бытия; как аналог четвертого элемента лосевской тетрактиды — ставшего, факта, имени: как материально-телесная осуществленность Абсолюта, но осуществленность умопостигаемая, вне ее связи с веществом, т. е. энергийность. На почве энергийной метафизики Абсолютного можно мыслить, по Лосеву, внутреннее единство и присущность православной догматике С, имеславия и символизма, к-рые еще требуют своего догматического уточнения.

Лит.: Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1; Он же. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994; Он же. Ипостась и ипостасность // (Scholia к "Свету Невечернему") // Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001; Он же. Ч. 1. О Богочеловечестве. Агнец Божий. Париж, 1933; Он же. Докладная записка митр. Евлогию по поводу определения Архиерейского собора в Карловцах относительно учения о Софии Премудрости Божией. Париж, 1936; Гайденко П. П. Антиномическая диалектика С. Н. Булгакова // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. М., 1988. С. 180–199; Она же. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001; Зандер Л. А. Бог и мир. Миросозерцание о. Сергия Булгакова. Т. 1–2. Париж, 1948; Зеньковский В. Проблема платонизма и проблема софийности мира // Путь. 1930. № 24. С. 3^10; Ильин В. Н. София, Премудрость Божия // Возрождение. 1935. 7 декабря; Карсавин Л. П. София земная и горняя, Noctes Petropolitanae // Малые соч. Спб., 1994; Он же. О началах (гл. 5–9) // Символ. 1994. № 31; о. Геннадий (Эйкалович). Дело прот. С. Булгакова (Историческая канва спора о Софии). Сан-Франциско, 1980; Он же. Родословная Софии. Аделаида, 1986; Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 209–260; Лосский В. Н., Б<ратство> Ф<отия>. Спор о Софии. "Докладная записка" прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. Париж, 1936; Светлов П. Я. София в учении Вл. Соловьева // Богословский вестник. 1904.

Кн. 3–5; Соловьев В. С. La Sophia. София // Соловьев В. С. Поли. собр. соч. и писем в 20 т. М., 2000. Т. 2. С. 7–161; Он же. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2; Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1–2. М., 1913; Он же. Смысл жизни // Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994; Трубецкой С. Н. О св. Софии, Премудрости Божией//Вопросы философии. 1995. № 9. С. 120–168;Лу<Эряв-цевП. Идея св. Софии в русской литературе последних десятилетий // Христианская мысль. Киев, 1916. Кн. 9-10; 1917. Кн. 1, 3–4; Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Письмо 10-е. София // Флоренский П. А. Соч. М., 1990. Т. 1; Он же. Служба Софии Премудрости Божией // Богословский вестник. 1912. Т. 1.С. 1-23; Флоровский Г. В. О почитании София, Премудрости Божией в Византии и на Руси // Он же. Догмат и история. М., 1998. С. 394–414; Энеева Н. Т. Спор о софиологии в русском зарубежье. 1920–1930 гг. М., 2001; Lialine C, Dom. Le debat sophioloque // Irenikon. 1936. Т. 13. P. 168–205; Я Serge Boulgakov. La Sagesse de Dieu. Lausanne, 1983; Cioran O. S. Vladimir Soloviev and the Knighthood of the divine Sophia. 2-е изд., 1977; Stremooukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Lausanne, 1975; WenzlerL. Die Freiheit und das Dase nach Vladimir Soloviev. Freiburg, Munchen, 1978.

А. П. Козырев

СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ НЕМАРКСИСТСКАЯ. Идеи социализма в России получили значительное развитие в XIX–XX вв., однако в нек-рых своих проявлениях они восходят к средневековым представлениям о социальной справедливости и равенстве людей перед Богом (народные чаяния "правды" и "воли", о "блаженной земле", "без свары и боя", о скором пришествии "Царства Божия на земле" и т. п.). Уже в этот период распространение получили также ранние социальные утопии ("Слово о рахманах и предивном их житии", сборники Ефросина и др.). Просвещение XV11I в. приносит новые социально-утопические представления на основе знакомства с зап. идеями. Рус. просветители, полемизируя со взглядами Ж.Ж. Руссо, выступали против апологетики "алмазного века", в к-ром люди "крайним невежеством укрощались" (А. П. Сумароков, Козельский и др.), отвергали дух мещанства и меркантилизма: "Без денег нет труда, которого он бы ни поднял, и нет подлости, которой он бы не сделал" (Фонвизин). Создаются литературные утопии ("Кадм и Гармония" М. М. Хераскова, "Непостоянная фортуна" Эмина, "Описание в Севере златого века" Екатерины II, "Путешествие в землю Офирскую" Щербатова и др.), распространяются переводные утопические соч.: "Золотая книжечка" Т. Мора (1789), вызвавшая сочувственные отклики в печати, включая Карамзина, переводы трудов Руссо, Мабли, Морелли и др. просветителей и утопистов. Социально-утопические представления были подкреплены обличительной проповедью Радищева, деятельностью радикальных масонов и первыми попытками создания тайных об-в (напр., "Всенародоволь-ное к благоденствию составляемое общество" Ф. Кречe-това). Особым пластом развития уравнительно-утопического сознания являются соч. вольнодумцев из крепостных крестьян и солдатской массы (Т. М. Бондарев, Н. И. Сабуров, А. Я. Куманов, Ф. И. Подшивалов и др.). Их проекты основаны на признании определяющего для благоденствия России земледельческого труда, требованиях освобождения крестьян от крепостной зависимости и свободного обсуждения потребностей производительного сословия. Контакты с зап., особенно фр., утопистами расширяют мировоззренческий горизонт рус. мысли. Так, декабрист Лунин встречался с К. А. Сен-Симоном в Париже (во время пребывания там рус. войск в 1814–1815 гг.). Их спор в одной из масонских лож наметил осн. расхождение в теории социализма: якобинско-насильственное осуществление социальных преобразований (Лунин) или постепенная эволюция в поисках "нового христианства" (Сен-Симон). Эти же различия отразили и программные документы декабристов ("Русская правда" Пестеля и "Конституция" Н. М. Муравьева, расхождения между членами Северного и Южного об-в). Пестель в своей общей теории преобразований исходил не из одной веры в человечество, но также из убеждения, что "политика освещает прогресс", необходимы радикальные политические решения. "Русская правда" декларировала "сохранение бытия работника", преодоление расслоения об-ва на богатых и бедных, устранение "аристократии титулованной и денежной", подчинение собственности интересам труда ("труд есть источник собственности"). Известное распространение в России получила тайная рукописно-реферативная литература с обзором идей и деятельности зап. утопистов ("Секты сенсимонистов" А. В. Бердяева, "Секты социалистов" П. Д. Галицкого и др.). В Россию стремятся проникнуть "западные агитаторы" (сенсимонисты из парижских кружков, уравнители-коммунисты и др.), обычно вылавливаемые жандармами. Значительное влияние, благодаря, в частности, журнальной публицистике, приобретает православный утопизм в форме славянофильства. Киреевский, Хомяков, К. С. Аксаков, И. С. Аксаков, Самарин и др. видят в сельской общинное™ панацею от общественных зол, губящих зап. цивилизацию. Соборность рассматривается как реальное умонастроение народа, сплоченного православной верой. Идеи зап. социализма и коммунизма, полагали славянофилы, имеют лишь свое относительное достоинство и свой относительный смысл. Для России они анахроничны, ибо "мечты европейских революционеров имеют уже свое реальное осуществление в народной жизни". Вследствие этого надежды рус. радикалов на осуществление "западных прожектов" в России, по мнению славянофилов, полнейшая бессмыслица, игнорирующая к тому же тот факт, что народ "не сосуд, не масса, не материал" для спекулятивным образом изобретенных социальных экспериментов; он уже выработал необходимые ему формы жизни. Рус. народ, считали они, особенная этносоциальная целостность. Он лишен к.-л. политических притязаний, тем более ему чужд "дух народовластия". Это народ не политический (на зап. образец), а социальный (на рус. – общинный образец). Он привержен не "внешней правде" зап. рационализма, а "внутренней правде" учения Христа ("Евангелие, – писал И. С. Аксаков, – может почитаться социалистической доктриной"). Иные основания были заложены в идеологии петрашевцев, обозначивших в рус. мысли переход к социалистическому утопизму ("социалисты произошли от петрашевцев", – писал Достоевский). Буташевич-Петрашевский видел источник социалистической теории в материалистическом философском воззрении, использующем

эмпирико-индуктивный метод "наблюдения действительности". Преимущественный интерес петрашевцев вызывали вопросы управления природой, изменения климата, регулирования рождаемости (отклик на теорию Т. Р. Мальтуса). Они разделяли нек-рые основополагающие идеи Ш. Фурье, в т. ч. о необходимости изменения способа производства как условия преодоления экономических кризисов и пауперизации рабочего класса ("бедность порождается самим избытком"). Среди петрашевцев были сторонники как пропаганды социалистических идей (Петрашевский и др.), так и тактики заговора (Спешнее). Это расхождение осталось постоянным для всех обращавшихся к социалистической теории и практике кружков и течений, организаций и партий с социалистической программой. Из теоретиков-экономистов, сторонников социалистических идей в первой пол. XIX в. выделяются В. А. Милютин иМайков. Первый в своих работах "Пролетарии и пауперизм в Англии и во Франции", "Обзор различных мнений об отношениях производительности к развитию народонаселения" отмечал глубокий разлад между классами и сословиями как на Западе, так и в России, предупреждая против возможной пауперизации "рабочего сословия" в связи с развитием "господина Купона". Он отвергал славянофильскую идеализацию общины, предлагал ассоциативное пользование землей (земля — общественное достояние при широких правах пользования ею обработчиками) и допускал "производительный капитал" при условии соглашения между всеми производителями. Майков изучал К. Маркса, настаивал на неприменимости в рус. условиях ни "спекуляций немецкий науки", ни "ползучего эмпиризма" англ. прожектерства, ни "поверхностной эффективности французов", предлагая "гармонию аналитического воззрения с синтетическим". Равенство имущества и распределение общественного продукта по способностям к труду, по его мнению, само по себе не только ничего не решает, но и таит новые социальные бедствия. Он, как и Милютин, сторонник примирения интересов труда и капитала, гарантом и контролером к-рого выступит государство. Наблюдения над жизнью Запада, неуклонно увеличивающего свое экономическое могущество, вели его и Белинского как мыслителя социалистической ориентации к заключению, что "средний класс" (буржуазия) способен стимулировать рост народного благосостояния, но его судьбу окончательно "решит история". Признавая рост в стране "среднего сословия" и числа людей интеллигентных профессий (наряду с "отсутствием рабочего сословия", играющего столь заметную роль в Западной Европе), последний приходит к мысли, что "политика у нас в России не имеет смысла и ею могут заниматься только пустые головы. Люби ближнего, и тогда ты будешь необходимо полезен своему отечеству". Но тот же Белинский, склонный к крайностям, в нач. 40-х гг. высказал и др. мысль: социализм утвердится "не сладенькими и восторженными фразами идеальной и прекраснодушной Жиронды, а террористами — обоюдоострым мечом слова и дела Робеспьеров и Сен-Жюстов". Эта формула выразила убеждение не одного Белинского, но и его друга М. А. Бакунина. Герцен стремился к более взвешенным, без крайностей, решениям. Как и Огарев, он пришел к выводу, что социализм неизбежен, а потому подлинная философия истории необходимо социалистична. Тем не менее социалистические учения на Западе — не вся истина, их не следует абсолютизировать: они лишь провозвестники "будущей великой формулы". Для России еще более, чем хорошие теории, важна хорошая практика, "организующая океаниды" (массы). Для рус. социализма главное — реализация крестьянского права на землю. Осуществление его в жизни дает "действительное осуществление свободы". Поэтому осн. требованием "национализации социализма" на рус. почве должны быть "земля и воля", что предполагает опору на общинные отношения и их совершенствование. Призывы Герцена и Огарева со страниц "Колокола" были подкреплены практической организацией социалистического дела (первая "Земля и воля") и теоретико-публицистической пропагандой социалистических идей (Чернышевский, Добролюбов, Писарев. Шелгунов, Серно-Соловьевич и др.). Наиболее важен теоретический вклад в С. м. Чернышевского, сочетавшего философскую антропологию фейер-баховского типа ("Антропологический принцип в философии"), политическую экономию трудящихся ("Очерки критики политической экономии (по Миллю)") и идеи социализма ("Капитал и труд", "Критика философских предубеждений против общинного владения" и др.). Он апеллировал к законам истории, в основе к-рых "магистральные условия быта" и "внутреннее стремление" масс к улучшению своего благосостояния. Благоденствие рус. народа, считал Чернышевский, может быть обеспечено как на путях социальной реформы, так и в "краткие периоды усиленной работы" в социальной революции — все зависит от конкретных обстоятельств. В случае социального переворота необходимо сохранить и развить, применительно к новым условиям, регулятивные возможности нового государства, стремясь к тому, чтобы "правление" перешло в руки самого низшего и многочисленного класса (земледельцы, поденщики, рабочие). В таком об-ве труд как "единственный производитель ценностей"

перестанет быть товаром, каким он является в об-ве, разделенном на имущие и неимущие классы. Стоимость будет принадлежать "только вещам, производимым трудом". Направление производства и "характер производимых продуктов" также изменятся, поскольку будут удовлетворяться "разумные потребности" трудящихся. Организация труда будет содействовать кооперативному сотрудничеству, и потому община как "высшая форма отношения человека к земле" должна быть сохранена и усовершенствована. Победа новых форм материального быта, новых людей и новой морали – не единовременный, а длительный исторический акт ("история очень длинная"), и потому Чернышевский порицал "опрометчивых энтузиастов" (О. Бланки и др.) за стремление к немедленному захвату власти. Идеи материализма и социализма, критику существующих общественных отношений развивал Добролюбов ("Р. Оуэн и его попытки общественных реформ", "Когда же придет настоящий день?" и др.), а также круг деятелей журн. "Современник" и "Отечественные записки" (Антонович, Шелгунов, братья А. А.и Н. А. Серно-Соловьевичи, М. Л. Михайлов и др.). Своеобразны идеи Писарева, ратовавшего за научное ведение хозяйства и "хорошие фермы". Его нигилизм был формой протеста "мыслящего пролетариата" (интеллигенции) против консервативных общественных устоев ("круши направо и налево, что прочно, то устоит, что гнило – рухнет"). Революционно-утопические умонастроения сосуществовали во 2-й пол. XIX – нач. XX в. с идеями христианского социализма. Их выразители – виднейшие представители художественной и религиозной интеллигенции России (христианско-экзистенциальный утопизм Достоевского, теократическая утопия В. С. Соловьева, христианский социализм Булгакова, "евангельский" социализм Толстого, "православная человечность" Несмелова и др.). Их объединяет представление о Христе как "центральном пункте мировой истории" (Соловьев). Наиболее широкой и содержательной полосой в истории рус. С. м. было народничество с его сложным составом идей, умонастроений и понятий (Бакунин, Лавров, Ткачев, А. И. Желябов, Михайловский и др.). Его теоретики были большей частью и идеологами-руководителями тайных кружков и организаций ("Земля и воля" I, "Ад", "Земля и воля" II, "Народная воля" и др.). Средства реализации установок народнической С. м. были разнообразны – от "хождения в народ" до возбуждения "всеобщего бунта", "заговора" и "террора" в целях захвата государственной власти с последующей передачей ее народу через Учредительное собрание (Земский собор). Наиболее отчетливый демосоциалистический характер носила желябов-ская программа, принятая Исполнительным комитетом "Народной воли": 1) постоянное народное представительство, имеющее полную власть во всех общегосударственных вопросах; 2) широкое областное самоуправление, обеспечение выборности всех должностей; 3) самостоятельность "мира" как экономической и административной единицы; 4) принадлежность земли народу; 5) система мер для передачи в руки рабочих всех фабрик и заводов; 6) полная свобода совести, слова, печати, сходок, ассоциаций и избирательной агитации; 7) всеобщее избирательное право; 8) замена постоянной армии территориальной. Теоретики анархического направления настаивали на более четком определении отношения социалистической партии к государству как необходимому общественному злу. Отсюда требование немедленной "отмены" государства сразу же после победоносной социальной революции (принцип федерализации). В качестве предполагаемой решающей меры экономической социализации и предотвращения концентрации богатств предполагалась отмена права наследования. Народники обсуждали возможные обстоятельства и формы общественной и духовной деятельности членов будущего об-ва в многочисленных теоретических рефератах и кружковых докладных записках типа: "Община", "Независимость", "Прогресс", "Личное счастье". Эти документы обнаруживают знакомство с теориями и учениями зап. радикальных мыслителей и социалистов сер. и 2-й пол. XIX в. – Б. Бауэра, Е. Дюринга, П. Ж. Прудона, М. Штирнера, К. Маркса и Ф. Энгельса (влияние двух последних нашло свое выражение в создании Рус. секции I Интернационала). Большая часть народников была убеждена в анахроничности самодержавия, в отсутствии у него прочной и широкой социальной почвы и в фатальной слабости его политической структуры. С этим связана идея "террористической революций" против общественных и государственных верхов (Морозов). В "Катехизисе революционера" Бакунина – Нечаева этика социалиста построена на отчуждении от семьи и близких, моральном ригоризме, преданности идее и партии и ненависти к врагам народа, допускающей любые приемы политической борьбы ("цель оправдывает средства"). Становление капитализма, возникновение рабочего движения, деятельность I и II Интернационалов имели своим следствием возникновение первых марксистских кружков и социал-демократических организаций (кружки Д. Благоева и Н. Е. Федосеева, "Черный передел", петербургский "Союз борьбы за освобождение рабочего класса" под руководством Ленина). Маркс успел отозваться о "Черном переделе" (Плеханов, П. Б. Аксель-род и др.): "Нудное доктринерство",

благодаря к-рому "должны одним махом перескочить в анархическо-ком-мунистическо-атеистический рай". Учение Маркса было воспринято на этом этапе развития С. м. как последнее, самое аргументированное слово социальной науки. Расхождения в его трактовке касались большей частью понимания возможностей его применения к рус. условиям. В кон. 80 – нач. 90-х гг. эти расхождения вылились в многолетнюю полемику между "легальными марксистами" (П. Б. Струве, Булгаков, Бердяев и др.), признавшими неизбежность "капитализации" рус. об-ва, и народническими теоретиками (Михайловский, В. В. (Воронцов), С. Н. Южаков), считавшими, что Россия способна избежать ужасов капитализма и вываривания мужика в "фабричном котле". Новый этап в развитии С. м. связан с Лениным и возникновением большевизма (1903 г.). См… Плеханов, Ленин, Богданов, Бухарин, Сталин, Троцкий.

Лит.: Пажитнов К. А. Развитие социалистических идей в России. Пп, 1924; Клибанов А. И. Социальные утопии в русских крестьянских движениях. М., 1966; Малинин В. А. История русского утовического социализма. М., 1977–1991. Кн. 1–2; Venturi F. Roots of Revolution. L., 1960; Malia M. Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism. Harvard u. p., 1961; Lampert E. Sons against Fathers. Oxford, 1965; Putnam G. F. Russian Alternatives to Marxism: Christian Socialism and Idealistic Liberalism in Twentieth-Century Russia. University of Tennessee Press, 1978.

В. А. Малыш

СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ. Будучи генетически связана с отечественной и западноевропейской социальной философией и философией истории, С. м. начинает формироваться в России в 1 – м десятилетии XIX в. в русле т. наз. критической (скептической) школы в рус. историографии (Н. С. Арцыбашев, М. Т. Каченовский, Полет, П. М. Строев, И. Ф. Эверс). Так, Каченовский, опираясь на труды Г. З. Байера и А. Тюрго, известные К. А. Сен-Симону и его ученикам, подчеркивает закономерность исторического процесса, отстаивая теорию трех стадий развития человечества. На формирование С. м. определенное воздействие оказали историософские идеи Чаадаева и славянофилов (Хомяков, Киреевский). В 40-х п. XIX в. в рус. об-ве начинают активно дискутироваться



идеи О. Конта. При неоднозначном отношении к позитивизму в московском кружке западников (Белинский, Герцен, Огарев, Боткин, Грановский) мн. из его членов испытали его влияние. Социологические воззрения Белинского в этот период содержат такие понятия, как цивилизация, прогресс, позитивный вывод (письма к Боткину). Огарев, слушавший лекции Конта, выступает за создание положительной философии, к-рая выводит из реальных фактов общий закон их существования. В целом критически оценивая позитивизм, Герцен тем не менее связывал появление социологии (знаний о законах мира, человека и истории) с теорией Конта. Интенсивно разрабатываются тесно связанные с контизмом социологические идеи в среде петрашевцев (Герцен называл их последователями Конта). Биологизированную картину об-ва создает Майков; он усматривает задачу единой общественной науки в обнаружении силы, ведущей об-во к порядку и прогрессу. Др. петрашевец, В. А. Милютин, детально обосновывает принципы эволюционного развития человечества, призывает "на поле фактов" создать "социальную науку". Дальнейшее формирование С. м. находит свое отражение в воззрениях революционных демократов 60-х гг. (Чернышевский, Добролюбов, Серно-Соловьевич, Антонович, Писарев). Согласно антропологизму Чернышевского, крупнейшего представителя этого направления, общественные законы производны от частной деятельности индивидов, носителей всех атрибутов социальности. Поскольку поведение человека определяется его неизменной эгоистической природой, необходимо реформировать общественные отношения (прежде всего в сфере собственности), к-рые побудят его, руководствуясь собственной выгодой, выполнять общественно полезные функции. По Чернышевскому, принцип антропологизма придает социальному учению статус науки, способной дать практическую программу действий. Большое значение в становлении С. м. приобретает деятельность Антоновича и особенно Писарева по популяризации достижений естествознания XIX в. и позитивистской социологии. Видя в теории Конта научный способ объяснения и построения "разумной социальной организации", Писарев предпринял самостоятельный социологический анализ человеческой истории и совр. ему об-ва. В 60-70-е гг. в России завершается становление позитивизма, на мн. годы ставшего осн.

теоретико-познавательной платформой рус. социологии. Тем не менее и в этот период последняя отличается оригинальным синтезом идея, развитой критико-методологической функцией, интенсивным поиском своих путей в рамках новой общественной науки, что в итоге оказало заметное влияние на формирование зап. научных школ. Рус. социология "первого" позитивизма, для к-рой характерны вера в науку и социальный оптимизм, находит свое воплощение в соч. Кавелина, Троицкого, Вырубова, Грота, Де-Роберти. Объединявший первых ортодоксов позитивизма интерес к психологии рельефно проявляется во взглядах Троицкого (1 – го председателя Московского психологического общества с 1885 г.). Отмечая роль микросреды I поведении человека, он отдает предпочтение психологической модели механизма "индивидуальных шов", изучению действий отдельно взятого человека.

Грот, проделав определенную эволюцию от позитивизма к религиозной метафизике, понимает "социальное событие" как результат взаимодействия "активной стороны сознания", отражающейся в поведении человека, с "некой высшей волей", придающей событию "скрытый смысл и неявное значение". В понимании одного из наиболее крупных социологов этой группы, Де-Роберти, социология предстает универсальной наукой, включающей историю науки и отдельных ее дисциплин (искусство, философия и т. д.), гносеологию, этику, эстетику, политику, юриспруденцию и т. д. Социальный организм рассматривается как система развивающегося духа, надорганичес-кое явление, состоящее из психофизических отношений (низшая стадия, дающая зачатки "животной общественности") и психологических взаимодействий (высшая стадия – социальная жизнь). Под влиянием достижений естествознания возникает одно из первых направлений в рус. социологии – натурализм (60-е гг.). В соч. Л. И. Мечникова получила развитие идея географического детерминизма, согласно к-рой закономерности исторического прогресса выводятся из взаимодействия об-ва и природы. Принцип географизма проникает и в рус. историографию (С. М. Соловьев, Ключевский), оригинально соединяющую социологию и историю. В геосоциологии Соловьева особое значение приобретает производственно-экономическая деятельность людей – фактор, опосредующий связь об-ва с природой, определяющий всю социальную структуру. Теория Ключевского усматривает в исторических законах продукт взаимодействия "трех основных исторических сил" – человеческой личности, об-ва и природы; географическая среда превращается в одну из исторических сил, создающих и направляющих об-во. Др. разновидность натурализма – органицизм складывается под воздействием развития биологических наук (А. И. Стронин, П. Ф. Лилиенфельд, Я. А. Новиков, П. Г. Виноградов, А. С. Трачевский). Стронин отстаивал метод аналогии в изучении об-ва. Поскольку закономерности функционирования человеческого организма и об-ва как более сложной формы природы однородны, отмечал он, социология сходна с физиологией. Натуралистический редукционизм (сведение социальных закономерностей к природным) еще более резко выражен во взглядах Лили-енфельда (был президентом Международного социологического ин-та), оказавшего воздействие на концепции зап. органицистов. По Лилиенфельду, все окружающее человека (почва, климат) и созданное людьми есть меж-

кие, так и социальные организмы. Отсюда следует вывод – социальное взаимодействие происходит по законам соединения клеток в каждом отдельном организме. Рус. социология складывалась не только в процессе отделения ее от др. научных дисциплин и тесного взаимодействия с ними, но и под влиянием явно выраженного социального запроса (общественный кризис кон. 50 – нач. 60-х гт. XIX в.), что определило появление одной из главных ее функций – социальной критики и прогностики. Наиболее характерной в этом отношении является С. м. народничества. В ее рамках развивается социология анархизма (М. А. Бакунин, Кропоткин), сочетавшая в себе идею безвластия с индивидуалистическим и психобиологическим подходом: в нач. XX в. "классический период" рус. анархизма сменяется, с одной стороны, преобладанием идей террора и экспроприации, с другой – крайним индивидуализмом. В целом с позиции волюнтаризма рассматриваются проблемы об-ва, власти, прогресса в социологической концепции Ткачева, ставшей теоретической основой политической программы "Народной воли". Наиболее крупным в социологии народничества является субъективное направление (Лавров, Михайловский, С. Н. Южаков, с сер. 90-х гг. XIX в. – Чернов, М. Р. Гоц, Л. Э. Шишко), в русле к-рого об-во рассматривается с т. зр. нравственного идеала, как продукт реализации идеально-нравственных установок. Возникшее в кон. 60-х гг. и выдвинувшее в качестве главной проблемы свободу выбора идеала без учета реальных возможностей, субъективное направление переходит позднее к анализу государства как средства влияния на историю (70-е гг.), роли социальной психологии и

экономического фактора в жизни об-ва (80-90-е гг.). В рамках народнической социологии возникает психологическое направление (Воронцов, Каблиц), предметом изучения к-рого становится индивидуальная и отчасти социальная психология. В пореформенный период все большее значение приобретает социологическое исследование права и государства (Чичерин, Градовский, В. И. Сергеевич, Шершеневич, С. А Муромцев, позднее – М. Н. Гернет, С. Гогель). Одним из основателей рус. социологии права стал Чичерин, включивший в свой курс государственной науки наряду с философией и политикой социологию в качестве дисциплины, непосредственно изучающей об-во (юридический союз). Центральной проблемой в социологической концепции Градовского является изменение взаимоотношений об-ва и государства в ходе исторического процесса. Сергеевич обобщающее свойство социологии усматривает в том, что она изучает об-во в связи с правом, политикой, нравственностью, религией, климатическими условиями. Шершеневич пытается соединить психосоциальные подходы с идеями социал-дарвинизма. По мнению теоретика социологического позитивизма Муромцева, поскольку правоведение анализирует социальную природу политико-правовых явлений, оно должно стать частью социологии. В последней трети XIX в. начинают успешно применяться социологические подходы в статистике (А. Н. Чупров, Ю. Э. Янсон), в политэкономии (Н. Кохановский, Н. Маслов). Стремление преодолеть крайности биологического и психологического подходов в рус. позитивистской социологии кон. XIX в. прослеживается в плюралистической теории Ковалевского. Свою задачу он видел в соединении положительных сторон существующих социологических течений, осуществлении взаимосвязи социологии с историей, этнографией, правоведением. Наибольшее внимание Ковалевский уделял многофакторной основе об-ва, закономерностям прогресса, происхождению социальных ин-тов (генетическая социология). Значительное развитие приобретает в этот период психологическое направление в рус. С. м. Элементы психологизма, встречающиеся во мн. направлениях рус. общественной мысли, сменяются концептуально оформленными учениями (Кареев, Коркунов, Петражицкий). Предметом социологии Кареев считал соотношение индивидуального сознания и коллективной психологии (определяющий фактор при формировании концепции исторического прогресса и моделировании структуры об-ва). Коркунов одним из первых анализировал психологические основы власти, свойства коллективной духовно-психической деятельности людей. Он полагал, что об-во есть психическое единение людей, где государство и право становятся выражением психологической связи между индивидами. Петражицкий, оказавший влияние на зап. социолого-пра-вовые доктрины, предпринял попытку создать эмоциональную психологию, научную теорию о закономерностях поведения людей. Эмоции (моральные и правовые) лежат, по его мнению, в основе индивидуальной и коллективной деятельности, определяют нормативную структуру "народной психики", эволюционирующую от примитивных к сложным социальным формам. Он выступил за создание политики права (эмоциональной социологии), сознательно ведущей человечество к общему благу. В 1-й пол. XX в. психолого-правовую традицию Петражицкого в социологии продолжили его ученики (А. Н. Круглевский, К. Н. Соколов, П. И. Люблинский, Гурвич, Н. С. Тимашев). Позитивистская методология, господствовавшая на протяжении 2-й пол. XIX в., на рубеже веков начинает испытывать глубокий кризис. Односторонний эволюционизм, детерминизм, биопсихический редукционизм, натуралистические и позитивистские модели об-ва оказываются не в состоянии охватить сложные процессы социальной действительности. Для неославянофильства был характерен отказ от идеи линейного прогрессивного развития об-ва. Понятие прогресса сменяется теорией "культурно-исторических типов", исторические культуры рассматриваются не как стадии общего развития, а в качестве самостоятельных духовных целостностей, подвергающихся циклическим изменениям (Данилевский). Формируется социологическая концепция "византизма", выводящая специфические, антиевропоцентристские законы рус. цивилизации (К. Н. Леонтьев). Стремление преодолеть ограниченность социологии классического позитивизма находит свое воплощение в воззрениях сторонников эмпириокритицизма Лесевича и Оболенского. Так, Оболенский, выступая против трех стадий Конта, считал основой всех процессов принцип единичного, к-рый означал "атомизацию социального целого, плюралистическое выражение его первоосновы". Наибольшую оппозицию позитивистская социология встречает со стороны неокантианства, к-рое начиная с 90-х гг. XIX в. становится одним из ведущих направлений в общественной мысли России. По мнению Лаппо-Данилевского, представителя академического неокантианства, социология как наука о духе имеет дело с особой психологической формой законосообразности, понимаемой как идеальная цель, определяющая эмпирические параметры об-ва. Развернутое обоснование неокантианского подхода в социологии представлено в учении Кистяковского, полагавшего, что телеологические элементы об-ва (нормы, ин-ты, культура),

не подчиняющиеся законам причинности, есть высшее проявление и оформление социальной связи, "психологическое взаимодействие между индивидами". В этом смысле долженствование включает в себя необходимость, возвышается над ней. Поэтому социология, изучая "достоверное и необходимое в социальных явлениях", делает своим предметом должное. В нормативной концепции Новгородцева выдвигается тезис о том, что все осн. социологические понятия (групповая дифференциация, статика, динамика и т. п.) соотносятся не с исторической действительностью, а лишь с сознанием субъекта. Логика социальной науки есть не объективный закон, а система абстрактных типологий нашей мысли. С позиций неокантианской методологии создает психосоциологическую теорию Хвостов. С. м. находит свое развитие в русле рус. марксизма (Плеханов. Ленин, Бухарин), рассматривавшего об-во в контексте действия законов материалистической диалектики и исторического материализма. Ленин отмечал, что материалистическое понимание истории становится "синонимом общественной науки", впервые дает возможность создать научную социологию. Стремление внести неокантианские идеи в марксизм, устранив тем самым его политический радикализм, приводит к появлению социологии "легального марксизма" (П. Б. Струве, Булгаков, Бердяев, Туган-Барановский). В кон. XIX – нач. XX в. в рамках рус. религиозной философии складывается своеобразный синтез социологических и историософских воззрений – социософия (В. С. Соловьев, Бердяев, Булгаков, С. Н. и Е. Н. Трубецкие, Карсавин, Франк). В нач. XX в., особенно начиная с 20-х гг., разрабатываются неопозитивистские социологические концепции, преимущественно в виде сциентистских конструкций человеческого поведения. Отказавшись от мн. теоретико-познавательных принципов раннего позитивизма, новое направление берет на вооружение методы наблюдения, объективного количественного анализа, функционального объяснения. Представители рус. неопозитивистской социологии (А. С. Звоницкая, Тахтарев, Сорокин, Г. П. Зеленый, Гурвич, Н. С. Тимашев), испытав известное влияние амер. бихевиоризма (Д. Уотсон, Э. Росс, Э. Хейс, А. Смолл и др.), создали собственные самобытные теории. Согласно концепции Звоницкой, нельзя понять формирование личности в отрыве от социальной группы; наше "я" всегда есть "я" социальное, т. к., мысля себя, мы вольно или невольно мыслим других. Поэтому она отрицала абстрактное противопоставление "я" и об-ва; они неразделимы, их единство имеет психологическое основание. Социологическая теория Тахтарева активно использовала численные измерения. Фундаментальное учение об "интегральной" социологии, ставящей своей целью изучение социокультурных феноменов в их связи и многообразии, разработал Сорокин, оказав значительное влияние на совр. С. м. Большое значение приобрели его иссследования в области социокультурной динамики, социальной мобильности и стратификации. Сорокин – сторонник интуитивного метода постижения социальной действительности, рассматриваемой в качестве сверхиндивидуальной социокультурной реальности, несводимой к материальной культуре. Проблемам истории социологии, методологическим основам социологического знания, социологии морали, права посвящены труды Гурвича (осн. творческая деятельность проходила в эмиграции во Франции). Предметом социологии выступают у него "целостные социальные явления", подвижная иерархия "глубинных уровней" (от эколого-демографической основы до "коллективных умонастроений и психических актов"), а в качестве метода применяется "качественная и дискретная типология". Являясь сторонником "диалектического гиперэмпиризма", Гурвич обосновал необходимость соединения негативной диалектики (отрицание стабильности в познавательных системах и действительности) с эмпиризмом. В социологии Тимашева (эмигрант, с 1936 г. – в США) об-во понимается как результат взаимопроникновения различных социокультурных систем (право, психика, интеллект). Он выступал за создание "чистой" социологии, способной изучать саму социальную реальность, а не ее логические образцы (теоретико-культурные стереотипы). К кон. XIX в. в России происходит организационное становление социологии как науки и учебной дисциплины, к-рая эпизодически преподавалась в качестве необязательного спецкурса в Москве (ун-т, Политехнический ин-т), Харькове и Варшаве. В 1901 г. Ковалевский создает в Париже Русскую высшую школу общественных наук, где обязательным предметом была социология. В 1908 г. открывается частный Психоневрологический ин-т с первой социологической кафедрой (в разное время ее возглавляли Ковалевский, Де-Роберти, Сорокин, Тахтарев). В 1912 г. при Историческом об-ве Петербургского ун-та была открыта социологическая секция. Весной 1916 г. состоялось учреждение Русского социологического об-ва им. М. М. Ковалевского (более 70 членов). После падения самодержавия образуются новые кафедры в Петроградском и Ярославском ун-тах, вводятся ученые степени по социологии, публикуются первые учебники. Многие гуманитарные учебные заведения объявляют себя социологическими (напр., Социобиблиологический ин-т становится в 1919 г.

Социологическим ин-том, где видные социологи читали свои курсы). В 1920 г. в Петроградском ун-те основывается первый в России ф-т общественных наук с социологическим отд. во главе с Сорокиным. В 20-30-е гг. формируется советская школа социологии, методологической основой к-рой становится теория марксизма-ленинизма. Социологические исследования этого периода, проводившиеся в тесной связи с др. науками, касаются условий труда и быта (А. И. Тодорский, Е. О. Кабо, Вл. Зайцев и др.), структуры свободного времени работающих (С. Г. Струмилин, Л. Е. Минц, Я. В. Видревич и др.), брака и семьи (С. Я. Вольфсон), проблем социальной психологии (Бехтерев, Выготский), социальной медицины (Н. А. Семашко. Б. Я. Смулевич и др.). Со 2-й пол. 30-х гг. в обстановке жесткого идеологического диктата в сфере общественных наук С. м. практически прекращает свое развитие. В 50-60-е тт. происходит оживление социологических исследований как в области проблем исторического материализма, так и в направлении интеграции с др. общественными науками. В 1958 г. создается Советская социологическая ассоциация, в 1968 г. — Ин-т конкретных социальных исследований АН СССР (с 1972 г. — Ин-т социологических исследований, с 1988 г. — Ин-т социологии), а также образуется ряд др. исследовательских центров. С 1974 г. издается журн. "Социологические исследования", с 1994 г. — "Социологический журнал". Советская социологическая наука разрабатывала проблемы научно-технического воздействия на об-во, труда, урбанизации, миграции населения, этнических взаимоотношений, общественного мнения, молодежи, образования; большое внимание уделялось методологии социологических исследований.

Л и т.: Бухарин Н. И. Теория исторического материализма: Популярный учебник по истории социологии. М., 1921; Эн-геяь Е. А. Очерки материалистической социологии. М.; Пг., 1923; Чагин Б. А. Очерк истории социологической мысли в СССР. Л., 1971; Зорькин В. Д. Позитивистская теория права в России. М., 1978; Социологическая мысль в России: Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX — начала XX века. Л., 1978; Шкуринов П. С. Позитивизм в России XIX века. М, 1980; Советская социология. Т. 1–2. М., 1982.;КазмерМ. Э. Социологическое направление в русской дореволюционной правовой мысли. Рига, 1983; Кареев Н. И. Основы русской социологии // Социологические исследования. 1985. № 3; Он же. Марксистская социология // Мир России. 1993. № 1; Из истории буржуазной социологической мысли в дореволюционной Россия. М., 1986; Кукушкина Е. И. Русская социология XIX — начала XX века. М., 1993; Медушевский А. Н. История русской социологии. М., 1993; Российская социология. Спб., 1993; Sorokin P. Russian sociology in the twentieth century. N. Y., 1927. Hecker J. F. Russian sociology. N. Y., 1969; Vucinich A. Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a Jeneral Science of Society. 1861–1917. Chicago, 1976.

В. Н. Жуков

СПЕКТОРСКИЙ Евгений Васильевич (1875, Острог Волынской губ. — 3.03.1951, Нью-Йорк, США) — социальный философ, правовед, теоретик культуры. В 1898 г. окончил Варшавский ун-т, в 1901–1903 гг. был в научной командировке в ун-тах Парижа, Берлина, Геттингена и Гейдель-берга. С 1913 г. — проф. Киевского ун-та, в 1918 г. был избран деканом юридического ф-та, затем ректором унта. В нач. 1920 г. эмигрировал. В Югославии был проф. Белградского, затем Люблянского ун-тов. В 1945–1947 гг. находился в лагере для перемещенных лиц в Италии. С 1947 г. до кончины С. - проф. Св. Владимирской православной духовной академии в Нью-Йорке, первый председатель Русской академической группы в США. Наиболее важной работой С. является труд "Проблема социальной физики в XVII веке" (Т. 1. Варшава, 1910; Т. 2. Киев, 1917), 2 т. к-рого защищены им в качестве магистерской и докторской диссертаций. В нем детально анализируются "моральные" и физические мировоззрения в XVII в., прослеживаются их взаимовлияние и концептуальные взаимозаимствования. С. показывает, что идеалы механистического объяснения рассматривались мыслителями XVII в. как универсальные, приложимые и к социальной сфере. Ряд работ С. посвящен семантике общественных наук, под к-рой он понимал историко-генетический анализ их терминов и понятий, а также историю социальных идей. В 1925 г. в Праге он опубликовал книгу "Христианство и культура", в к-рой в апологетической манере обосновывал положительное значение христианства для философии, науки, искусства, для развития права и государства, для укрепления идеи личности. Одной из постоянных тем творчества С. была история рус. культуры. Он написал статьи и эссе о крещении Руси, о Петре I, о школах в рус. госу-дарствоведении, о зап. источниках евразийства, о Ломоносове и Пушкине, Толстом и Достоевском, Тургеневе и Чехове. С. был

ученым академического типа, его работы насыщены ссылками на редкие источники и демонстрируют исключительную эрудицию. Большая часть его жизни была связана с университетским преподаванием, он написал несколько учебников, из к-рых наиболее важны двухтомная "История социальной философии" (Любляна, 1932, на словенском яз.) и "Начала науки о государстве и обществе" (Белград, 1927, на сербском и рус. языках).

Соч.: Очерки по философии общественных наук. Вып. 1. Варшава, 1907; Понятое общества в античном мире. Этюд по семантике обществоведения. Варшава, 1911; Номинализм и реализм в общественных науках. М., 1915; Государство. Пг., 1918; Либерализм. Любляна, 1935.

Лит.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 227; Билимович А. Д. Памяти проф. Е. В. Спекторского /У Записки Рус. Академической группы в США. 1970. Вып. 4.

В. П. Филатов

СПЕРАНСКИЙ Михаил Михайлович (1(12).01.1772 (или 1771), с. Черкутино Владимирской губ. – 11(23).02.1839, Петербург) – политический мыслитель, правовед, общественный деятель. Получил образование в Петербургской духовной семинарии, где затем преподавал математику, физику, философию и риторику. В нач. 1797 г. был зачислен в канцелярию генерал-прокурора в чине титулярного советника, в 1803 г. становится директором департамента (Экспедиция государственного благоустройства) министерства внутренних дел, принимает участие в работе существовавшего при Александре 1 "Негласного комитета", с 1808 г. – товарищ министра юстиции, с 1810 г. – государственный секретарь. Вызвав своими проектами общественного переустройства резкую оппозицию дворянства, С. в 1812 г. был уволен с этого поста и выслан в Нижний Новгород, затем – в Пермь. С 1816 г. – пензенский губернатор, с 1819 г. – сибирский генерал-губернатор. С 1821 г. вновь занимает видные места в сановной иерархии, становится членом Государственного совета, управляющим II отд. в составе императорской канцелярии, на к-рую возлагалась задача систематизации российского законодательства. Был членом Верховного уголовного суда над декабристами. На формирование взглядов С. большое влияние оказало близкое знакомство с нем. мистикой и патристикой. Критикуя церковь как "систему ложного христианства", он выступил с позиций "надцерковной христианизации" общественной жизни, что позже было названо "социальным христианством". С. отстаивал идею "священного Царства", но в отличие от Карамзина истолковывал ее прежде всего как программу поиска путей к преобразованию государства. Как автор всеобъемлющей системы обновления государственного аппарата С. во всех своих проектах и планах пытался воплотить в жизнь постулаты просвещенческой философии права. Обосновывая взаимосвязь между свободой политической и гражданской, С. намечал пути ликвидации личной зависимости крестьян как условия продвижения всего российского об-ва к государственности европейского типа. Принцип разделения властей, ответственные министерства, разработка подходов к конституции должны были, по его мнению, гармонизировать общественную жизнь и изменить механизм государственного устройства. Государством, по С, движут и управляют 3 силы: законодательная, исполнительная и судебная. Начало их и источник – народ, ибо он есть не что иное, как нравственные и физические силы людей в отношении к общежитию. Соединенное действие этих сил составляет державную власть. Если последняя не предоставляет подданным никаких прав, государство попадает в полное рабство, устанавливается деспотизм. Образ правления у каждого народа обусловливается степенью его гражданского развития. Осн. же мысль, движущая человеческим прогрессом, всегда одна – достижение политической свободы. И сопротивление державной власти естественному ходу вещей лишь "воспаляет страсти и производит волнения, но не останавливает перелома". Анализируя состояние рус. об-ва, С. отмечал ряд признаков, показывающих, по его мнению, что в России наступило время серьезных политических перемен. Выход один: "правление, доселе самодержавное, постановить и учредить на непеременяемом законе", обязательном не только для подданных, но и для самого государя. Такой строй С. называл "правильною монархией", державным, но не самодержавным государством. "Истинная монархия – это не что иное, как представительная форма правления, а не самодержавие". Проекты С, радикальные для его времени в идейном отношении, были достаточно умеренными с т. зр. методов исполнения. Видоизменение сословного строя, регулирование крестьянских повинностей как мероприятия, подготавливающего постепенную отмену крепостного права, реформирование

государственной власти, гласность и т. п. он стремился выстроить на основаниях исключительно эволюционной традиции, отдавая много времени разработке механизмов последовательности в осуществлении преобразовательных мер. И все же "неразумие общества", на к-рое С. был вынужден чем дальше, тем все чаще сетовать, обернулось крушением его надежд, горьким осознанием: мой "труд есть излишняя затея". "Недовольство высшего сословия", по свидетельствам современников, было всеобщим, маятник правительственного равновесия александровской эпохи качнулся вправо, механизм "сцепления" государственных структур так и не был создан, равно как не появился инструмент правового взаимодействия государства и об-ва.

С о ч.: Философия // В память фафа М. М. Сперанского, "; 1772–1872. Спб., 1872; План государственного преобразования (Введение к Уложению государственных законов). М, 1905; Проекты и записки. М.; Л., 1961; Руководство к познанию за-1 конов. М., 2002.

Л и т.: Корф М. Жизнь гр. Сперанского. Спб., 1861. Т. 1–2; Чернышевский Н. Г. Русский реформатор (рец. на кн. М. Кор-; фа) // Поли. собр. соч. М., 1950. Т. 7; Погодин М. Сперанский // Русский архив, 1871; Чистович И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в 1 – й половине текущего столетия. Спб., 1894; Довнар-Запольский М. В. Политические идеалы М. М. Сперанского. М., 1905; Чибиряев С. А. Великий русский реформатор. Жизнь, деятельность, политические взгляды М. М. Сперанского. М., 1989; Томсинов В. А. Светило российской бюрократии. М., \99\;МорозовВ. И. Государственно-правовые взгляды М. М. Сперанского. Спб., 1999.

В. И. Коваленко

СПЕШНЕВ Николай Александрович (1821, Петербург -17(29).03.1882, Петербург) – общественный деятель, петрашевец. Дворянин, обучался в Царскосельском лицее, был вольнослушателем вост. отд. Петербургского ун-та. В 1-й пол. 40-х гг. жил за границей, где изучал философию. В 1847 г. сблизился с петрагиевцами, бывал на "пятницах" Буташевича-Петрашевского, посещал кружок Кашкина, вечера А. Н. Плещеева, С. Ф. Дурова. Широко образованный и радикально настроенный, считал себя коммунистом и атеистом. Отличался инициативой и активностью, вокруг него сложился узкий круг лиц, обсуждавших возможности крестьянской революции в России. Поддерживая идею создания тайного об-ва, пытался создать тайную типографию, а на первое время – организовать печатание запрещенной литературы за границей. Увлекался зап. философской и социалистической литературой. Специально изучал нем. классическую философию. Резко критиковал идеализм Гегеля, считал, что он противоречит здравому смыслу, принимая реальный мир за "великий маскарад" абсолютной идеи, между тем как история человечества – это не история Абсолюта, а история реальных людей, "которые двинули вперед и науку, и промышленность… создали произведения искусства". Вершиной нем. философии С. считал философские взгляды Л. Фейербаха, называя их "доктриною нового времени", "великим и характерным фактом" современности. Однако, по его мнению, это "не конечный результат, а только переходное учение", поскольку необходимо "полное и безусловное отрицание религии". Во время ареста у С. были обнаружены: "Рассуждение о, том, что такое социализм…", "Рассуждение о крепостном состоянии, о необходимости неотлагательного уничтожения его в России", "Рассуждение в форме речи о религии, в котором опровергается существование Бога", а также вызвавший шок следственной комиссии "Проект обязательной подписки для членов тайного общества". Арестованный вместе с др. петрашевцами в ночь на 24 апреля 1849 г. "за богохуление, за умысел произвести бунт, за покушение к учреждению с этой целью тайного общества, за составление предположений к произведению восстания", С. был приговорен к расстрелу. Испытал инсценированный обряд казни на Семеновском плацу. Царскою милостью получил 10 лет каторги, к-рую отбывал в Александровском заводе Нерчинского округа. С 1856 г. был на поселении. Служил в канцелярии генерал-губернатора Восточной Сибири. Н. Н. Муравьева-Амурского. С 1857 г. стал редактором "Иркутских губернских ведомостей" и смотрителем типографии. Печатал серию статей об Иркутском остроге. В 1859 г. возглавил путевую канцелярию Муравьева в поездке в Китай и Японию. Его рукописи по истории Сибири, географии и этнографии народов Востока хранятся в архиве в Москве. В 1860 г. вернулся в Петербург. В период отмены крепостного права был мировым посредники Орловского уезда Пензенской губернии, защищал интересы крестьян. В 60-х гг. писал статьи для "Настольного словаря" Ф. Г. Толля, составил краткий путеводитель по Петербургу.

Соч.: Дело петрашевцев. М.; Л., 1951. Т. 3. С. 445–446,457–464; Фил ос. и общественно-политические произв. петрашевцев. М., 1953. С. 477–502.

СПИР 538

Лит.: Семевский В. И. М. В. Буташевич-Петрашевский и петрашевцы. М., 1922; Лейкина В. Р. Н. А. Спешнев // Былое, 1924. № 25; Она же. Петрашевец Н. А. Спешнев в свете новых материалов // История СССР. М, 1978. С. 128–140; Первые русские социалисты. Воспоминания участников кружков петрашевцев в Петербурге. Л., 1984; Evans J. The Petrasevskij-circle, 1845–1849. The Hague; P., 1974; Alexander M. Der Petrasevskij-Prozess. Wiesbaden, 1979.

Ф. Г. Никитина

СПИР Африкан Александрович (15(27). 11.1837, имение Маслениновка близ Елизаветграда Херсонской губ. -13(25).03.1890, Женева) – философ. Участвовал в Крымской войне. Освободил от крепостной зависимости принадлежавших ему крестьян. С 1862 г. поселился в Германии, а с 1878 г. – в Швейцарии. В молодости начал изучать богословие, но после знакомства с "Критикой чистого разума" И. Канта решил проанализировать проблему соотношения мысли и действительности. С. - представитель рационалистического направления, ставившего во главу угла вывод очевидных истин из непосредственных данных сознания. Из требований методов Декарта и Канта об опоре на такие данные вытекает критицизм С, рус. же философия с ее поиском подлинного смысла бытия нацелила его на онтологизм. Отсюда вариант метафизики С. с признанием непосредственной данности я и не-я, т. е. единства внутреннего и внешнего, а также утверждение Бога в качестве не столько Творца, сколько идеала. Природа сама создает порядок вещей, в к-ром наличествует и зло. Но идеал – то побуждение и та сила, к-рые позволяют человеку пройти сквозь тварный мир, сохранив в себе этическое начало как доказательство причастности абсолюту. Тем самым скептический онтологизм С. (так определял его философию Яковенко) сводится к попытке обновления критической философии (так гласит подзаголовок главного труда С. "Мысль и действительность" (1873) и выходу к основанному на ней подлинному (абсолютному) бытию. Согласно С, существуют 3 его сферы: ноуменальный мир (вещи в себе), феноменальный мир эмпирической реальности (она лежит вне пространства, но подчиняется закону времени) и мир субъективных представлений (он, однако, задает цели моральному поведению, преобразующему реальность). Они различны по природе и не связаны причинно, однако сосуществуют в поле единого бытия. Философия С, с одной стороны, самодостаточна в своем критицизме, а с др. – входит в традицию отечественного философствования с его нацеленностью на поиск идеала (гл. обр. в сфере этического); эти два взаимоотрицающих ее определения требуют, с одной стороны, признания субстанциальности бытия, а с др. – разъединенности его сфер. Чтобы преодолеть эти противоречия, она поворачивается к метафизике, окрашенной в тона панморализма. Философские искания С. высоко оценивал Толстой, видя в них четкую обоснованность этики абсолютным бытием, что позволяет человеку пройти незапятнанным через тварный мир.

Соч.: Denken und Wirklichkeit. Leipzig, 1873. Bd. 1–2; Бесе-дыорелигии, 1883; Очерки критической философии. М.. 1901; Об истинном и ложном понимании права. Нью-Йорк, 1919.

Л и т.: Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1989. Т. 2. С. 352–353.

И. Е. Задорожнюк

СРОДНОСТЬ И НЕСРОДНОСТЬ- понятия, характеризующие содержание нравственно-религиозного учения Сковороды. С. в самом общем ее выражении – это структурная упорядоченность человеческого бытия, определяемая прежде всего сопричастностью и подобием человека Богу: "Божие имя и естество его есть то же" (Сковорода Г. Соч.: В 2 т. М., 1973. Т. 1. С. 419). Н. как противоположность С. есть персоналистическое воплощение греха, людской злой воли, расходящейся с Божьим промыслом. Уклонение от "несродной стати" происходит в результате самопознания, постижения человеком своего духа, природы, предназначения, призвания. Познавшие свою С. составляют, по Сковороде, "плодоносный сад", гармоническое сообщество счастливых людей,

соединенных между собою как "части часовой машины" причастностью к "сродному труду" (С. к медицине, живописи, архитектуре, хлебопашеству, воинству, богословию и т. п.). В учении о С. и н. Сковорода переосмысливает в христианском духе традиции греко-римской философии — человек как мера всех вещей (Протагор); восхождение человека к прекрасному (эрос у Платона); жизнь согласно природе (стоики). С. - это близость человеку, его естеству, то, что соответствует его нравственному достоинству, жизненным принципам. Приближение к С. Сковорода трактует как особую разновидность познания — не доктриналь-ного, а практического, годного к применению в жизни, связанного с самостоятельным поиском правды, с "деланием". С. - это также своего рода гармония, слияние нравственного и эстетического начал, идеал гармонической жизни, образ поведения совершенного человека, к к-рому следует стремиться: "Сродность обитает в Царствии Божием". И наконец, С. - это развитие по органическому типу, обусловленный замыслом Бога процесс, где каждая последующая фаза подготовлена предыдущей и вытекает из нее: "Природа и сродность значит врожденное Божие благоволение и тайный его закон" (Там же. С. 437). Узнать тайные пружины скрытого от глаз механизма развития человека, мироздания и означает, по Сковороде, познать С.

Лит.: Зеленогорский Ф. А. Философия Григория Саввича Сковороды, украинского философа XVIII столетия // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 23(3); Табачников И. А. Григорий Сковорода. М., 1972; Абрамов А. И. Оценка философия Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. М., 1979; У шкапов Л. В., Марченко О. М. Нарисиз фиюсофи Григор1я Сковороди. Харюв, 1993.

М. А. Маслин

СТАЛИН (наст. фам. Джугашвили) Иосиф Виссарионович (9(21). 12.1879, Гори, Грузия — 5.03.1953, Москва) — советский государственный и партийный деятель. Род. в семье кустаря-сапожника; с 1888 по 1899 г. учился вго-рийском духовном училище и тифлисской православной духовной семинарии; в 1898 г. примкнул к социал-демократическому меньшинству националистической организации "Месаме-даси"; исключенный в 1899 г. из семинарии, перешел на нелегальное положение профессионального революционера. С 1901 г. начал публицистическую деятельность сначала как сторонник "Искры", а затем большевиков. С марта 1917 г. — член бюро ЦК РСДРП(б).

После Октябрьской революции — нарком по делам национальностей в первом советском правительстве. После VIII съезда партии (1919) вошел в первый состав Политбюро ЦК из пяти членов (Ленин, Троцкий, Л. Б. Каменев, Н. Н. Крестинский, С.) и трех кандидатов (Г. Е. Зиновьев, Бухарин, М. И. Калинин). В апреле 1922 г. по инициативе Ленина избран генеральным секретарем ЦК и оставался на этом посту до своей смерти. Уже в дооктябрьский период в деятельности С. наметились контуры его особой, расходящейся с ортодоксальным марксизмом и ленинизмом концепции, к-рая позже в работах рус. мыслителей-эмигрантов получила название сталинизма. В ранней работе "Анархизм или социализм?" (1906–1907) С. предложил расширительное понимание задач и функций философии: марксизм мыслился не только как теория социализма (что было характерно для многих теоретиков II Интернационала), не только как цельная доктрина, включающая в себя три главные составные части (философию, политическую экономию и научный социализм), но именно как философская система, к-рая называется диалектический материализм и из к-рой социализм "вытекает", логически выводится, причем социализм также считается философским учением. Под диалектическим методом он понимал диалектическую теорию развития бытия; теория же познания отсутствовала, что придавало системе онтологический крен. Философская "система" молодого С. - это синкретическое образование, причудливое сочетание объективистского видения мира (когда речь идет о чисто теоретическом, философском его осмыслении) с активистской, часто перерастающей в субъективистскую, а порой в волюнтаристскую, методологией. С. выступал как объективист в философии и как субъективист и волюнтарист в практике и политике. У него сложилось утилитарно-прагматическое понимание связи философии с политикой и практикой. Разработку теории материалистической диалектики С. не мыслил иначе как на основе и в связи с социалистическим строительством и при беспощадной критике всех противников. Нигилистически оценивал гегелевское философское наследие (чем объясняется его последующее более чем прохладное отношение к "Философским тетрадям" Ленина, в к-рых С. усматривал остатки "непереваренного" гегельянства). В 1938 г. был опубликован "Краткий курс истории ВКП(б)", где имелась

написанная С. гл. "О диалектическом и историческом материализме". В условиях культа С. она необоснованно превозносилась. Между тем в ней все богатство диалектики свелось к четырем "чертам": 1) всеобщая связь и взаимообусловленность предметов и явлений; 2) движение и развитие в природе и об-ве; 3) развитие как переход количественных изменений в качественные; 4) развитие как борьба противоположностей. Т. обр., С. исключил из диалектических законов закон отрицания отрицания. Абсолютизируя борьбу противоположностей, он не ставил вопрос об их единстве. Развитие ограничивалось лишь поступательной формой. В его представлении и диалектический метод, и материалистическая философия как две составные части диалектического материализма – это учение об одном и том же, а именно о бытии, о внешнем мире, о жизни и о законах ("чертах") объективной действительности. С. говорил о методе познания, даже о диалектическом способе мышления, но фактически под методом познания он понимал онтологические аспекты мышления и познания, что предопределяло появление в советской философии т. зр., согласно к-рой в марксизме вообще нет гносеологии как относительно самостоятельной философской дисциплины. В 1946 г. С, ознакомившись с кн. Александрова "История западноевропейской философии", дал ей отрицательную оценку. Последовала философская "дискуссия" 1947 г., во время к-рой выступил А. А. Жданов. Дискуссия повлияла на методологию историко-философских исследований в духе беспредельной ее политизации и идеологизации, но стимулировала разработку ряда философских проблем теории познания. Работа С. "Марксизм и вопросы языкознания" (1950) внесла немало путаницы в собственно языкознание, хотя сама по себе постановка в ней проблемы "язык и мышление" способствовала оживлению исследований в сфере гносеологии. В обстановке культа С. вышло много книг и статей, где его работы неправомерно превозносились как "гениальные". Однако реальная философская жизнь в СССР даже в 40-е и нач. 50-х гг. систематически выходила за рамки, очерченные работами С. Критика культа С, развернувшаяся после его смерти, способствовала отказу от ряда догм, ошибочных положений, стимулировала творческие поиски философов.

С о ч.: Об основах ленинизма. Л.; М., 1925; К вопросам ленинизма. М.; Л., 1926; О диалектическом и историческом материализме (сентябрь 1938). М., 1939; Соч. М, 1946–1955. Т. 1–13; Вопросы ленинизма. 11-е изд. М., 1953; Экономические проблемы социализма в СССР. М, 1952.

Лит.: Милюков П. Н. Сталин//Современные записки. 1935. № 59; Федотов Г. Сталинократия // Там же. 1936. № 60; ГакГ.М. Произведение товарища Сталина "О диалектическом и историческом материализме". М., 1945; Вопросы диалектического и исторического материализма в труде И. В. Сталина "Марксизм и вопросы языкознания". М., 1952. Т. 1–2; Медведев Р. А. О Сталине и сталинизме. М., 1990; Квасов Г. Г. Документальный источник об оценке И. В. Сталиным группы академика А. М. Деборина (текст и комментарий) // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. М., 1992. Вып. 10. С. 188–197; Souvarine B. Staline. Apercu historique du bolchevisme. P., 1935; Deutscher I. Stalin. A Political Biography. L., 1977; Fischer L. The Life and Death of Stalin. Londres, 1953; Marie J. J. Staline. P., 1967; UlamA. B. Stalin. N. Y., 1973.

В. Ф. Пустарнаков

СТАНКЕВИЧ Николай Владимирович (27.09(3.10). 1813, с. Удеревка Острожского у. Воронежской губ. -25.06(7.07). 1840, Нови-Лигуре, Италия) – философ. С 1830 по 1834 г. С. обучался на словесном отд. Московского унта. Живя в доме известного шеллингианца М. Г. Павлова, С. знакомится с философией природы Шеллинга. Под влиянием Надеждина осваивает его эстетику. Его интересуют также эстетические идеи нем. романтиков. С 1836 г. его и М. А. Бакунина увлекает философия Гегеля. Пошатнувшееся здоровье заставляет С. покинуть Россию в 1837 г. За границей уже перед смертью он использовал любые возможности для более глубокого знакомства с гегелевскими идеями. В наследии С. не осталось сколь-либо заметных соч. по философии. Все, что мы можем узнать о его мировоззрении, содержится в основном в его переписке с друзьями. И здесь следует особо отметить эпистолярное мастерство С. Большую роль в знакомстве рус. интеллектуальной элиты с философскими идеями, прежде всего с нем. идеализмом, играла деятельность возглавляемого С. кружка, в к-рый входили, наряду с др., М. А. Бакунин, Белинский, Боткин, одно время – К. С. Аксаков. Философские увлечения С. - последовательно: Шеллинг, Кант, Фихте, Гегель. В Шеллинге его наиболее привлекала не натурфилософия, а трансцендентализм. С. интересовала идея целостного восприятия мира,

единство природы и истории. И именно в этом, по его собственному признанию, огромную роль сыграл Шеллинг. У Фихте же он и его друзья восприняли этические идеи, его трактовку идеи личности. Изучая Гегеля, С. приходит к признанию духовной основы мира, к постижению духа как конкретного, деятельного начала. Для С. характерно также утверждение идеала нравственно совершенной личности, что сыграло свою роль в развитии гуманистических идей в рус. общественной мысли России. Осн. значение С. для истории рус. философии состоит в том, что он был вдохновителем, своеобразным аккумулятором идей для целой плеяды молодых рус. мыслителей. И деятельность его кружка (в смысле распространения идей нем. философии), и его эпистолярное наследие (в смысле раскрытия перед нами лаборатории мысли формирующейся рус. интеллигенции), и его непосредственное идейное влияние на друзей-коллег – все это составляет важную страницу в истории идейно-теоретической жизни того времени.

С о ч.: Избранное. М, 1982; Переписка 1830–1840 гг. М., 1914.

Лит.: Николай Владимирович Станкевич. Переписка его и биография, написанная П. В. Анненковым. М., 1857; Александров Я. Идеалист 30-х годов XIX века: (К 75-летию со дня кончины Н. В. Станкевича. 1840–1915). Казань, \9\5;ГершензонМ. О. История молодой России. М.;Пг., 1923; Сакулин П. И. Идеализм Н. В. Станкевича // Вестник Европы. 1915. Кн. 2; Филиппов М. М. Судьбы русской философии: (Кружок Станкевича. – Влияние Гегеля) // Русское богатство. 1894. № 11; История философии в СССР. М., 1968. Т. 2. С. 281–287; История русской философии. М., 2001 (2007). С. 152–155.

В. И. Приленский

СТАРООБРЯДЧЕСТВО (староверие) – общее название рус. (православного) духовенства и мирян, отказавшихся присоединиться к реформе, предпринятой в XVII в. патриархом Никоном, и пытающихся сохранить церковные установления и традиции древнерус. православной церкви. Среди С. сложилось несколько различных церковных организаций (иногда называемых толками или согласиями), каждая из к-рых официально именует себя Древ-леправославной (православной) церковью, а своих последователей – православными христианами. Бытует самоназвание "староверы" с прибавлением указания на принадлежность определенной старообрядческой церкви. В дореволюционной литературе, как правило, С. именуется "расколом", а староверы – "раскольниками". В первые десятилетия С. было прежде всего общественной оппозицией церковным нововведениям, не вводившей новую позитивную программу или доктрину; богословствование начального С. было только защитой церковной традиции и критикой реформы. Но уже к кон. XVII в. перед С. обостряется необходимость решения целого ряда богословско-мировоззренческих проблем – как в теоретическом, так и в практическом плане. Одна часть духовенства пришла к убеждению, что, поскольку необходимо иметь священство, следует принимать с сохранением сана священнослужителей, переходящих в С. из новообрядной церкви. Это направление получило название "поповщина", "поповцы" или "беглопоповцы". Но др. староверы полагали, что в мире воцарился антихрист и близок конец света. Поэтому истинные священнослужители исчезли, а новообрядная церковь лишена благодати. Эти старообрядцы называются "беспоповцы". Перед ними возникла задача организовать свою церковно-богослужебную жизнь и дать этому догматическое обоснование. Значительная роль в ее разрешении принадлежит братьям А. и С. Денисовым и Феодосию Васильеву. Из богослужения беспоповцев исключаются все священнодействия, к-рые полномочен выполнять только священник или дьякон. Такие богослужения и до раскола совершались в сев. краях Поморья, где в малонаселенных и удаленных приходах не было постоянных священников. С этим связано происхождение названия мн. беспоповцев – поморцы. Правила организации церковной жизни, отношений с еретиками черпались С, в т. ч. и беспоповцами, из "Кормчей книги" – свода правил апостолов, соборов и святых отцов. Отвержение новообрядного духовенства и таинств беспоповцами не имело ничего общего с учением протестантизма, с к-рым их неоднократно пытались сблизить на основании внешнего сходства. Беспоповцы не отвергают принципиально ни церковную иерархию, ни таинства, они лишь в конкретных исторических условиях, руководствуясь опять-таки учением святых отцов и церковными канонами, вынуждены были обходиться без них. Видя в этом лишении признак антихристова времени, беспоповцы в течение мн. лет, однако, пытались найти истинное духовенство в отдаленных странах, в частности в легендарном Беловодье. В вопросе о совершении таинств беспоповцы не просто провозглашают равные права священников и мирян, но, опираясь на свод

церковных канонов и историю церкви, в каждом конкретном случае рассматривают, вправе ли мирянин крестить, исповедовать и т. д. в экстремальной ситуации отсутствия священника. Для этих целей в беспоповстве складывается ин-т наставников-мирян, выполняющих функции духовных отцов. Невозможность совершения мирянином евхаристии разрешается в учении о "духовном причащении" — уповании на то, что при отсутствии видимого причастия Господь само страстное желание причаститься вменит за евхаристию. Проблема согласования идеи о состоявшемся пришествии в мир антихриста со святоотеческим учешем о конце света нашла выражение в беспоповской концепции о "духовном антихристе": антихрист не есть человек во плоти, он пришел духовно, его владычество — владычество еретиков, сопровождающееся гонениями на православных христиан, т. е. на С. Крупнейшее разделение в беспоповстве вызвал вопрос о таинстве брака. Последователи Феодосия Васильева — федосеевцы-старопоморцы постановили, что в отсутствие духовенства миряне не могут совершить браковенчания, сожительство же без брака есть блуд, и, следовательно, все должны вести девственную жизнь. В течение XIX в. долгое время федосеевцы являлись самым многочисленным течением в беспоповстве. Среди беспоповцев-поморцев в XIX в. оформилось учение о бессвященнословном браке, совершающемся благословением наставника и родителей. Эта практика вызвала разделение с федосеевцами, породившее с обеих сторон целый корпус полемических соч.

О таинстве брака. Кроме перечисленных выше осн. разделений, в С. образовался еще ряд толков и согласий. Крупное разделение в С. произошло после перехода к староверам в 1846 г. Босно-Сараевского митрополита Амвросия, учредившего Белокриницкую иерархию (по названию с. Белая Криница). Часть поповцев не приняла этой иерархии и продолжала довольствоваться переходящими от синодальной церкви священниками. В 1923 г. к ним перешел новообрядческий архиепископ Никола (Позднев), но и после появления иерархии за ними сохраняется обыденное название "беглопоповцы". Корпус старообрядческих соч. огромен, большую его часть представляют собой рукописные книги, посвященные полемике с ново-обрядчеством или между различными течениями С. Среди наиболее выдающихся произв., представляющих интерес для изучения религиозно-философских воззрений старообрядцев, можно назвать соч. Аввакума, "Соловецкую челобитную", "Поморские ответы", "Щит веры", "Меч духовный", соч. Павла Любопытного, епископа Арсения Уральского (Швецова), И. Кириллова, Ф. Мельникова, Л. Пичугина, В. Сенатова, епископа Михаила (Семенова). Для историка философии С. интересно прежде всего тем, что в ходе трехсотлетней полемики была приведена в движение вся мировоззренческая система византийско-рус. православия, ревизован и заново осмыслен весь его понятийный аппарат и внутренняя логика. Среди важнейших проблем, обсуждаемых в старообрядческих соч., - проблема сочетания личной ответственности за чистоту своей веры и подчинения авторитету иерархии: проблема взаимосвязи веры и ее выражения в і священнодействиях, церковных обрядах. Осн. тяжесть доказательства в старообрядческих соч. несут многочисленные выборки цитат из Священного писания, святых отцов и церковных канонов. Используются также и соч. новообрядцев, светских авторов. Цитаты сопровождаются истолкованием, обсуждением границ их применимости к излагаемой теме, возможной многозначности выражений. Очень мн. старообрядческие полемические соч. написаны в форме вопросов и ответов. Поскольку I уровень грамотности среди староверов был высок, богословские споры не были достоянием узкой группы бого-| словов-начетчиков — они вызывали общественный интерес и велись повсеместно как на диспутах, так и в письменном виде — в посланиях. Первыми авторами, опуб-| ликовавшими свои взгляды на сущность С, стали представители новообрядцев — Симеон Полоцкий, митрополит Димитрий Ростовский, епископ Питирим Нижегородский и др. Первоначальной их позицией было I стремление доказать, что С. есть еретичество, что его последователи защищают неприемлемые для православия 1 взгляды и обычаи. По мере того как становилось ясным, в т. ч. под влиянием научных открытий, что в дониконовс-ких церковных установлениях нет ничего еретического и ложного, синодальные обличители меняют позицию и делают акцент на том, что якобы С. - движение темного, необразованного люда, не покорившегося иерархам и не понимающего, что произведенные преобразования сравнительно малозначительны и не изменяют существа веры и церкви. Митрополит Платон (Левшин) теоретически и практически основал единоверие (1800), допускавшее чисто внешнее отправление дореформенного богослужения священниками, подчиняющимися новообрядческому Синоду. В сер. XIX в. возникает концепция, истолковывающая С. как народно-демократическое движение, лишь внешне облеченное в религиозную форму. Она получает развитие в трудах В. В. Андреева, В. И. Кельсиева, А. С. Пругавина, Щапова и др. Герцен намеревался даже организовать среди С. революционную пропаганду,

что, впрочем, закончилось полной неудачей. На самом деле старообрядческая литература не касается проблем социального устройства, неприятие же государства и самоустранение от мн. форм общественной жизни есть лишь следствие убеждений в том, что существующее государство – еретическое. Несостоятельность попыток приписать С. антисамодержавные революционные воззрения была показана Н. С. Лесковым, П. И. Мельниковым-Печерским. В. С. Соловьев в работе "О русском народном расколе" пытался сблизить С. с протестантизмом, впрочем, чисто отвлеченно, не опираясь на изучение старообрядческой литературы и вероучения. Розанов и П. И. Мельников-Печерский высказывали мысль, что С. есть доведенное до логического завершения византийское православие – "мрачное", "жестокое", "отвергающее жизненные радости, стремящееся к умерщвлению плоти". Важное значение для изучения истории раскола имели работы Н. Ф. Каптерева, к-рые также послужили и некрой "реабилитацией" древнерус. церковной традиции. Интересная в плане исследования исторических фактов работа Е. Е. Голубинского "К нашей полемике со старообрядцами" (1905) выдвигает в качестве осн. причины раскола "отсутствие у нас просвещения" и невежество. При всей необозримости исследований о С. существует крайне мало беспристрастных работ, посвященных богословскому анализу и религиозно-философскому осмыслению (а не обличению) сущности С. Интерес в этом плане могут представлять соответствующие лекции курса Ключевского, главы "Истории русской философии" Зеньковского и "Путей русского богословия" Флоровского. Большое значение имеет фундаментальное исследование С. Зеньковского "Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века" (Мюнхен, 1970; 2-е изд. М., 1995), хотя вытекающий из него вывод, что С. вызрело как внутренний продукт жизни рус. церкви, а Никонова реформа была лишь внешним толчком, поводом, выведшим С. наружу, представляется спорным. Несмотря на то что с момента раскола С. было объектом преследований, только официальное число староверов во 2-й пол. XIX в. превышало 10 % населения России. Боровшийся со С. старец Амвросий Оптинский, протестуя против отмены правительственных репрессий и предоставления С. свободы вероисповедания, признавал, что в таком случае число староверов в один год удвоится, а через несколько лет так умножится, что из простого народа мало останется не перешедших в С. В наст. вр. существуют следующие крупные церковные организации С: Русская Православная Старообрядческая Церковь (Белокриницкая иерархия); Русская Древлеправославная Церковь (беглопоповцы); Древлеправославная Поморская Церковь (беспоповцы, имеются самостоятельные структуры в России, Латвии, Литве). Беспоповцы-федосеевцы, центром к-рых считается Московская Преображенская община, не имеют единой системы, связывающей церковные общины. Старообрядческие приходы существуют в Румынии (в т. ч. Митрополия Белокриницкой иерархии), в Польше, Северной и Южной Америке и др. странах. В последние годы возрождается деятельность по изданию религиозной литературы С, по богословскому образованию.

Л и т.: Поморские ответы. М., 1911; Щит веры. М., 1913; Мельников-Печерский П. И. Очерки поповщины // Поли. собр. соч. Спб.; М., 1898. Т. 13–14; Сахаров Ф. К. Литература истории и обличения русского раскола. Вып. 1–3. Спб., 1887–1900; Пругавин А. С. Раскол – сектантство. Вып. 1. Библиография старообрядчества и его разветвлений. М., 1887; Сенатов В. Г. Философия истории старообрядчества. Ч. 1–2. М., 1908; Правда старой веры. М., 1917; Шахов М. О. Философские аспекты ста-роверия. М., 1997; Он же. Старообрядчество, общество, государство. М., 1998; Он же. Старообрядческое мировоззрение: религиозно-философские основы и социальная позиция. М, 2002; Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: В 2 т. М., 2006.

М. О. Шахов

СТЕПНЯК-КРАВЧИНСКИЙ Сергей Михайлович (1(13).07.1851, с. Новый Стародуб Александровского у. Херсонской губ. – 11(23). 12.1895, Лондон) – революционный народник, писатель, публицист. Род. в семье военного врача, заслужившего потомственное дворянство. Учился в Орловской военной гимназии, 3-м Александровском военном училище в Москве, Михайловском артиллерийском училище в Петербурге, после окончания к-рого (1870) служил в Харькове; в 1871 г. вышел в отставку и поступил в Лесной ин-т, откуда в 1873 г. ушел по собственному желанию. Революционную деятельность начал в 1870 г. В 1872 г. присоединился к кружку "чайковцев", участвовал в "хождении в народ", был арестован, бежал и перешел на нелегальное положение, в 1874 г. эмигрировал в Швейцарию. В этот период С.-К. подготовил свою первую агитационную брошюру – перевод и переработку кн. Ф. Ламенне "Слова верующего", а также

ряд пропагандистских работ в жанре лубочных народных сказок, в доступной форме излагавших марксистские экономические идеи и критиковавших Крестьянскую реформу 1861 г. Находясь в эмиграции (в Швейцарии, Италии, а с 1884 г. в Англии), С.-К. публиковал статьи и очерки о рус. революционном движении. В 1881–1882 гг. в миланской газ. "Le Pungolo" ("Жало") печаталась под псевдонимом "Степняк" написанная на итал. языке его кн. "Подпольная Россия" (отд. изд. с предисл. Лаврова – 1885, на англ. языке -1883, на нем. – 1884, на фр. – 1885, а также на португальском, исп., голландском, польском, болгарском, венгерском, датском, шведском языках; на рус. языке – 1893), в к-рой дан очерк народнического движения 60-70-х гг., представлены "силуэты и профили" С. Л. Перовской, В. И. Засулич, Кропоткина и др. революционеров. Книга впервые познакомила европейских читателей с "русскими нигилистами" и принесла автору мировую известность. Взгляды С.-К. на политическое будущее России претерпели эволюцию. В 70-х гг. он, придерживаясь анархистской, бакунинской, т. зр., отрицал необходимость какой бы то ни было государственной власти после победы революции. В нач. 80-х гг. теориюМ. А. Бакунина он принимал уже с оговоркой, что понимает анархизм "в смысле федерализма", как возможно большее развитие личной, местной и областной автономии (Письмо к членам Исполнительного комитета "Народной воли", 1882). В последние годы жизни он в определенной мере преодолевает бакунинскую теорию отрицания государственности, признавая необходимость центрального правительства в будущей федеративной России. Книги С.-К., переведенные на все европейские языки, имели громкий успех, а сам он стал прототипом героев Э. Золя "Жерминаль" и Э. Войнич "Овод".

С о ч.: Собр. соч.: В 6 ч. Спб., 1907–1908; Собр. соч.: В 7 ч. Пг., 1917–1919; Соч.: В 2 т. М., 1958; В лондонской эмиграции. (Публицистика, переписка). М., 1968.

А. А. Ширинянц

СТЁПИН Вячеслав Семенович (19.08.1934) – специалист в области теории познания, философии и методологии науки, философии культуры, истории науки; д-р философских наук, проф., академик РАН (с 1994). Окончил отд. философии исторического ф-та Белорусского ун-та (1956). С 1959 г. – на преподавательской работе в Белорус, политехническом ин-те. С 1974 г. – на кафедре философии гуманитарного ф-та БГУ, в 1981–1987 гг. – зав. кафедрой. В 1987–1988 гг. – директор ИИЕТ АН СССР, в 1988–2004 гг. – директор Ин-та философии АН СССР (РАН). Докторская диссертация – "Проблема структуры и генезиса физической теории" (1975). Иностранный член Национальной АН Белоруссии (1995) и Национальной АН Украины (1999), почетный доктор ун-та г. Карлсруэ, ФРГ (1998). С. внес существенный вклад в исследование проблем методологии науки, теории познания, философии культуры. В 70-80-е гг. им была разработана концепция структуры и генезиса научной теории, имеющая широкий круг приложений в методологии естественных и технических наук; открыта и описана ранее не изученная операция построения теории (конструктивного введения теоретических объектов), что позволило решить проблему формирования в составе теории парадигмальных образцов решения задач. Была раскрыта структура оснований науки (научная картина мира; идеалы и нормы исследования; философские основания). Анализ динамики оснований науки позволил выявить конкретные механизмы воздействия социокультурных факторов на формирование стратегий научных исследований. С. обосновал идею множества потенциально возможных историй науки и селективной роли культуры в реализации только нек-рых из них, становящихся реальной, эмпирической историей науки; разработал идею типов научной рациональности. В последние годы С. исследовал функции мировоззренческих универсалий культуры, их роль в трансляции исторического опыта, воспроизводстве образа жизни и особенностей цивилизационного развития, проанализировал соотношение универсалий культуры и философских категорий. Универсалии (категории) культуры ("природа", "пространство", "время", "причинность", "свобода", "справедливость", "совесть", "добро", "зло" и т. д.) наряду с общими, инвариантными для разных культур признаками, выражающими глубинные структуры человеческого бытия, включают также исторически особенное содержание, отражающее специфику культуры каждого исторического типа. Универсалии функционируют: 1) как формы селективного отбора и трансляции социально-исторического опыта, 2) как категориальная структура сознания в ту или иную историческую эпоху, 3) как предельно обобщенная картина человеческого жизненного мира, посредством к-рой вводится представление о человеке и мире и фиксируется шкала ценностей, принятая в определенном типе культуры. Система универсалий культуры служит своего рода генетическим

кодом каждого вида и типа цивилизации. Философия выступает рефлексией над универсалиями культуры. Философские категории упрощают и схематизируют мировоззренческие универсалии, превращая их в теоретические понятия предельной степени общности. Но за счет оперирования этими понятиями философия способна порождать новые идеи, выходящие за рамки универсалий культуры своей эпохи. Такие идеи могут стать мировоззренческими ориентирами на будущих этапах развития цивилизации и культуры. С. разработал концепцию типов цивилизационного развития (традиционалистский и техногенный), выделив общую для каждого из этих типов систему ценностей, представленную смыслами универсалий культуры. Исследовал изменения в этих смыслах, происходящие на совр. этапе развития цивилизации, интерпретировал их как предпосылки для перехода к новому типу развития, призванному найти выход из экологических, антропологических и др. глобальных кризисов.

Соч.: Современный позитивизм и частные науки. Минск, 1963; Методы научного познания (в соавт.). Минск, 1974; Становление научной теории. Минск, 1976; Природа научного познания. Минск, 1979; Структура теоретического знания и ис-торико-научные реконструкции // Методологические проблемы историко-научных исследований. М., 1982; Специфика научного познания и социокультурные предпосылки его генезиса//Наука и культура. М., 1984; О прогностической природе философского знания (философия и наука) // Вопросы философии. 1986. № 4; Становление теории как процесс открытия // Природа научного открытия. М., 1986; Системность теоретических знаний и процедуры конструктивного обоснования теории // Теория и метод. М., 1987; Философское познание в динамике культуры // Человек в системе наук. М., 1989; Научная рациональность в человеческом измерении // О человеческом в человеке. М., 1991; The Systemic Principle and the Development of Theoretical Knowledge (Принцип системности и развитие теоретического знания) // The Open Curtain. San-Franc, Oxford, 1991; Перспективы цивилизации. От культа силы к диалогу и j согласию // Этика ненасилия. М., 1991; Философская антропология и философия науки. М., 1992; The Fate of Marxism and; the Future of Civilization // Studies in East Europan Thought. Boston; London. Vol 45. 1993; Динамика научного познания как ' процесс самоорганизации//Самоорганизация и наука. М., 1994;

Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации (в соавт.). М., 1994; Современная картина мира: русский космизм и диалог культур "Восток — Запад" (в соавт.) // Философия русского космизма. М., 1996; Философия науки и техники (в соавт.). М., 1996; Эпоха перемен и сценарии будущего. М., 1996; Ceneticallу — Constructive Ways of Theory Building // Philosophical Logic and Logical Philosophy. Dortrecht, Boston, London, 1996; Цивилизационный выбор России и сценарии мирового развития // Стратегия развития России в третьем тысячелетии. М., 1998; Теоретическое знание (структура, историческая эволюция). М., 2000; "Культура"; "Наука"; "Научная картина мира"; "Философия", и др. // Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 2–4; Мировоззренческие универсалии как основания культуры // Универсалии восточных культур. М., 2001.

/7. В. Алексеев

СТЕПУН Федор Августович (6(18).02.1884, Москва -23.02.1965, Мюнхен) — философ, историк, культуролог, писатель. Изучал философию в Гейдельбергском ун-те в Германии (1902–1910) под руководством В. Виндельбан-да, был убежденным неокантианцем и одновременно "с самого начала искал путей к религиозно-мистическому дополнению трансцендентальной философии" (Памяти С. И. Гессена// Новый журнал. 1951. Кн. 25. С. 216). Докторская диссертация С. посвящена рус. историософии (W. Solowjew. Leipzig, 1910). В 1910 г. он возвратился в Россию, печатался в философских ("Логос", "Труды и дни"), общественно-политических, литературных ("Русская мысль", "Северные записки") и театральных ("Студия", "Маски") журналах, что определило осн. тематику его исследований — отношение творчества к жизни и культуре и способы его реализации. Наиболее важной среди др. была ст. "Жизнь и творчество" (Логос. 1913. Кн. 3 и 4). В качестве литературного и театрального критика С. отстаивал религиозно-реалистический символизм — понимание искусства не как отражения видимого мира, а как обозначения мира невидимого. В те же годы С. вел активную общественно-культурную работу (участие в редактировании журнала "Логос", руководство эстетическим семинаром при изд-ве "Мусагет", лекционная работа на Вечерних Пречистенских рабочих курсах и в Бюро провинциальных лекторов). Политические проэсеровские симпатии С. нашли свое отражение с началом Февральской

революции: С. - делегат Всероссийского Совета рабочих и солдатских депутатов, редактор газ. политического отд. Военного министерства Временного правительства "Инвалид" (переименованной по его предложению в "Армию и флот свободной России"), зав. культурно-просветительным отделом того же министерства. После Октябрьской революции С. сотрудничал в газ. правых эсеров "Возрождение" и "Сын Отечества", участвовал в работе созданной Бердяевым Вольной академии духовной культуры, издавал сб. "Шиповник", заведовал литературной частью Первого Государственного Показательного театра, работал в теоретической секции ТЕО Наркомпро-са. В круг его интересов входили проблемы философской антропологии и философии культуры, что нашло свое выражение в публикациях в журн. "Театральное обозрение", "Искусство театра", сб. "Освальд Шпенглер и закат Европы". В 1922 г. С. был выслан в Германию.

Живя в Берлине, он преподавал в религиозно-философской академии, публиковался в журн. "Современные записки" (цикл статей "Мысли о России", роман "Николай Переслегин", литературно-критические очерки об В. И. Иванове, А. Белом, И. А. Бунине, множество рецензий). В 1923 г. вышли его первые кн. "Основные проблемы театра" и "Жизнь и творчество", составленные из статей, ранее опубликованных в рус. периодике. В эти годы произошло изменение его взглядов на религию. Если до революции он осмысливал христианство "в духе религиозно-символистского ознаменования глубинных судеб мира", то теперь он отказывается от "философствующего христианства" и принимает религию живого Бога. С 1926 г. С. -проф. социологии культурно-научного отд. Дрезденского Политехникума. С 1931 по 1939 г. — член редакции журн. "Новый град" и один из идеологов "новоградского движения" в рус. зарубежье. "Новоградство" было одной из форм христианского социализма и считало себя законным продолжателем рус. традиции христианской общественности. С. формулирует его социально-политическое кредо как синтез христианской идеи истины, гуманистически-просвещенческой идеи политической свободы и социалистической идеи экономической справедливости. Во время Великой Отечественной войны С. занимал патриотическую позицию. В 1944 г., во время бомбардировки Дрездена, погибла его библиотека и архив. С 1946 г. С. жил в Мюнхене и возглавлял специально созданную для него кафедру истории рус. культуры в ун-те. Главной тематикой его исследований становится рус. история и культура как выражение рус. духовности ("Большевизм и христианское существование", "Достоевский и Толстой: христианство и социальная революция", ряд историко-культурных очерков). С. активно включился в жизнь второй волны рус. эмиграции (руководитель Русского студенческого христианского движения, один из организаторов "Товарищества зарубежных писателей"), публиковался в журн. "Новый журнал", "Грани", "Мосты", "Опыты", "Воздушные пути". Отмечен высшим знаком отличия ФРГ за вклад в развитие рус. и европейской культуры. Главной задачей философии С. считал "узре-ние" Абсолюта, к-рый он представлял в традиции В. С. Соловьева как положительное всеединство. Большую роль в этом процессе он отводил переживанию как первичной реальности душевно-духовного бытия личности. В самом переживании С. видел две направленности. При первой различия внутри переживания "свертываются" до "познавательно-нерасчлененного темного центра". Этот его полюс "знаменуется" понятием положительного всеединства или жизни (Абсолюта). Во втором случае переживание дифференцирует свои содержания, и этот полюс обозначается понятием субъект-объектного дуализма или творчества. Отсюда возникает мир культуры. Движение в глубины переживания проявляется вовне в создании культурных ценностей. Отношения жизни и творчества антиномичны: творческий акт разрушает органическую целостность души, ее религиозную природу, удаляет творца от Бога, замыкая его в "бреде и хаосе" культуры, каждая из форм к-рой односторонне и частично выражает положительное всеединство. Но и непосредственное постижение Бога "запрещает творческий жест", непосредственное знание Бога исключает культуру. Антропологические моменты философии творчества С. конкретизированы в работе "Основные проблемы театра". На протяжении жизни, считал он, человек постоянно разрешает противоречие между целостностью (единодушием) и многообразием ее проявлений (многодушием), между осознанием себя как факта и как задания. В зависимости от разрешения противоречий С. выделял 3 типа души (три типа личностей) — мещанскую, мистическую и артистическую. Первая сознательно или бессознательно подавляет много-душие ради практически стойкой и удобной жизни как факта. Вторая, непосредственно сливаясь с Богом, закрывает себе путь к творчеству. Только артистическая душа равно утверждает единодушие и многодушие, полюс жизни и творчества как подвижное равновесие "рассыпающегося богатства и строящегося единства". Творчество создает ценности состояния, организующие и упорядочивающие жизнь (личность, любовь, нация, семья), и предметные ценности (блага науки,

научной философии, искусства, нравственности, права). Из всех видов культуры только искусство благодаря совершенному единству формы и содержания с наибольшей полнотой выражает жизнь, а в искусстве театр как единство актера и зрителя наименее обременен "материально-культурными закреплениями". Искусство, однако, не есть отражение видимого мира, а его "ознаменование", символизация. В символе идея, соединяющая в себе все бытийственно-смысловые начала действительности, выражается не однозначно (что превратило бы его в иероглиф), а многосмысленно. Постигая символику бытия, художник через конкретные образы "выкликает" и "высветляет" заложенное в них идейное содержание и тем "возвращает" конкретность мира Богу. Рассмотрение действительности как символической предполагает не "точки зрения", не идеологизмы, огрубляющие жизнь, односторонне ее воспринимающие, а "глаза", "видение" мира, к-рым мир объемлется в его целостности. "Сочувственное видение" хотя и не отделяет субъекта от объекта, но не лишает его результаты объективности. Приобрести объективность без уничтожения субъекта позволяет христианство как духовный опыт единства веры, любви и свободы. Главная задача историософских и культурологических очерков С. о России – попытка понять причины рус. революции 1917 г. и увидеть возможные пути возрождения Родины. Религиозность рус. народа, "враждебная культурной дифференциации", в сочетании с географическими и социально-экономическими обстоятельствами истории обнаружилась как "мистический нигилизм" в отношении к "творческой созидательное™ и законопослушной деловитости" русских. Себялюбие правящих слоев, разрушительные призывы интеллигенции, отравившей национальную жизнь "западными ядами атеизма, позитивизма и социализма", и, наконец, несчастье 1-й мировой войны подвели Россию к Февралю, завершившемуся Октябрем. С. отвергает версию о ненародности Октября, полагая большевизм "почвенным и первичным, а не случайным и наносным явлением", считая самих большевиков "ставленниками народной стихии". Революцию следует считать состоявшейся, когда она разрушает национальное сознание, особый, присущий только данной культуре стиль "обличения вещей невидимых". Посткоммунистическое будущее России он связывает с изживанием большевизма рус. народом в союзе с творческими силами эмиграции. С. выступал за ду-ховерческий свободолюбивый социализм как идейную и культурную платформу для всех антибольшевистских сил.

С о ч.: Соч. М., 2000; Жизнь и творчество. Берлин, 1923; Основные проблемы театра. Берлин, 1923; Мысли о России // Современные записки, 1923 (Кн. 14, 15, 17), 1924 (Кн. 19,21), 1925 (Кн. 23), 1926 (Кн. 28), 1927 (Кн. 32, 33), 1928 (Кн. 35); Николай Переслегин. Париж, 1929; Бывшее и несбывшееся. Т. 1–2. Нью-Йорк, 1956; Спб., 2000; Портреты. Спб., 1999; Чаемая Россия. Спб., 1999; Der Bolschewismus und christliche Existenz. Miinchen, 1959; Dostoewskij und Tolstoj: Christentums und sozial Revolution, Drei Essays. Miinchen, 1961; Встречи: Достоевский – Л. Толстой – Бунин – Зайцев – В. Иванов – Белый – Леонов. Мюнхен, 1962; Mystische Weltschau: ffinf Gestalten des russischen Symbolismus. Miinchen, 1964; Встречи и размышления: Избр. статьи. L., 1992.

Л и т.: Белый А. Начало века. М., 1990; Он же. Между двух революций. М., 1990; Варшавский В. А. Незамеченное поколение. Нью-Йорк, 1956; Вишняк М. В. Современные записки. Воспоминания редактора. Спб.; Дюссельдорф, 1993;ЗандерЛ. А. ОФ. А. Степуне и о некоторых его книгах//Мосты. 1963.Т. 10. С. 318–340; Струве Г. П. Русская литература в изгнании. Нью-Йорк, 1956 (Париж, 1984); Полторацкий Н. П. Философ-артист// Полторацкий Н. П. Россия и революция: Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX века: Сб. статей. Tenatly, 1988; Штаммлер В. Ф. А. Степун // Русская религиозно-философская мысль XX века: Сб. статей под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975.

А. А. Ериичев

СТЕФАН ЯВОРСКИЙ (1658, местечко Явор под Львовом, Украина – 27.11(8.12). 1722, Москва) – церковный и государственный деятель, митрополит Рязанский и Муромский, местоблюститель патриаршего престола (1702), первый президент Святейшего Синода (1721), крупнейший представитель западнорус. богословско-философской школы. Взгляды С. Я. сформировались в Киево-Моги-лянской академии и иезуитских школах Львова, Люблина, Познани и Вильно. Традиции киевских и польских школ 2-й пол. XVII в. определили характер наиболее пространного философского соч. С. Я. - его лекционного философского курса "Философское состязание", прочитанного в Киево-Могилянской академии в 1693–1694 гг. Содержание данного курса

раскрывается в идеях т. наз. второй схоластики, получившей распространение в католических школах в период Контрреформации как разновидность рационализированного теизма. С. Я. суммировал осн. идеи этого направления. Во-первых, это признание материи и формы в качестве равноценных принципов природных вещей, в отличие от томизма, абсолютизировавшего значение формы. Форма, понимаемая как идея и возможность предмета, рассматривается С. Я. как существующая в самой материи и зависящая от нее, причем материя по своей природе испытывает тяготение к различным формам. Предметный мир непрерывно изменяется в результате антагонизма между формами, реализовавшими себя в союзе с материей, и формами, существующими потенциально. "Общим субъектом" всех изменений, присутствующим в каждом предмете и обусловливающим "взаимный переход подлунных тел", является сотворенная Богом первоматерия. Во-вторых, это идея о несводимости бытия вещи ни к форме, ни к материи. Отсюда акт и потенция рассматриваются не как две отдельные реальности, но как два аспекта конкретной вещи. В-третьих, для С. Я. различие между сущностью и существованием имеет место не в действительности, а лишь в понятиях. Эта идея противопоставляется томистскому утверждению о совпадении сущности и существования только в Боге, но не в его творениях. В-четвертых, С. Я. как умеренный номиналист утверждает примат единичного перед универсальным, считая, что "универсальное является ничем или вторичным". Отсюда вывод о том, что предметом познания является конкретное бытие вещей и что в процессе познания, понимаемого как раскрытие причин, на основе абстрагирования образуются общие понятия. Одним из методологических оснований философских взглядов С. Я. являлась теория "двух истин" (религиозного и философского знания). Одним из первых в рус. церкви С. Я. понял, что начавшаяся в России секуляризация представляла собой перенос религиозных идей в светскую сферу, являлась основанием той религиозной культуры, к-рая не была связана с наращиванием и актуализацией сугубо мистического опыта и могла существовать вне церкви. На характере философских взглядов С. Я. не могла не сказаться его приверженность западнорус. богословской традиции. Ее развитие в XVII–XVIII вв. можно представить как движение в культурно-историческом поле, напряжение в к-ром задают два полюса – латинство и византизм. Представителей этой традиции в России называли "пестрыми", т. е. считали их уже не православными, но еще не католиками. Философские принципы этой богословской школы выражены в его осн. богословском соч. "Камень веры" (впервые полностью опубликовано в 1728 г.). К ним относится, во-первых, значительное по сравнению с византийской традицией расширение предмета богословия. С. Я. не ограничивал этот предмет Богом в Себе, но, как это было принято в католических теологических доктринах, включал в него все проявления Божества в мире, в силу чего сфера предмета философии значительно сужалась. Во-вторых, С. Я. считал, что между философией и богословием не должно быть метафизики в качестве промежуточной и автономной структуры: часть метафизических проблем переводилась в разряд богословских, др. сводилась к проблемам моральной философии. В XVIII в. подобное понимание соотношения философии, метафизики и богословия стало доминирующей основой учебных программ рус. православных школ. Для взглядов С. Я. на общественные отношения характерно традиционное признание права царя на верховную власть в государстве, вместе с тем он вносил определенные коррективы в эту позицию. Государство, по его мнению, должно прежде всего обеспечить общее благо всем подданным, разделенным на четыре сословия, причем осн. тяжесть налогов падает на крестьян, мещан, ремесленников и купцов. Следуя духу времени, С. Я. отдавал предпочтение личным заслугам перед знатным происхождением. Он полагал, что высшее и низшее сословия, повинуясь властям, должны в то же время заботиться об общем благе. Немало ярких страниц он посвятил осуждению общественного неравенства и порождаемых им пороков: аристократической роскоши, лености, распущенности, нищеты и т. п. Однако надежды на избавление от несовершенного земного существования С. Я. связывал в конечном счете с обретением Царства Божия. Если рассматривать деятельность С. Я. на ниве рус. культуры в целом, то нельзя отрицать его влияния на распространение просветительских идей в совр. ему об-ве, а также его заслуг в подготовке образованных кадров служителей церкви.

С о ч.: Проповеди. Ч. 1–2. М., 1804; Неизданные проповеди Стефана Яворского. Спб., 1867; Риторическая рука. Спб., 1878.

Лит.: Самарин Ю. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Соч. М., 1880. Т. 5; Введенский С. К К биографии митрополита Стефана Яворского. Спб., 1912; Морев И. "Камень веры" митрополита Стефана Яворского. Спб., 1904; Ничик В. М. Из истории отечественной философии кон. XVII – нач. XVIII века. Киев, 1978; Захара И. С. Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже

В. В. Аржанухин, А. В. Панибратцев

"СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ. Опыт православной теодицеи" – произв. Флоренского (1914). В центре его – размышления над фундаментальными проблемами богословского порядка, в русле вост. – христианской (православной) традиции; в то же время много внимания в нем уделяется философским проблемам. Он ставил задачу – осуществить новый сплав богословия, философии и науки. Идейную ткань книги наряду с идеями вост. – христианской традиции составляет метафизика всеединства, к-рая строится им как особого рода софиологическое учение. Акт познания – онтологичен: это реальное выхождение познающего из себя и реальное вхождение познаваемого в познающее, что выражается в актах любви и веры. Любовь есть всегда отношение двух одухотворенных сущностей, в конечном счете "высшей божественной сущности и душ всех остальных предметов". И потому истина в самом полном и глубоком смысле этого слова есть "бесконечное мыслимое как целокупное единство, как единый и в себе законченный субъект" (Столп и утверждение истины. С. 43). Отсюда и основополагающий гносеологический тезис книги: "Истина делает разум разумным, т. е. умом, а не разум делает истину истиной" (С. 36). Свои размышления о закономерностях постижения истины он начинает с констатации принципиальной качественной разнородности двух миров – мира природного и мира божественного; соответственно и двух типов истин – истин божественных, вечных, светоносных и истин земных, преходящих, частичных, образующих мир "метущихся текучих мнений человеческих, у к-рых нет надежных опор" (С. 57). Путь скепсиса не ведет к истине. Он просто уводит с почвы разума, и нужно немалое мужество, чтобы оторваться от все разъедающего скепсиса и пойти к истине. Надо исходить из того, что к истине приведет личный духовный опыт. Такой духовный опыт ведет не просто к признанию истины, но к признанию триединства истины, признанию того, что истина есть "единая сущность в трех ипостасях" (С. 48). Истина должна быть не абстракцией, а живым и любящим субъектом, потому что этого жаждет наше сердце. Признав любовь внутренней жизнью истины, мы с необходимостью приходим к триединству истины, потому что любовь к ней осуществляется как отношение Я к Ты силой Духа и Любви. Наше сердце жаждет найти истину как высшего субъекта Любви, а Любовь, как таковая, убедительна сама по себе. Любовь является также и источником веры Потому для адекватного восприятия и постижения триединства истины необходимо достичь единства разума и веры. "Доверившись и поверив, что тут, в этом усилии – истина, разум должен отрешиться от своей ограниченности в пределах рассудка, отказаться от самозамкнутости рассудочных построений и обратиться к новой норме – стать новым разумом. Тут-то и требуется свободный подвиг" (С. 60). Разум погибает в форме рассудка, потому его обновление и означает освобождение от самоутверждения рассудка, т. е. от рационализма. Рационализм Толстого с его требованием "разумной веры" Флоренский оценил как "дьявольскую гордыню"; это – "крамола против Бога, чудовищное порождение человеческого эгоизма, желающего и Бога подчинить себе" (С. 64). Разум вступает здесь в ситуацию фундаментально духовного выбора: либо оставаться в неверии и неведении истины, либо рискнуть выбрать веру, не имея никаких гарантий, что риск себя оправдает, но с надеждой оказаться по ту сторону пропасти, разделить веру и неверие и тем самым обрести истину. В конце концов сама истина побуждает нас искать себя, сама ведет к себе по пути этого поиска, побуждает забыть себя в любви, оставить свои сомнения и перестать считать себя центром мироздания. Одно из центральных мест в гносеологии Флоренского принадлежит идее антиномизма. Антиномичность – одно из наиболее существенных качеств как истины вообще, так и религиозной истины в особенности. Если мы попытаемся сформулировать ее в к.-л. суждении, то в этом суждении неизбежно появится противоречивость. Но при этом "мы не должны и не смеем замазывать противоречия тестом своих философем! Пусть противоречие остается глубоким как есть. Если мир познаваемый надтреснут и мы не можем на деле уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их" (С. 157). Поэтому истина есть антиномия и не может не быть таковой. Антиномичность истины полезна и плодотворна хотя бы уже потому, что в качестве антиномии истина включает в себя все противоположные утверждения, к-рые могут быть ей противопоставлены, так что враждебные выпады этим заранее нейтрализуются. Конечно, нужны значительные усилия над собой, чтобы принять такую весьма неудобную для здравого смысла т. зр. Но что делать – без подвига духовной жизни не бывает. И пусть наш рассудок совершит такой подвиг – совершит самоотрешение в вере. "Акт самоотрешения рассудка есть высказывание антиномии. Да и в самом деле, только антиномии и

можно верить" (С. 147). Если догмат – истина, тогда и догмат должен быть антиномией. Источником антиномий являются грех и зло, к-рые раздробляют мир и существо человека. "Там – в горнем Иерусалиме – нет их; тут же (в этом природном, посюстороннем мире) противоречия во всем. И устранятся они не общественным строительством, не философическими доводами, а истиной и любовью трисиятельного света, показанного Христом и отраженного в церкви Христовой и ее праведниках" (С. 158). Для этого необходимо преодолеть самодовольство рассудка, прорвать логический круг его конечных понятий и вступить в новую среду – среду бесконечного, рассудку недоступного и для него нелепого. Такой подвиг совершила математика, введя иррациональные числа. То же самое должна сделать и философия, став философией творческого подвига – подвига мысли, ищущей и находящей новое, еще не бывалое. Публикация кн. "С. и у. и." вызвала оживленную полемику в богословской и философской литературе (Тареев, Флоровский, Зеньковский и др.), продолжающуюся, хотя и с меньшей остротой и интенсивностью, и в наши дни (Р. А. Гальцева и др.).

Соч.: Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 1.

В. И. Кураев

СТРАХОВ Николай Николаевич (16(28). 10.1828, Белгород Курской губ. – 24.01 (5.02). 1896, Петербург) – философ и литературный критик. Род. в семье священника, проф. Белгородской семинарии. Учился сначала на физико-математическом отд. Петербургского ун-та, затем в Педагогическом ин-те, к-рый окончил в 1851 г. До 1861 г. занимался преподавательской деятельностью (преподавал естественные науки) в Одессе, а затем в Петербурге. С 1861 г. начинается литературная и публицистическая деятельность С, итогом к-рой является множество опубликованных им работ и весьма обширная переписка (из нее особое значение как литературный документ эпохи имеет переписка с Толстым и Достоевским). Главное философское произв. С. "Мир как целое" (Спб., 1872) практически не было замечено современниками. Оно интересно, помимо всего прочего, тем, что в нем С. совершает тот "антропологический переворот", к-рый станет одной из центральных тем более поздней рус. религиозной философии, а именно: проводя идею об органичности и иерархичности мира, он усматривает в человеке "центральный узел мироздания". У позднейших исследователей философское творчество С. не получило однозначной оценки. Напр., Розанов, считая главной темой его творчества тему религиозную, отмечает, что этого своего "центра" он почти никогда не касается словом. Действительно, религиозность С. в том виде, как она обнаруживает себя в его опубликованных произв. (не в письмах), можно охарактеризовать как "стыдливую", что отчасти является следствием продолжающегося влияния на рус. философию атеистического материализма "шестидесятников", отчасти же натуры и самого С. Свое религиозное мировоззрение С. в большей степени стремился обосновать при помощи доказательства от противного. Главный объект его философской полемики – западноевропейский рационализм, к-рый он называет "просвещенством". Под последним он понимает прежде всего веру во всесилие человеческого рассудка и преклонение, доходящее до идолопоклонства, перед достижениями и выводами естественных наук: и то и другое, по мысли С, является философской 1 базой для обоснования материализма и утилитаризма, весьма популярных в то время и на Западе, и в России. 1 Гораздо больший общественный резонанс получило др. соч. С. "Борьба с Западом в нашей литературе" (1883, 2-е изд. 1887–1890), где отчетливо проявилось его увлечение идеями Григорьева, что сближает его с "почвенниками", А. Шопенгауэром, Толстым. "Разоблачая" Запад как царство "рационализма", С. настойчиво подчеркивает самобытность рус. культуры, становится горячим сторонником и пропагандистом идей Данилевского о различии культурно-исторических типов. "Почвенничество" у С, считает Зеньковский, завершается борьбой против всего строя зап. секуляризма и безоговорочным следованием религиозно-мистическому пониманию культуры Толстым. В целом следует согласиться с Левицким, что "Страхов явился промежуточным звеном между позднейшими славянофилами и русским религиозно-философским ренессансом". Отмечаемая нек-рыми исследователями "двойственность" С. (Грот) находит свое объяснение, по-видимому, в этом "промежуточном" положении мыслителя, к-рое он занимает в истории рус. мысли. Объективной оценке философского творчества С. мешало отсутствие собрания его соч., его вечное пребывание в "тени великих" (гл. обр. Толстого и Достоевского). При беспристрастном подходе становится очевидной его своеобразная уникальность,

косвенным подтверждением чего является то обстоятельство, что С. нельзя безоговорочно зачислить ни в какой философский или мировоззренческий "лагерь".

С о ч.: О методе естественных наук и значении их в общем образовании. Спб., 1865; Об основных понятиях психологии и физиологии. Спб., 1886; О вечных истинах: Мой спор о спиритизме. Спб., 1887; Из истории литературного нигилизма, 1861–1865. Спб., 1890; Воспоминания и отрывки. Спб., 1892; Переписка Л. Н. Толстого с Н. Н. Страховым 1870–1894 // Толстовский музей. Спб., 1914. Т. 2; Критические статьи об И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом (1862–1885). Т. 1–2. Киев, 1901–1902; Литературная критика. М., 1984.

Л и т.: Колубовский Я. Н. Н. Н. Страхов // Вопросы философии и психологии. 1891. № 3. Кн. 7 (приложение); Грот Н. Я. Памяти Н. Страхова. К характеристике его философского миросозерцания // Вопросы философии и психологии. 1896. Кв. 32; Введенский А. Общий смысл философии Н. П. Страхова. М., 1897; Розанов В. В. Литературные изгнанники. Спб., 1913, Лондон, 1992; Он же. Собр. соч. [Т. 13]. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М., 2001; Никольский Б. В. Н. Н. Страхов. Спб., 1896; Белов С, Беходубровский Е. Библиотека Н. Н. Страхова // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1976. М., 1977; Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии и общественной мысли. Франк-фурт-на-Майне, 1983. Т. 1; Gerstein L. Nikolai Strakhov. Cambridge (Mass.), 1971.

В. В. Сапов

СТРИГОЛЬНИЧЕСТВО — широкое еретическое антицерковное движение в Северной Руси в XIV–XV вв. Известными деятелями движения были дьяконы Никита и Карп, казненные в 1375 г., и чернец Немчинова монастыря в Пскове Захар. Исследователи оценивают С. либо как бюргерскую антифеодальную ересь посада, сближавшуюся с западноевропейской Реформацией по признакам религиозного критицизма и рационализма, либо как самобытное рус. гуманистическое умонастроение, к-рому был свойствен синтез разума, человечности, новизны, а также как возрождение языческого мировоззрения в двоеверной среде. Что касается наименования ереси, то одни исследователи объясняют его связью с цеховой, ремесленной средой, занятой стрижкой сукон, другие отождествляют ее приверженцев с расстригами, т. е. с бывшими представителями церкви, лишенными за вольномыслие сана. Наиболее вероятно, что название ереси восходит к особой обрядности посвящения, выражавшейся в ритуальной стрижке волос. Бесспорных соч. представителей С. пока не выявлено. Их взгляды известны только по произв. обличителей (послания константинопольского патриарха Никона 1382 г., поучение епископа Стефана Пермского 1386 г. и послания московского митрополита Фотия 1416,1422(или 1425)и 1427 гг.). В этих источниках С. описывается как отрицание ин-та духовенства и всего комплекса православной обрядности (общего богослужения в храмах, покаяния, причастия, заупокойных молитв). Критика мздоимства в среде церковнослужителей сочеталась с отрицанием посреднической роли церкви в делах вероисповедания, а также с неверием в посмертное воздаяние. Вместе с тем о еретиках сообщалось, что они устраивали свои ритуальные собрания вне церкви и без участия духовенства "на распутиях и ширинах градских". Несомненно присутствие в культовом комплексе еретиков пережитков язычества, с к-рыми и связаны прежде всего приписываемые С. заблуждения (напр., неверие в воздаяние вытекало из языческих представлений о загробной жизни умерших предков). Исходными для С. были представления о сакральной паре, олицетворявшейся Матерью-Землей и каким-то неизвестным нам по имени мужским небесным Божеством, что недвусмысленно свидетельствует о пантеистической вере в равнобожественность Земли и Неба и о возрождении древн. языческих верований. Судя по фольклору и этнографии, в народном сознании Матерь-сыра Земля воспринималась как сверхъестественная стихия, к-рую нельзя осквернять и к-рая наделялась всеми присущими Божеству действиями, включая прощение грехов. За Землей прочно удерживался эпитет "матушка", а за Небом — "батюшка". Брачным союзом Земли и Неба объяснялись плодоносящие силы природы. В языческой древности стихии Земли и Неба персонифицировались в образах парных божеств (Род-рожаницы, Дажбог-Мокошь, Ярила-Лада), находившихся в супружеских отношениях. Т. обр., природа расхождений с официальной церковной идеологией была двоеверной и коренилась в отходе от православия к язычеству, в приверженности нехристианскому культу и нехристианским представлениям. Следствием являлся крайний радикализм С, когда грань между еретическим вольномыслием и противоборством различных вер оказывалась зыбкой. Напр., отрицание посреднической роли церкви в общении с

Богом могло иметь под собой как традицию коллективного сакрального действа, так и авторитет ветхозаветных писаний, где говорится о прямом общении библейских персонажей с Богом. В православии эти тенденции реализовы-вались в практике столпничества (отшельничества), а в С. вылились в массовое поклонение Земле и Небу. Эти сферы чувственно воспринимаемого обожествляемого Космоса для многих новгородцев и псковичей оказывались высшими святынями. Нередко С. ошибочно сближают с более поздними ересями, тогда как генетически оно связано с дохристианским прошлым. Из-под слабого налета христианства проступало неизжитое мировоззрение языческой старины, а социальным идеалом была патриархальная идея всеобщего равенства.

Лит.: Смирнов С. Древнерусский духовник. М, 1913. Приложение II: Исповедь земле. С. 255–283; Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955; Клибанов А. И. Реформа-ционные движения в России в XIV – первой половине XVI в. М., 1960; Рыбаков Б. А. Стригольники. Русские гуманисты XIV столетия. М., 1993; Топорков А. Л. Материалы по славянскому язычеству // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 222–233; Алексеев А. И. О стригольничестве// История Новгорода и Новгородской земли. Новгород. 1996; Он же. Сравнительный подход в изучении ереси стригольников // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2003. № 4.

В. В. Мильков

СТРУВЕ Генрих Егорович (27.06.1840 – 16.03.1912) – рус-нем. – польский философ, теолог, логик и психолог. Учился на теологическом ф-те Тюбингенскрго ун-та, в Йенс-ком ун-те. Получил степень д-ра философии за диссертацию "О происхождении души" (1862). Вторая докторская диссертация была защищена в Московском ун-те на тему: "Самостоятельное начало душевных явлений" (1870). В нач. 70-х гг. на С. обратили внимание Достоевский, Толстой, Троицкий, Гогоцкий, Юркевич, Владиславлев, Козлов и др. Популярности имени С. в России содействовали написанные им в 70-е гг. учебники по логике и психологии для учащихся гимназий и лицеев. Его школьное пособие "Элементарная логика" (1874) выдержало 14 изд. Подготовке кадров, специализирующихся в области философии, а также популяризации философских знаний содействовали такие работы С, как "Отличительные черты философии и их значение в сравнении с другими науками" (1872) и "Синтезы двух миров" (1876), содержащие "синтетическое" понимание им самого предмета и назначения философской рефлексии. Более 30 лет С. преподавал в Варшавском ун-те комплекс "философской энциклопедии" (метафизику, историю философии и религии, логику, психологию, этику, эстетику). Главными объектами научных исследований С. были не только особенности философии как области знания и ее роль в формировании мировоззрения людей, но и проблемы гносеологии, методологии. Начиная с публикации "Синтезов двух миров" С. разрабатывал тезис о возможности метатеории как результата различных уровней обобщений. При решении вопроса о роли "теоретических приемов", анализа и синтеза в познании и практической деятельности он отказывался от "всякой односторонности", предпочитая "разрушительному анализу" жизнетворный синтез, оппозиционному противоборству – примирительную тенденцию. Это хорошо показано в работе "Современная анархия духа и ее философ Ф. Ницше" (Харьков, 1900). Здесь С. апеллирует к установкам позитивизма относительно "выводного" (дедуктивного) происхождения "теоретических истин", обобщающих выводов. При этом общее, выступающее в понятиях, всегда выше индивидуального, единичного, поскольку ярче, полнее, богаче. Всякое мировоззрение, доказывал С, должно быть нацелено на "примирение", т. е. философское "снятие" противоположных тенденций, сторон и качеств в духе "цельного знания". Философские категории объявлялись им продуктами высшего синтеза, преодолевавшего односторонность и ограниченность редукционизма и анализаторства. Абсолютизируя синтез, С. опирался на идеи спиритуалистов об абсолютном знании; его абсолютный синтез смыкался с теологией. "Верхний этаж" философии С. представлял как некую метафилософию или философию философии – "колыбель" и сводный результат "восходящего синтеза", на вершине к-рого находятся принципы божественного откровения. Польский философ В. Татаркевич отмечал: "Во всем, о чем говорил и писал Струве, была одна идея, идея синтетической философии". Сам С. считал возможным и гносеологически оправданным возвышение над материализмом и над идеализмом, над всеми их традиционными выводами. Соглашаясь с Гротом, к-рый систему "единения" идеализма и реализма называл "монодуализмом", С. свои философские построения считал идеально-реальным миропониманием, различая при этом разнообразные формы синтеза: философский, естественно-научный,

эстетический, этический, исторический и т. п. Синтетическая философия С. сама явилась продуктом своего собственного метода.

Соч.: Самостоятельное начало душевных явлений. М, 1870; Psychologisch-metaphysische Analyse des Begriffs der Notwendigkeit // Philosophische Monatsheften, 1874. Н. 8, 9; Искусство и позитивизм // Русский вестник. 1875. Май; Sinteza dwoch swiatow. Warschava, 1876; Энциклопедия философских наук…Ч. 1. Введение в философию. Варшава, 1890; Этическое движение Новейшего времени. Его история и учение. Варшава, 1901.

Лит.: Twardowski K. Henryk Struve // Ruch philosophizny. 1912. № 6.

77. С. Шкурите

СТРУВЕ Петр Бернгардович (26.01(7.02). 1870, Пермь -26.02.1944, Париж) — экономист, философ, социолог, историк, общественно-политический деятель. В 1889 г. поступил на естественный ф-т Петербургского ун-та, затем перешел на юридический, закончил его экстерном в 1895 г. В 1891–1892 гг. учился у Л. Гумпловича в Австрии. Преподавал политэкономию в Петербургском политехническом ин-те (1906–1917), на Бестужевских женских курсах (с 1910). В 1913 г. в Петербургском ун-те защитил магистерскую, а в 1917 г. в Киевском ун-те — докторскую диссертацию ("Хозяйство и цена"). С 1916 г. — почетный доктор права Кембриджского ун-та, с 1917-го — почетный член Российской Академии наук. В 1890-е гг. С. - один из виднейших представителей рус. марксизма; его кн. "Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России" (1894) оказала значительное влияние на распространение марксизма в России, он был участником Международного социалистического конгресса в Лондоне

(1896), редактировал марксистские журн. "Новое слово"

(1897) и "Начало" (1899), написал манифест I съезда РСДРП. С нач. 1900-х гг. С. порывает с марксизмом и переходит на позиции либерализма. С 1902 по 1905 г. (Штутгарт — Париж) редактировал журн. "Освобождение", был одним из организаторов "Союза Освобождения" (1904) и партии кадетов (1905), входил в состав ее ЦК (с 1906). Избирался депутатом II Государственной думы (1907). С. сыграл заметную роль в становлении философского идеализма в России нач. XX в. Он был одним из организаторов и авторов сб. "Проблемы идеализма" (1902), "Вехи" (1909), "Из глубины" (1918), активно участвовал в деятельности Религиозно-философского об-ва в Петербурге. После Февральской революции 1917 г. С. служил директором экономического департамента МИД, после Октября включился в антисоветскую деятельность: был одним из организаторов Добровольческой армии, членом правительства П. Н. Врангеля. В эмиграции (с 1920) возобновил издание журн. "Русская мысль" (1921–1925, 1927, Прага — Берлин), редактировал газ. "Возрождение" (1925–1927), "Россия" (1928), участвовал в руководстве газ. "Россия и славянство" (1928–1932). В белградский период (1928–1942) С. был председателем Отделения общественных наук Русского научного ин-та, читал курс социологии в ун-тах Белграда и Субботицы, работал над произв. по рус. истории ("Социальная и экономическая история России с древнейших времен и до нашего, в связи с развитием русской культуры и ростом российской государственности"; осталось незавершенным), истории экономической мысли, философии ("Система критической философии"; рукопись пропала) и др. После ареста в 1941 г. немецкими оккупационными властями и трехмесячного заключения С. уехал в Париж. Философские воззрения С, не получив систематического и компактного изложения, разбросаны в сотнях статей, докладов, учебных курсов по политэкономии, истории, политике, статистике, социологии, праву, культуре, языкознанию, религии, истории литературы. Обладая энциклопедическими знаниями, С, по словам его близкого друга Франка, стремился сочетать "исчерпывающее знание всего эмпирического материала" с построением широких философских обобщений. Среди собственно философских работ, раскрывающих теоретико-методологические основы его творчества, выделяются "Свобода и историческая необходимость" (1897), предисловие к кн. Бердяева "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском" (1901), "К характеристике нашего философского развития" (1902), "Заметки о плюрализме" (1923), "Метафизика и социология. Универсализм и сингуляризм в античной философии" (1935) и др. В начале своего творческого пути С, будучи "в философии критическим позитивистом, в социологии и политической экономии решительным, хотя и вовсе не правоверным, марксистом", утверждал, что сознание не

существует независимо от реального мира, производно от бытия. Однако уже в период "Критических заметок…" он отмечал отсутствие философского обоснования марксизма, выдвигал требование его критики с позиции фактов и пересмотра самих фактов в контексте новой философской теории. Философско-методологической базой, определившей поворот С. от "легального марксизма" к идеализму и метафизике, стало неокантианство. Рассматривая марксизм как заключительную стадию развития позитивизма в России и отмечая положительную роль последнего в истории рус. культуры, С. отрицал внутреннее родство марксистского учения о нем классическим идеализмом, усматривал его корни в школе Л. Фейербаха, фр. материализме XVIII в. и теориях социалистов-утопистов. Центральными проблемами его философско-теоретических исследований, осуществляемых в осн. в рамках критики позитивизма, марксизма и субъективной социологии народничества, были соотношения должного и сущего, свободы и необходимости. Отвергая осн. тезис позитивизма о подчинении должного сущему (бытию) и выведении первого из второго, С. пытается разграничить мир мыслимого бытия и реальность, скрытую от познающего разума. С его т. зр., мир, данный человеку в опыте, есть лишь синтетический продукт сознания, результат логической обработки незначительной части доступных мышлению явлений. Использовав аргументацию имманентной философии о тождестве объективного и субъективного и объединив их в одну из сфер реальности, он помещает в др. ее сферу ("абсолютно данную тайну") должное. Онтологический статус должного, существующего параллельно миру явлений, С. (вслед за Г. Зимме-лем) определяет как некое промежуточное звено между бытием и небытием, устанавливаемое на уровне чувства. По мнению С, противоречие свободы и необходимости (модусы должного и сущего) проявляется в качестве бесспорного факта внутреннего опыта и обусловливает все осн. противоречия мышления. В этом смысле если логика имеет дело с формальными естественными законами мышления, то гносеология обращена на содержание сознания, в к-ром присутствуют неизвестные или малоизвестные элементы — источники противоречий, в силу этого она оказывается неспособной создать полную картину мира, и отсюда становится неизбежным выход за пределы формализованного опытного знания к метафизике. Именно метафизика, по С, объединив положительные знания и тайны бытия, даст совр. человеку цельное и гармоничное мировоззрение. Рассматривая с этих позиций проблему цели и средства, С. выстраивает своеобразную иерархию целей, где в соответствии с причинной необходимостью каждая предшествующая цель является средством для последующей вплоть до конечной абсолютной цели, принадлежащей уже миру должного, а не сущего. Главной задачей метафизики, по С, является разрешение нравственной проблемы, принципиально не раскрываемой на логической или эмпирической основе. Он отстаивает принципы "христианско-демократической морали", основанной на равенстве и свободе людей как индивидуальных духовных субстанций. Мораль абсолютного добра, признавая за личностью право свободного выбора собственного нравственного закона, предлагает ей не подчиниться требованию добра, а возлюбить его. Позднее, в годы эмиграции, С. формулирует свою философию как плюралистическое миропонимание, имеющее гносеологический и онтологический аспекты. Преобразовав гносеолого-онтологическую пару средневековой схоластической философии "реализм-номинализм" соответственно в термины "универсализм" и "сингуляризм" (атомизм), он полагает недопустимым утверждать "реальность" общих понятий (универсалий) без их предварительного эмпирического обнаружения, их фактической бытийности. Отсюда необходима строгая критическая оценка их соотношения с частными, сингулярными знаниями. В онтологическом плане постулируется отказ от монистической картины мира в пользу плюралистического мировоззрения, предполагающего наличие не тождественных и причинно-зависимых, а уникальных многопространственных и разновременных явлений. В этом смысле закономерный причинный миропорядок есть лишь сумма определенных статистических приближений, в основе к-рой лежат первичные, вечно творящие материальные и духовные силы — элементы. В своей социологии решающее значение С. придавал классификации соединений общественных элементов, к-рые в зависимости от силы экономических связей делятся на "реальную совокупность" (отдельно расположенные, экономически между собой не взаимодействующие сооб-ва), "систему" (взаимодействие хозяйств с большой их автономиза-цией) и "единство" (совр. об-ва — хозяйства с государственной организацией). В соответствии с понятиями "система" и "единство" социальные явления подразделяются на систематические, или гетерогенические (об-во), и телеологические, или автогенические (прежде всего государство). Если об-во иррационально, бессубъективно и бессознательно, то государство отличается рациональным поведением и субъективным сознанием. Постепенно тема государства становится для С. одной из центральных; в ней объединяются его идеи о нации, социализме, праве, религии, культуре. Несмотря на внешнюю

рациональность, природа государства, по С, глубоко мистична, сверхразумна и внеразумна, что проявляется, в частности, в инстинктивном стремлении человека принести себя ему в жертву. С государством тесно связано национальное начало, в к-ром интересы отдельных лиц и классов необходимо объединяются в одном высшем идеальном интересе государства. С. - сторонник либерального национального государства, где принцип индивидуализма сочетается с идеей общественного самоуправления и осн. социальными гарантиями для личности. В форме индивидуализма проявляется религиозная потребность человека ощущать себя соединенным с государством и нацией. Государство есть "организм", к-рый во имя культуры подчиняет народную жизнь началу дисциплины – осн. условию государственной мощи. Проанализировав опыт XIX и нач. XX в., С. сделал вывод, что процветают те государства, в политике к-рых наиболее полно слились и воплотились идеи империализма (забота о внешнем могуществе государства) и либерализма. В оценке революционных событий в России С. также отталкивается от идеи государства. Находясь в оппозиции к самодержавию (в эмигрантский период эволюционировал к монархизму), он выступал за революцию во имя государства, против "психологии и традиции государственного отщепенства". В Октябрьской революции он усматривал "грандиозную реакцию" почвенных сил принуждения против таких же почвенных сил свободы, коренящихся в рус. государственности и общественности.

Соч.: Критические заметки к вопросу об экономическом развитии в России. Спб., 1894; Свобода и историческая необходимость // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 36; Еще о свободе и необходимости // Новое слово. 1897. Кн. 7–8; Предисловие // Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. Спб., 1901; На разные темы (1893–1901). Сб. статей. Спб., 1902; К характеристике нашего философского развития // Проблемы идеализма. М., 1902; Идеи и политика в современной России. М., 1907; Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. Сб. статей за пять лет (1905–1910 гг.). Спб., 1911; М., 1997; Хозяйство и цена. Критические исследования по теории и истории хозяйственной жизни. Ч. 1.Спб.;М., 1913; Заметки о плюрализме // Труды русских ученых за границей. Т. 2. Берлин, 1923; Метафизика и социология. Универсализм и сингуляризм в античной философии // Записки Русского научного института в Белграде. Белград, 1935. Вып. 11; Дух и слово. Сб. статей. Paris, 1981; Интеллигенция и революция // Вехи. Из глубины. М., 1991; Исторический смысл русской революции и национальные задача // Там же; Избр. соч. М., 1999; Дневник политика (1925–1935). М.; Париж, 2004.

Лит.: Толстой 77. Н. По поводу статьи Струве // ПСС. М., 1936. Т. 38. С. 336–340; Николаевский Б. П. Б. Струве (1870–1944) // Новый журнал. Нью-Йорк, 1945. Т. 10; Ря-бинский Н, Русский Белград до войны: К 7-летию смерти П. Б. Струве (26 февраля) // Русская мысль. 1951. 7-28 февраля; Полторацкий Н. П. Б. Струве как политический мыслитель // Там же. 6 декабря 1955 – 5 января 1956; Франк С. 77. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 122–126; Гайденко П. П. Под знаком меры (либеральный консерватизм П. Б. Струве) // Вопросы философии. 1992. № 12; Гнатюк О. Л. П. Б. Струве как социальный мыслитель. Спб., 1998; Pipes R. Struve. Liberal in the right, 1905–1944. Cambridge (Mass.); L., 1980.

В. Н. Жуков

СТУЧКА Петр Иванович (Петерис Янович) (14(26).07. 1865, Кокнесская волость, Латвия -25.01.1932, Москва) – теоретик права, советский государственный и партийный деятель. После окончания юридического ф-та Петербургского ун-та (1888) активно включился в революционную деятельность: участвовал в организации социал-демократической партии Латвии, сотрудничал в большевистских газ. "Звезда" и "Правда", был юридическим консультантом фракции большевиков в IV Государственной думе. После Октября 1917 г. С. работал наркомом юстиции (с 1917 г.), председателем советского правительства Латвии (1918 – 1920), председателем Верховного Суда РСФСР (1923). Наряду с марксизмом С. испытал заметное влияние со стороны социологической школы права (С. А. Муромцев, Р. Иеринг и Л. Гумпло-вич). Объединение марксистского и социологического подходов к праву определило своеобразие его правовой теории. Рождение марксистской юридической науки С. связывает с выходом кн. Ленина "Государство и революция", изданием Декрета о суде (С. был инициатором и автором этого документа) и особенно с публикацией своей кн. "Революционная роль права и государства. Общее учение

о праве и государстве" и кн. Пашуканиса "Об-, щая теория права и марксизм". Последние две работы, с I его т. зр., вызвали "революцию в теории права". В са-; мом общем виде С. понимает право как общественные отношения, как систему организованной защиты классового интереса (С. А. Муромцев). Право, полагает он, имеет 3 формы: одну конкретную и две абстрактные. Конкретная форма права полностью совпадает с экономическим отношением (напр., право собственности одновременно имеет экономическое и правовое содержание). В этом смысле право в своей основе носит не надстроечный, а базисный характер. Надстроечный же характер права проявляется в двух абстрактных формах – нормах законодательства и правосознании ("правовой идеологии"). Иначе говоря, система общественных отношений есть содержание права, законодательство и правосознание – его форма. Руководствуясь формационным подходом, С. выделяет: 1) первобытное и 2) коммунистическое об-ва как начальную и конечную точки в истории человечества, где средства производства обобщены и нет государства и права, а также 3) об-во материального и формального неравенства (рабовладельческое об-во и феодализм), 4) об-во материального неравенства и формального равенства (капитализм) и 5) об-во переходного периода (диктатура пролетариата), в к-ром в условиях непрекращающейся гражданской войны создаются предпосылки для упразднения государства и права и построения коммунизма. На первых этапах развития классового общества 3 формы права (экономико-правовое отношение, законодательство и правосознание) более или менее совпадают. Но с течением времени конкретная форма начинает расходиться с абстрактными, а после буржуазных революций материальные отношения (отношения неравенства) вступают в острый конфликт с законодательством (формальным равенством). Пролетарская революция положила начало сближению всех форм права на основе материального и формального равенства, что должно окончиться их слиянием в коммунистическом об-ве. Полное совпадение форм права приведет к отмиранию государства и права, человек и об-во обретут подлинную свободу от всякого принуждения.

Соч.: Избр. произв. по марксистско-ленинской теории права. Рига, 1964.

Л и т.: О теоретическом наследии П. И. Стучки в советской правовой науке: Сб. ст. Рига, 1965; История политических и правовых учений. М., 2004. С. 792–797.

В. Н. Жуков

СТЫД – одно из осн. этико-философских понятий рус. мысли. Тема С, совести, критики бесстыдства является сквозной в истории рус. философии и культуры в целом. Уже в "Повести временных лет" кротости племени полян противопоставляется "бесстыдство" древлян, радимичей и др. более отсталых восточнославянских племен. В летописных текстах ("Слово некоего христолюбца" и др.) осуждаются различные формы полового бесстыдства, сохранявшиеся у славян с недавних языческих времен. По учению Сковороды, самым существенным в человеке является его сердце и моральное возрастание, в т. ч. и развитие чувства С, совести, призванных бороться с низменными проявлениями. Яркое выражение понятие "С." находит в этике Белинского, к-рый заявлял: "Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови" (Поли. собр. соч. Т. 12. С. 23). Такой же универсальный гуманизм был присущ и Достоевскому, особенно чуткому к страданиям детей ("Братья Карамазовы"), и этот максимализм оказал сильное влияние на рус. этику. Терзания совести у Толстого были столь велики, что разрушали его жизнь, отношения с семьей, близкими людьми. Зеньковский называл это нравственным "самораспятием", "настоящей тиранией одного духовного начала". Одной из главных причин создания Федоровым философии "общего дела" является также С, мучения совести по поводу "скрытой антропофагии", или пожирания детьми сил родителей, расцвета жизни детей, оплаченного смертью родителей. Идеи этого мыслителя оказали несомненное влияние на творчество В. С. Соловьева. В нравственной философии Соловьева ("Оправдание добра", 1897) чувство С. является одной из вечных основ нравственности наряду с жалостью и благоговением. В С, считал Соловьев, человек отделяет себя от своей животной природы в ее коренном, т. е. прежде всего половом или родовом, процессе и от внешней природы, доказывая тем самым свое сверхживотное и сверхприродное значение и происхождение. С. не только объективно отличает человека от животного мира, но и обнажает его внутреннюю самостоятельность, независимость от материальной природы. Видоизменяя известный тезис Р. Декарта, Соловьев пишет: "…Я стыжусь, следовательно, существую, не физически только существую, но и нравственно…

как человек". Разумное осмысление факта С. логически приводит ко всеобщей и нравственно-обязательной норме – необходимости подчинения стихийной жизни в человеке его духовному началу, т. е. чувство С. может развиться в принцип воздержания, аскетизма. Но чтобы этот принцип сохранял свое нравственное значение, необходимо его соединение с принципом альтруизма, коренящимся в жалости. Чувство С. выходит за пределы материальной жизни и в форме неодобрения сопровождает всякое нарушение нравственной нормы. Его обобщенные формы: совесть как С. прежде всего в сфере человеческих отношений и страх Божий как С. религиозный. Скрытая целость человеческого существа в С, являющемся в форме целомудренной любви, восстает, по Соловьеву, против разделения людей на противоположные полы. Окончательный смысл охранительного чувства целомудрия (или С, совести и страха Божия) обнаруживается при условии возвышения связи человека с Богом до абсолютного сознания достоинства человека – его идеального, божественного совершенства, к-рое должно осуществить. У Флоренского в кн. "Столп и утверждение Истины" (1914) бесстыдство обозначается как признак растленности души, а глагол "тлеть" объясняется как описывающий процессы гниения, разрушения. Напротив, целомудрие подвижника, близкое "охранительному чувству целомудрия" Соловьева, включающему в себя С, совесть и страх Божий, определяется как "чистота сердца", неповрежденность, духовная устроенность "сердцевины" человека. "Сердце, – говорит Флоренский, – это очаг духовной жизни нашей, и одухотвориться – это значит… "уцеломудрить" свое сердце" (см. Сердца метафизика). Т. обр., очевидна близость Флоренского и Соловьева в понимании нравственного истока и пути духовности человека, неразрывно связанной с развитием чувства С, совести. В этической философии Н. О. Лосского ("Условия абсолютного добра (Основы этики)", 1949) важнейшим условием абсолютной этики, позволяющим отпавшему от Бога человеку нравственно развиваться, является совесть. Ее основа – индивидуальная нормативная идея, берущая начало в первозданном, индивидуальном "образе Божьем" каждого человека и безотчетно заявляющая о себе всякий раз, когда поступок данного человека расходится с требованиями его "нормальной эволюции", т. е. с тем абсолютно ценным и неповторимым, к-рое определяет место данного человека в Царстве Божьем и его путь к этому Царству.

Л и т.: Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1; Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. Спб., 1914; Флоренский 77. А. Столп и утверждение Истины // Соч. М., 1990. Т. 1; Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991;У7осев/1. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 261–292; Сеченова С. Г. Этика "общего дела" Н. Ф. Федорова. М., 1989.

В. Л. Курабцев

СУБСТАНЦИАЛЬНЫЙ ДЕЯТЕЛЬ- осн. элемент метафизической системы Н. О. Лосского. Ближайшим и непосредственным историко-философским прототипом учения о С. д. послужила монадология Г. В. Лейбница, с к-рой иерархический персонализм Лосского имеет немало общего. Согласно последнему, мир состоит из бесконечного множества С. д., каждый из к-рых "есть индивидуум", "особь", единственная, отличная от всех др. "личность (persona)", осуществляющая "целестремительную деятельность" по удовлетворению своих потребностей, наклонностей, интересов, симпатий и антипатий в полном соответствии с выбранной ею системой ценностей. Будучи сторонником "панвитализма", Лосский считал, что "все деятели суть существа живые, одушевленные…". По своей первичной онтологической природе С. д. – это духовный центр любой материальной системы, истинное ядро всякого биологического или сверхбиологического организма, изначальное, глубинное "я" человека как субъекта познания и практического освоения действительности. Все С. д. сотворены Богом, они нематериальны, бессмертны, неделимы, обладают "сверхкачественной творческой силой" и полной свободой действия. Вопрос о том, следует ли считать Бога субстанцией или нет, Лосский решал диалектически, принимая во внимание различные аспекты отношения Бога к миру. "Сам по себе", как Абсолютное Сверхмировое Начало, "Бог сверхсубстанциален, но в отношении к миру Он есть субстанция", к-рая "участвует в процессе мировой жизни и совершает акты во времени". Бог творит мир Духа, "чтобы были существа, на которые могло бы распространиться Его добро и Его совершенство". При этом, полагал Лосский, Бог "никогда и ни при каких условиях не оставляет свое творение". Он, как "любящий Отец", незримо стоит рядом и помогает нашему духовному росту, но только в том случае, "если мы сами не отворачиваемся от Него и не отвергаем Его помощь". Направление, темпы, этапы и конкретные формы космической эволюции всецело

определяются и вырабатываются в процессе творческой деятельности самих С. д. Каждый из них "свободно творит все свои проявления, не только такие, как съедание куска 553



хлеба или пение арии, но весь тип жизни", связанный с выбором миров обитания и очередных телесных воплощений. С. д. "может усвоить тип жизни согласно идее горного хрусталя, но может подняться и выше по ступеням природы, напр., усвоить биологический тип жизни, положим инфузории, далее многоклеточного животного, наконец человека и т. п.". Возможна и обратная метаморфоза, когда личность деградирует в морально-онтологическом отношении и опускается на дно космической иерархии. Бог не нарушает принципа свободы воли и не вмешивается в "творчество жизни" С. д. Он не причастен к созданию материального бытия даже опосредованным образом, в виде акта творения к.-л. нейтральной, не отягощенной первородным грехом реликтовой первоматерии, в недрах к-рой на более позднем этапе воплотились бы духовные особи. Кислород, водород, сернистая кислота, вши, клопы, тигры и пр. — все это, указывал Лосский, "изобретено" самими С. д. в ходе эволюции. Материя, как таковая, "целиком не первоначальна; она есть некоторое производное бытие", онтологическое следствие крайне несовершенной с нравственной т. зр. психическо-волевой деятельности С. д., а именно "следствие взаимной борьбы" и стремления к "исключительному самоутверждению". Физический механизм образования "низшей" области бытия Лосский описывал с позиций "динамистического учения о материи": "Материальность (наличность непроницаемых объемов, движущихся в пространстве) есть результат действований отталкивания и притяжения, распространяющихся из какой-либо точки пространства по всем радиусам… В основе их лежит субстанциальный деятель, носитель сил притяжения и отталкивания… Из сочетания этих двух процессов получается система материальной природы". Причем обе "материирующие" силы глубоко различны прежде всего в! ценностно-религиозном отношении, а не из-за своих чисто физических, взаимно противоположных параметров, поскольку они являются лишь внешним, механическим выражением различных сознательно либо инстинктивно мотивированных поведенческих реакций живого, духовного существа. "Деятели-эгоисты" путем актов отталкивания, др. деятелей захватывают в "исключительное пользование" ближайшую к ним сферу жизненного пространства, "та-; ким образом возникает материальное тело деятеля, т. е. относительно непроницаемый объем, творимый им и j принадлежащий ему". Др. тип поведения, в к-ром преобладают акты притяжения, обусловлен стремлением С. д. к более содержательной, гармоничной и солидарной жизни, смутное воспоминание о к-рой он сохранил после отпадения от Царства Духа. С. д. достигает этой цели путем вступления в союз с др. С. д. В итоге складывается "иерархическое строение природы": вокруг "я" атома объединяются протоны, электроны и др. частицы; атомы, в свою очередь, группируются в молекулярные системы; сложными многоуровневыми С. д. являются растения, животные, разумные существа, планеты, звездные системы — "все, эти союзы суть органы Вселенной как единого живого организма". При этом, подчеркивал Лосский, каждый элемент мирового целого продолжает оставаться самостоятельной личностью, свободной в своем выборе. Для определенного круга искусственных предметов Лосский делает исключение в их субстанциальной принадлежности:

"Только вещи, т. е. сочетания деятелей, произведенные сообразно отвлеченной идее, напр., тарелка, гнездо, паутина и т. п., не суть живые существа; однако и они имеют в своей основе такие части, как, напр., атомы кислорода, молекулы воды и т. п., которые суть живые потенциальные личности". Особую группу С. д. составляют, согласно метафизике Лосского, исторические общности людей: "каждое общественное целое, нация, государство и т. п. есть личность высшего порядка: в основе его есть, душа организующая общественное целое так, что люди, входящие в него, служат целому как органы его". Причем "характер такой души" может "в некоторых отношениях глубоко отличаться от характера людей, входящих в него". Как только личность откажется от примитивной деятельности, основанной на взаимной вражде и противоборстве, она перестанет быть источником, воспроизводящим материальный процесс, и перейдет в более высокую сферу Духа, где приобретет тонкую, неизнашиваемую телесную оболочку. Но достигнуть Царства Божия можно, лишь твердо вступив на путь "абсолютного добра" и полностью искоренив эгоизм и себялюбие, из-за к-рых С. д. мн. эпохи тому назад обрекли себя на пребывание в земном аду. В вопросе о взаимодействии С. д. между собой Лосский критиковал т. зр. своего зап. предшественника: "Учение Лейбница о том, что субстанции "не имеют окон и дверей", т. е. не находятся в непосредственном общении друг с другом,

должно быть отвергнуто самым решительным образом". Подобный взгляд, по мнению Лосского, приводил лейбницианцев к солипсизму в гносеологии, поскольку исключал познание чужих "я" и делал невозможной теодицею (богооправдание), превращая Бога в координатора действий особей, косвенно отвечающего за последствия их злых деяний.

Л и т.: Материя в системе органического мировоззрения. М., 1916; Мир как органическое целое. М., 1917; Материя и жизнь. Берлин, 1927; Свобода воли. Париж, 1927; Типы мировоззрений. Введение в метафизику. Париж, 1931; Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992; Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. См. также: Избранное. М., 1991.

Н. Н. Старченко

СУБЪЕКТИВНЫЙ МЕТОД — особенный способ познания и описания общественных явлений в истории и социологии, при к-ром учитывается характер и степень влияния субъективного на объективное. Разработан теоретиками народничества Лавровым и Михайловским. Его философские предпосылки — представления Д. Юма о границах познания, определяемых возможностями человеческого опыта, концепция Б. Бауэра о критической личности (см. Критически мыслящая личность) как двигателе истории. Лаврова и Михайловского занимали также вопросы гносеологии, поставленные О. Контом, — о пределах вмешательства субъекта познания в естественный ход общественных событий. Оба отвергали, вслед за Контом, как неудовлетворительные, системы метафизического мышления. Метафизика оказалась неспособной объединить "правду теоретического неба" с "правдой практической земли". В поисках новых путей в философии и социологии необходимо опереться на самоочевидные истины науки. Одна из таких истин — признание того, что естественные силы

природы не зависят от человека, его мыслей и желаний, об-во же построено на иных основаниях. Тут действуют живые личности. Они вполне осознанно ставят перед собой конкретные цели и добиваются их осуществления. Отсюда "общественные цели могут быть достигнуты исключительно в личностях" (Лавров). В естественных науках истина достигается с помощью строгих объективно "выверенных" методов индуктивного исследования. Эти методы опираются на признание регулирующего значения закона причинности. В об-ве закон причинности видоизменяется. Сущее выступает здесь в форме желательного, необходимое корректируется должным. Вообще, об-во изучает (и изменяет его) не некий бесплотный дух (или абстрактный субъект), а "мыслящая, чувствующая и желающая личность". В естественно-научном и социальном познании есть и нечто общее. И естествознание и социология наталкиваются "на существование факта, на его вероятные причины и следствия, на его распространенность и т. д.". В отличие от факта природы, одобрение или порицание к-рого бессмысленно, оценка общественного факта, считали сторонники С. м., имеет для субъекта познания большей частью жизненно важное значение. Поэтому в социальном познании особенно ценны указания на "желательность или нежелательность" факта с той или иной т. зр. Личность постоянно вершит свой суд над общественными явлениями (фактами), оценивая их или вынося им свой приговор, истинность к-рого зависит от степени развития ее нравственного сознания. "Социолог не имеет, так сказать, логического права, права устранения из своих работ человека, как он есть, со всеми его скорбями и желаниями" (Михайловский). С. м. является, следовательно, способом познания, при к-ром наблюдатель ставит себя мысленно в положение наблюдаемого. Этим определяется и "размер законно принадлежащего ему района исследования". С. м. призван установить степень и характер влияния субъективного на объективное. Он гарантирует недопущение искажений субъектом познания объективных показаний предмета или события. Такой метод, разъяснял Михайловский, "нисколько не обязывает отворачиваться от общеобязательных форм мышления"; он использует те же приемы и способы научного мышления — индукцию, гипотезу, аналогию. Его особенность заключается в другом: он предполагает учет характера и допустимости вмешательства субъективного в объективное. Ф. Энгельс признавал, что, с его т. зр., в известных пределах С. м., к-рый лучше назвать "психическим методом", допустим, поскольку он подразумевает апелляцию к нравственному чувству (письмо П. Л. Лаврову от 12–17 ноября 1873 г.). С. м. позволяет, по Михайловскому, обнаружить и обосновать необходимый для личности общественный идеал. Если я, рассуждал он, "отбросив всякие фантомы, смотрю действительности прямо в глаза, то при виде ее некрасивых сторон во мне естественно рождается идеал, нечто отличное от действительности, желательное и по моему крайнему разумению достижимое". Понятие идеала

позволяет глубже понять нравственную сторону истории: идеал способен "придать перспективу истории в ее целом и в ее частях". Представления об идеале, о счастье имеют для личности величайшую ценность ("при каких условиях я могу чувствовать себя наилучше?"). Они определяют многое в ее самопознании и понимании не только своего назначения, но и смысла истории. Задача социолога заключается, следовательно, в том, чтобы отразить идею справедливости и нравственности и, смотря по высоте этого идеала, более или менее приблизиться к пониманию смысла явлений общественной жизни. В этих целях социолог призван отвергать нежелательное, указывая на его пагубные последствия, и предлагать желательное, приближающее к идеалу. Опираясь на С. м., идеологи народничества делали вывод о нежелательности развития в России капитализма как строя, чреватого отрицательными социальными последствиями для народа, и желательности социализма как идеала общественного прогресса в интересах народа. Основываясь на этих критериях и должна, по их мнению, действовать критически мыслящая личность.

Лит.: Лавров П. Л. Очерки вопросов практической философии. Спб., 1860; Он же. Исторические письма. Спб., 1870 (Философия и социология. Т. 1–2. М, 1965); Он же. Кому принадлежит будущее. Спб., 1904; Михайловский Н. К. Что такое прогресс // Поли. собр. сОч. Спб., 1908. Т. 2; Кареев Н. И. Формула прогресса в изучении истории. Варшава, 1879; Революционное народничество 70-х годов XIX века: В 2 т. М., 1964; Малинин В. А. Философия революционного народничества. М., 1972; Он же. История русского утопического социализма. М., 1991. Т. 2.

В. А. Малинин

СУВЧИНСКИЙ Петр Петрович (5(17). 10.1892, Петербург-1985, Париж) – культуролог, философ, музыковед, один из основателей и активных участников евразийства. Многолетний друг С. С. Прокофьева и И. Ф. Стравинского, С. был в тесных отношениях с А. М. Ремизовым, Карсавиным (на дочери к-рого был женат), переписывался с М. Горьким, Б. Л. Пастернаком, М. И. Цветаевой, Шестовым. В 1921 г. принял участие в издании первого евразийского сб. "Исход к Востоку" (ст. "Сила слабых" и "Эпохи веры"). В 1926–1928 гг. совместно с Д. П. Святополк-Мирским и С. Я. Эфроном издавал журн. "Версты". В 1928–1929 гг. – член редколлегии газ. "Евразия". В статьях, опубликованных в различных евразийских изданиях, С. развивал философию рус. истории, в центре к-рой находилось понятие религиозной культуры. Подлинный смысл Октябрьской революции 1917 г. он видел не в социально-политической, а национально-метафизической области, считая, что она ознаменовала вступление человечества в новую полосу религиозности. В трактовке С. исторического процесса проявлялись элементы провиденциализма и иррационализма. В любом историческом явлении он выделял две стороны: внешнюю, предсказуемую и управляемую, постигаемую обычными логическими средствами сферу фактов, и внутреннюю, духовно-психическую – стихийную и иррациональную сферу религиозной культуры. Отсюда революционные события в России, с его т. зр., отразили в обостренном виде весь исторический образ России и духовно-психический склад рус. народа. В духе набиравшей силу в 20-х гг. "психологической школы" в европейской историографии, вылившейся затем в широкое научное движение "Анналы", С. придавал социально-психологической стороне истории важное значение, как интегратору всей совокупности социокультурных явлений, и вслед за Карсавиным отводил второстепенную роль причинно-генетическим факторам. На первый план в его методологии выступала задача установления структуры исторического явления, его "центра" и "периферии". Революция, напр., истолковывалась им как система обратимых друг в друга явлений, абсолютное единство причин и следствий, идей и действий, цели и средств, расчета и случая и т. п. Познание ее возможно лишь через понимание типологии революционного субъекта, определяемой структурой национального миросозерцания. Называя рус. миросозерцание "концентрическим", где вся проблематика жизни, все множество реакций на нее сосредоточено вокруг темы о цели жизни, С. видел смысл переживаемых страной, начиная с 1917 г., событий в поисках единой и надежной системы сознания и жизни, осуществляющихся пока в неподлинном виде в коммунистическом эксперименте, но плодотворных и перспективных лишь на путях возрождения религиозной культуры – духовной основы будущей России-Евразии.

Соч.: Вечный устой // На путях. Утверждение евразийцев. М; Берлин, 1922. Кн. 2. С. 99–133; Знамение былого (О Лескове) // Там же. С. 134–146; Типы творчества // Там же. С. 147–176; К преодолению революции // Евразийский

временник. Берлин, 1923. Кн. 3. С. 30–51; Инобытие русской религиозности // Там же. С. 81–106; Идеи и методы //Там же. Берлин, 1924. Кн. 4. С. 24–65; К познанию современности // Там же. Париж, 1927. Кн. 5. С. 7–27; Страсти и опасности // Россия и латинство. Берлин, 1923. С. 16–39; О революционном монизме // Евразия. 1928. 22 декабря. № 5.

В. 77. Кошарный

СУХОВ Андрей Дмитриевич (27.03.1930, Иваново) – специалист по истории рус. философии, философии истории и философии религии; д-р филос. наук, проф. Окончил биолого-почвенный ф-т МГУ по кафедре дарвинизма, аспирантуру Ин-та философии АН СССР (1956). Работал в АОН при ЦК КПСС, зав. сектором истории философии и атеизма в СССР, истории рус. философии Ин-та философии АН СССР (РАН) (1982–1992). В наст, вр. – ведущий научный сотрудник этого ин-та. Разрабатывает проблемы и темы: специфика рус. философии, ее традиции, дискуссии в ней по вопросам западничества и самобытности; рус. философское религиоведение как составная часть философии, связи его с освободительным движением и естественными науками. В работах С. анализируются направления философского процесса, его особенности; дается характеристика осн. этапов истории рус. философии; выявляется преемственность между этими этапами. Исследуя специфику рус. философии, С. обращает внимание на такие ее черты, как рассредото-ченность ее идей в общественном сознании, большой пласт устной философии, персонификация философских концепций в жизни и поведении их создателей, философские размышления об исторических судьбах России. С. - составитель и один из авторов словаря "Сто русских философов" (1995).

С о ч.: Социальные и гносеологические корни религии. М., 1961; Естествоиспытатели и религия. М., 1975; Атеизм передовых русских мыслителей. М., 1980; Прогресс и история. М., 1983; Русская философия: пути развития: (Очерки теоретической истории). М., 1989; Хомяков, философ славянофильства. М., 1993; Русская философия: особенности, традиции, исторические судьбы. М., 1995; Столетняя дискуссия: западничество и самобытность в русской философии. М., 1998; Яснополянский мудрец: Традиции русского философствования в творчестве Л. Н. Толстого. М., 2001; Материалистическая традиция в русской философии. М., 2005; Кропоткин как философ. М., 2007.

М. А, Маслин

СУХОВО-КОБЫЛИН Александр Васильевич (17(29).09. 1817, Москва – 11(24).03.1903, Болье, Франция) – мыслитель, драматург, представитель рус. космизма. Переводчик Гегеля. Создатель философской системы, соединяющей гегелевскую диалектику и эволюционную теорию Дарвина, к-рую он называл неогегелизмом или "учением Все-мир". В 1899 г. в родовом имении С.-К. Кобылинка разразился пожар, в результате к-рого погибла его библиотека и значительная часть рукописей. Сохранившиеся фрагменты, наброски, варианты учения хранятся в РГАЛИ и в наст, вр. частично опубликованы. Нынешнее человечество, утверждал С.-К., находится в своей земной (теллурической) стадии развития. Ему предстоит пройти, завоевать собственным усилием еще две: солярную (солнечную), когда произойдет расселение землян в околосолнечном пространстве, и сидеральную (звездную), предполагающую проникновение в глубины космоса и их освоение. Это и будет Все-мир, "всемирное человечество" – "вся тотальность миров, человечеством обитаемых во всей бесконечности Вселенной". Такое звездное будущее возможно лишь при колоссальном эволюционном прогрессе человечества, преобразовании им своей собственной природы. Дальнейшее одухотворение человека связано в мечте С.-К. с достижением способности "летания", к-рое есть как бы отрицание пространства, победа над ним. Изобретение таких средств передвижения, как велосипед, локомотив, для философии – первые шаги к этой будущей свободе и силе, "почин, зерно будущих органических крыльев, которыми человек несомненно порвет связующие его кандалы этого теллурического мира". "Человека технического" сменит "человек летающий". В результате преобразовательного действия, направленного на собственную природу, человек как бы сбросит свою нынешнюю тяжелую телесную оболочку и превратится в бессмертное духовное существо. Это и есть радикальное переосмысление гегелевского "абсолютного духа", тут обернувшегося реальным человечеством в его грядущей космической судьбе. Однако восхождение и одухотворение человечества идет у С.-К. путем беспощадной селекции, "потребления" слабых и неприспособленных форм, и в таком видении эволюционного процесса он прямо

опирается на дарвиновские идеи отбора и борьбы за жизнь, перенесенные на человеческое об-во, забывая о принципиальном отличии человека от остального животного мира – как существа не только сознательного, но и чувствующего и нравственного.

С о ч.: Философия духа или социология (учение Всемира) // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 52–63; Учение Всемир. Инженерно-философские озарения. М., 1995.

Лит.: Семенова С.Г. "Бесконечное ближение человечества к Богу". А.В. Сухово-Кобылин как мыслитель // Свободная мысль. 1993. № 5. С. 105–111.

С. Г. Семёнова

Т

ТАНЕЕВ Владимир Иванович (24.08(5.09). 1840, Владимир -21.10.1921, д. Демьяново Клинского у. Московской губ.) – философ, социолог, поэт, общественный деятель. Потомственный дворянин, адвокат, осуществлявший защиту участников "польского восстания" и "нечаевцев" (70-е гг.). После окончания Училища правоведения в Петербурге принимал участие в редактировании правовых актов судебной реформы. По своим взглядам социалист, испытал влияние народнического движения, имел непосредственные контакты с I Интернационалом. К. Маркс назвал его "преданным другом освобождения народа". Состоял членом об-ва испытателей природы при Московском унте, был инициатором "академических чтений" московской интеллигенции в "Эрмитаже" (1877–1904), на к-рых велись дискуссии по вопросам культуры, внешней и внутренней политики России, истории, социологии, нравственности. Т. печатался в журн. "Современник", "Отечественные записки", "Русские ведомости" и др. Большинство его трудов остались незавершенными. Теоретические интересы Т. концентрировались гл. обр. вокруг проблем обществознания: законосообразности общественной жизни, судеб России и славянского мира, международного рабочего и антивоенного движения. Социологические взгляды Т. представлены тремя незаконченными трудами: "Теория грабежа" (1870), "Ейтихиология" (1874–1876) и "Коммунистическое государство будущего" (1878). В трактате "Ейтихиология" (теория счастья) поставлены проблемы оптимальной организации производства, финансов, а также поднимается вопрос о "законе деятельности", способном возникнуть в об-вах "высокой организации" или "высшей цивилизации". В духе социальной утопии Т. прогнозировал возможности "стабильного стандарта жизни людей" в условиях "новой коллективности". Ему принадлежат также идеи о реформировании народного образования, развитии культуры, библиотечного дела, организации быта, труда, государственного аппарата, воспитании нового поколения граждан ("Коммунистическое государство будущего"). Т. оставил значительное количество заметок по вопросам педагогики, записей о художественных и этнографических выставках, мемуарных характеристик видных представителей культуры, государственных и общественных деятелей. Ценный историографический материал содержат его заметки о прочитанных философских книгах и философско-литературных дискуссиях. В архивное наследие Т. входят также многочисленные записи, посвященные философии позитивизма, имевшей большое распространение в России сер. XIX – нач. XX в.

Соч.: Танеев В. И. Детство, юность. Мысли о будущем. М., 1959.

Лит.: Казьмин Б. П. Социально-политические и философские взгляды В. И. Танеева // Из истории социально-политических идей. М., 1955; Шкуринов П. С. Критика позитивизма В. И. Танеевым. М., 1965.

/7. С. Шкуринов

ТАРАСОВ Борис Николаевич (2.04.1947, г. Владивосток) – писатель, философ, литературовед, д-р филологических наук. Окончил романо-германское отд. филологического ф-та МГУ и аспирантуру Литературного ин-та им. А. М. Горького, где с 1988 г. возглавляет кафедру истории зарубежной литературы, а с 2006 г. является ректором. Тема докторской диссертации – "П. Я. Чаадаев и русская литература XIX века". Книга Т. "Паскаль" в серии "ЖЗЛ" (трижды переиздававшаяся) была отмечена всесоюзной премией им. М. Горького за лучшую первую книгу молодого автора. Биография фр. ученого и мыслителя была представлена в ней как своеобразное историко-философское исследование, соединившее в культурологическом синтезе личностную, религиозную, научную,

социальную проблематику. Такой же подход характерен и для дважды переиздававшейся в той же серии книги Т. о Чаадаеве, в к-рой на основе архивных данных, редких и не вводившихся ранее в оборот документов и свидетельств проведена реконструкция неизвестных элементов биографии, интеллектуальной лаборатории, психологической личности, поворотных этапов жизненной и творческой эволюции "первого русского философа" (Пушкин), переход от декабристского идеалистического мировоззрения к христианскому, раскрыты экзистенциальный генезис и сам процесс возвратно-поступательного движения и драматической пульсации его мысли между религией и наукой, православием и католичеством, славянофильством и западничеством, культурной традицией России и Европы и социальным новаторством, между эвдемоническим и апокалипсическим восприятием истории. Опубликовал в полном составе "Философические письма", а также статьи и письма Чаадаева, дополнив их новыми материалами и прокомментировав. Т. - автор вступ. статей и ком-мент, к нескольким изданиям романов и "Дневника писателя" Достоевского, переводчик и комментатор историософских произв. Тютчева, к-рые рассматриваются в их системной полноте и широком русско-европейском контексте. В книгах "В мире человека", "Непрочитанный Чаадаев, неуслышанный Достоевский", "Куда движется история? (Метаморфозы людей и идей в свете христиан-ской традиции)" и др. эстетическая и философская проблематика творчества Пушкина, Гоголя, Толстого, Тютчева, Достоевского, К. Н. Леонтьева, П. Валери, К. Ясперса и др. писателей и мыслителей, своеобразие дискуссий западников, славянофилов и почвенников, особенности правления Александра 1 и Николая I раскрываются сквозь призму христианского понимания мира и человека, коренных антропологических представлений в рус. и зап. культуре и осн. тенденций в отечественной и мировой истории. Художественная и философская методология Достоевского характеризуется как пневматология, в к-рой истинное значение психологических, эстетических, политических, идеологических, социальных и иных проблем рассматривается в сопоставлении с основополагающим метафизическим образом человека, с его ощущением или осознанием собственной природы (образ и подобие Божие или "усиленно сознающая мышь"). В философско-публицистическом наследии Тютчева выявляется глубинная смысловая связь историко-антропологического процесса с воплощением в нем или невоплощением (или искаженным воплощением) христианских начал, а соответственно и с преображением "темной стороны", "исключительного эгоизма" поврежденной первородным грехом человеческой природы. В целом подчеркивается "невидимая" взаимосвязь между психологией и историей, между качеством душевно-духовного состояния и самосознания людей и действительным содержанием прогресса, а также прогностическое значение в отечественной культуре христианской антропологии, к-рая дает онтологически выверенный иерархический ключ для "внутреннего" понимания "внешних" процессов жизни. Т. обр., духовно-нравственные критерии и законы жизни становятся мерилом "высшего реализма", позволяющего яснее видеть, на какие (темные или светлые) начала человеческой души опираются разные социально-политические или культурно-эстетические явления и ценности определенной эпохи, и соответственно точнее постигать направление отдельных исторических этапов — вперед-вверх (к преображению внутреннего мира своих "субъектов"), или вперед-вниз (к апокалиптическому финалу).

Соч.: Собр. соч.: В 3 т. М., 2007; Паскаль. М., 1979 (2-е изд. 1982,3-е изд. 2006); Поиски правды. М., 1984; В мире человека. М., 1986; Чаадаев. М., 1986 (2-е изд. 1990); Этические взгляды 1 П. Я. Чаадаева. М., 1989; "Закон я" и "закон любви" (нравствен-I ная философия Ф. М. Достоевского). М., 1991; Куда движется j история?: (Метаморфозы людей и идей в свете христианской традиции). Спб., 2001; Николай I и его время: В 2 т. М., 2000] (2-е изд. 2002); "Мыслящий тростник": (Жизнь и творчество: Паскаля в восприятии русских философов и писателей). М., 2004; Историософия Ф. И. Тютчева в современном контексте. 1 М., 2006; Паскаль. М., 2007; Рыцарь самодержавия. М., 2007; 1 Человек и история в русской религиозной философии и клас-I сической литературе. М., 2007.

Л и т.: Рец. на кн. Б. Н. Тарасова: Соловьев Э. Биографиче-I ский анализ как вид историко-философского исследования // 1 Вопросы философии. 1981. № 9; Егоров В. Постижение истины //

Вестник РГНФ. 2004. № 4; Воропаев В. Обрезающая логика короткомыслия на службе разрушительных сил // Москва. 2000. № 10; Касаткина Т. Человек с молоточком // Новый мир. 2002. № 10; Степанян К. В ожидании "ускоренного апокалипсиса"? // Континент. 2003. № 116; Бочаров С. Тютчевская историософия: Россия, Европа и Революция // Новый мир. 2004. № 5; Доброхотов А. Избирательное сродство//Там же. 2005. № 7\Ерчишин О. Т.

"Мыслящий тростник" // Философские науки. 2006. № 7.

77. П. Апрышко

ТАРЕЕВ Михаил Михайлович (7(19). 11.1867, Козловские Выселки Михайловского у. Рязанской губ. – между 20.05 и 4.06.1934, Москва) – религиозный философ и богослов. Учился в Московской духовной академии, с 1902 г. – проф. академии по кафедре нравственного богословия. В предреволюционные годы Т. считался признанным авторитетом "в обосновании путей преодоления влияния социализма". Он отрицал не только атеистический, но и христианский социализм, не имеющий, по его мнению, точки опоры в Откровении, "поскольку Евангелие не затрагивает ни экономического строя общества, ни внешнего образа человеческой жизни". После революции Т. преподавал философию и политическую экономию в различных вузах страны. Большое значение для становления гносеологических воззрений Т. имели труды неокантианцев, особенно Г. Риккерта. Используя его учение о методах познания, Т. пытается провести научное разделение богословских дисциплин, выделяя два уровня: низший – догматическое богословие и высший – христианскую философию. В основе догматического богословия лежит метод генерализации, или "объективный метод". Сами догмы, по Т., выступают лишь как верования, источником к-рых является мистический опыт верующего, фиксируемые и возведенные на ступень общеобязательности церковью. Выявление обязательных аспектов возможно при помощи разума, поэтому рационализм – необходимый атрибут догматического богословия. Однако разум, по Т., способен лишь "внешне описать" догматы, сами религиозные истины ему недоступны. Догматы же хотя и играют определенную роль в церковной жизни, но они "не самое важное в христианстве", действительной основой он считал индивидуальный духовный опыт. Подлинным методом познания, методом индивидуализации, или "субъективным", обладает, по его мнению, христианская философия как высший уровень богословия. Учение о субъективном методе складывалось у Т. под влиянием А. Бергсона и Н. О. Лосского. Вслед за ними он считает высшей формой познания интуицию. Между мистической интуицией и религиозной верой существует диалектическая связь, поскольку последняя является необходимым условием появления мистического "дара". Основой христианской философии, по Т., должно быть Слово Божие, из к-рого с помощью субъективного метода извлекается мистическое содержание христианского учения. Однако Т. считал, что одной христианской философии недостаточно для построения универсальной богословской системы, необходима еще и "философия жизни", позволяющая разграничить социальное и религиозное в историческом процессе, т. к. ее предметом являются общечеловеческие нормы жизни и субъективно духовная реальность. Если первая означает вертикальную (религиозную) сферу человеческой жизни, основой к-рой являются взаимоотношения личности и Бога, то вторая – горизонтальную (социально-природную), строящуюся не на религиозных догмах, а исходя из норм общечеловеческой морали и культуры, хотя на формирование сознания личности большое влияние оказывает религиозное воспитание. Вместе с тем Т. отрицает возможность создания чисто христианской цивилизации, государства, семьи. Дурным примером попыток христианизировать об-во являлась, по Т., деятельность рус. православия, подменившего религию "символом богослужебной обрядности". "Философия жизни", считает он, позволяет избежать этих ошибок, ибо она не претендует на решение социальных проблем, а лишь возвращает верующего, обладающего "полнотою духовного содержания", к мирской жизни. Совр. богословие в целом не приняло идей, принижающих церковное начало, но все же отмечает его вклад в "преодоление схоластических влияний в русском богословии".

Соч.: Основы христианства (Т. 1: Христос; Т. 2: Евангелие; Т. 3: Христианское мировоззрение; Т. 4: Христианская свобода; Т. 5: Религиозная жизнь). Сергиев Посад, 1908,1910; Философия жизни (1891–1916). Сергиев Посад, 1916; Христианская философия. Ч. 1: Новое богословие. М., 1917.

Л и т.: Виноградов В. П. Основные пункты христианского миросозерцания в системе профессора М. М. Тареева. Сергиев Посад, 1912; Шапошников Л. Е. Социально-философские взгляды М. М. Тареева и современное православное богословие // Философские науки. 1982. № 3; Бродский А. И. Михаил Тареев. Спб., 1994.

/7. Е. Шапошников

ТАТИЩЕВ Василий Никитич (19.(29).04.1686, ок. Пскова -15(26).07.1750, с.

Болдино, ныне в Солнечногорском р-не Московской обл.) – историк, государственный и общественный деятель. Сподвижник Петра I, организатор горного дела на Урале, в 1741–1745 гг. – астраханский губернатор. Автор работ по экономике, литературе и языку, географии, внес большой вклад в развитие отечественной науки. Главный труд Т. – "История Российская с самых древнейших времен", над к-рым он работал 20 лет. Его общественно-политические и философские взгляды изложены в "Разговоре… о пользе наук и училищ" (1733), в "Духовной моему сыну" (1749), в "Предизвещении к "Истории Российской…". Т. - сторонник теории естественного права; он сочувственно ссылается на труды Г. Гро-ция, С. Пуфендорфа, Х. Вольфа, отрицательно отзываясь вместе с тем о соч. Н. Макиавелли, Т. Гоббса, Дж. Локка. Естественный закон предполагает вольность человека. Но воля полезна лишь в случае, если она употребляется "с разумом и рассуждением". Поскольку человек не может обойтись без помощи других, он вынужден ограничивать себя. В итоге "воле человека положена узда неволи для его же пользы". Эта "узда" бывает 3 видов: "по природе", "по своей воле", "по принуждению". 1-й вид предполагает подчинение младенца родителям; к этому же разряду относится и власть монарха. 2-й вид связан с договором. Из него происходит неволя холопа или слуги. Такой договор справедлив лишь в том случае, если он выполняется обеими сторонами, что свойственно и общественному договору, на к-ром построены "общенаро-дия или республики". 3-й вид – "рабство или невольничество" – противоестествен. Формы правления зависят, по Т., от ряда условий, к к-рым относятся местоположение, размер территории и состояние населения. Демократия осуществима только в городе-государстве или в маленькой области; аристократия применима и полезна в островных государствах (вообще – в хорошо защищенных от неприятельских нападений странах), особенно у просвещенного народа, привыкшего к соблюдению законов без принуждения и жестокого страха; Россия же, Франция, Испания и нек-рые др. страны, "яко великие государства, не могут иначе править, как самовластием". Для обоснования принципа самодержавия Т. широко использует примеры из рус. истории: "Великие же и от соседей не безопасные государства без самовластного государя быть и в целости сохраняться не могут… особливо, где народ не довольно учением просвещен". При этом он считал важным, что, во-первых, "по закону естественному" монархическая власть как договорная должна утверждаться "согласием всех подданных, некоторых персонально, других через поверенных" и, во-вторых, законодательные права монарха (как таковые, они не подвергаются Т. сомнению) могут быть царем рассредоточены: "от любви отеческой к подданным, храня пользу оных" монарх может доверить составление законов "другим в законах довольно искусным и отечеству беспристрастно верным". Т. неоднократно выступал за обновление российского законодательства. Усматривая благодетельную роль "вольности купечества" в умножении богатств страны, он считал необходимым и полезным для России жесткую регламентацию предпринимательской деятельности. Он признавал ошибкой Бориса Годунова введение крепостного права, тем более что "вольность крестьян и холопов… во всех европейских странах узаконена и многую в себе государствам пользу заключает". Однако вместе с тем полагал, что отмена крепостничества может породить "смятение, распри, коварства и обиды" и гибель самого крестьянства. Т. разделял убеждение своего века о всесилии просвещения, законов, разумного правления. Как "Макиавеллические плевелы" он порицал рассуждения, будто непросвешенным народом легче управлять. Сам много делал I для развития образования в стране, но, исходя из мысли, что народ просвещен мало, Т. строгими законами в какой-то степени хотел оградить крестьянство от произвола со стороны владельцев. Главным для него неизменно выступал интерес не к.-л. сословия, но государства как такового. В деле просвещения, борьбы с предрассудками Т. важное место отводил философии (любомудрию), считая, что под воздействием логики и диалектики рушатся крепостные стены невежества и застоя. Философия, по Т., отвечает на самые сложные вопросы: что такое Бог, природа, ее "вещные проявления", что представляет собой человек, его "физия" и "дух", как они между собой I соотносятся и правомерно ли говорить о их смертности и бессмертии. Тело в его представлении обречено на судьбу всего конечного, земного, "душа" есть вечная "сила" бытия, своеобразная "энтелехия", проявляющая себя в вещах и человеческом сознании. Оба "начала" в человеке связаны в процессе познания: через "телесные" органы (зрение, слух, обоняние), а также посредством "сил души" ("внешние вещи душой в понятии представляются"). Подчеркивая просветительскую роль науки, Т. создал свою классификацию наук, в основание к-рой положил принцип их общественной полезности, разделив их на необходимо-полезные (все естественные и гуманитарные науки, сюда же Т. включал богословие и философию), щегольски-увеселительные (искусства, гимнастика и т. п.) и

тщетно-бесполезные (алхимия, астрология, хиромантия, шаманство и т. п.). Он осуждал идеи всякого рода "еретиков", "ересиархов", производителей "злове-рия", заявлял о необходимости средствами теории, науки обосновывать положения о "нерушимости человека", самодостаточности его "природного существования", автономности и неприкосновенности его прав.

С оч.: История Российская. М.; Л., 1962–1968. Т. 1–7; Избр. произв. Л., 1979; История Российская: В 3 т. М., 2003. Т. 1.

Лит.: Попов Н. В. Н. Татищев него время. М., 1861; Он же. Ученые и литературные труды В. Н. Татищева. Спб., 1886; Чупин Н. К. Василий Никитич Татищев. Пермь, \%ы;Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. С. 67–69; Дейч Г. М. В. Н. Татищев. Свердловск, 1962; Гэрдин Я. А. Хроника одной судьбы. М., 1980; Кузьмин77. Г. Татищев. М., 1981; Jran C. Der Wirtschaftsorganisator, Staatsmann und Wissenschaftler W. N. Tatisdev (1680–1750). В., 1963.

В. И. Коваленко

ТАХТАРЕВ Константин Михайлович (26.05(7.06). 1871, Петербург – 19.07.1925, Москва) – социолог, историк. Учился в Военно-медицинской академии. Со студенческих лет активно участвовал в революционном движении; был членом "Союза борьбы за освобождение рабочего класса"; опасаясь повторного ареста, уехал за границу, где поддерживал связь с группой "Освобождение труда", оказывал помощь в издании "Искры" и организации II (Лондонского) съезда РСДРП. В эмиграции Т. постепенно приобщается к научной работе (слушал лекции Г. Де-Грефа и Ковалевского); в 1903 г. читал курс по генетической социологии в Рус. высшей школе общественных наук в Париже. Вернувшись в Россию, читал лекции на Петербургских высших курсах П. Ф. Лесгафта, в Психоневрологическом ин-те (нек-рое время возглавлял здесь кафедру социологии), ун-те (с 1917 г.), работал в Центральном статистическом бюро. Т. - один из организаторов Социологического об-ва им. М. М. Ковалевского (1916). С 1924 г. работал хранителем в Ин-те К. Маркса и Ф. Энгельса. Пытаясь объединить подходы "описательной, генетической и статистической" социологии (комплексная методология неопозитивизма), Т. выступал за создание единой системы социологической науки "в духе всеобъемлющего научного реализма Аристотеля". По его мнению, назначение социологии, синтезирующей данные др. наук и завершающей все обществознание, состоит в выработке целостного мировоззрения как основы в управлении общественными процессами. В качестве предмета социологии Т. выделял: общественную жизнь в целом, социальный процесс, его закономерности. Общественную J жизнь он считал сферой удовлетворения человеческих потребностей (осн. их виды – экономические, брачные и психические), к-рые определяют структуру об-ва и формы социальной связи. Одним из главных средств удовлетворения потребностей, фундаментом развития личности и об-ва служит социальное общение, отсюда задача социологии – исследовать его во всей целостности и функциональной полноте. Важную роль в анализе общественной жизни играет явление повторяемости, обусловливающее возникновение социальных форм (экономики, политики, права, брака, морали, религии и т. д.), а также проблема самодостаточности об-ва. Если сотрудничество служит основой образования социальных групп, то разделение труда обусловливает специфические особенности общественного строя. По Т., изучение социальных групп и их роли в общественной жизни составляет новую задачу социологии. К наиболее спорным вопросам этой науки он относит проблему личности (определяемой им как продукт социального общения), степень ее влияния на об-во. В исследовании об-ва как процесса первостепенное место занимает, по его мнению, проблема творчества. Именно социальное творческое начало, проявляющееся в открытиях и изобретениях, способствует поступательному развитию об-ва. Постепенно захватывая через механизм подражания широкие круги людей, они обусловливают волнообразное течение общественного процесса, задают ему определенный динамический ритм. Ритмика социального движения выступает в форме эволюции и революции. По Т., противопоставление данных форм относительно; революция, вызванная замедлением хода эволюции, есть скачок в развитии об-ва, наполняющий новым содержанием процесс эволюции. В рамках социологии решается также вопрос о свободе и необходимости, поскольку личность проявляет себя, с одной стороны, как самоопределяющееся начало, с другой – в качестве продукта социализации и обобществления. При рассмотрении об-ва как процесса одной из главных Т. считал проблему прогресса, понимаемого им как покорение природы деятельностью человека, рост производительности труда и повышение уровня

жизни масс, интенсификация общественного развития. Анализ функционирования социального организма предполагает также изучение "сосуществования" различных об-в, т. к. взаимодействие динамических социальных систем, по Т., вносит новое в их содержание. Происходящая на почве ограниченности жизненных средств борьба наций за существование может приобретать формы господства и подчинения либо добровольного сотрудничества. Установление соотношения социальных явлений и закономерностей об-ва (заключительная часть и конечная цель социологии) может быть произведено, согласно Т., во-первых, с помощью данных генетической социологии и, во-вторых, посредством статистического исследования. Т. -сторонник широкого внедрения в социологию методов естествознания (наблюдение, опыт, проверка и т. п.). Среди собственно социологических методов он особо выделял сравнительно-эволюционный (сравнительно-исторический) и статистико-социологический (применение закона больших чисел и теории вероятностей). Т. провел также фундаментальные историко-социологические исследования древн. и совр. об-в, западноевропейских демократических ин-тов.

С о ч.: От представительства к народовластию. Спб., 1907; Социология как наука. Пг., 1916; Общество и государство и законы борьбы классов. Пг., 1918; Социология, ее краткая история, научное значение, основные задачи, система и методы. Пг., 1918; Наука об общественной жизни, ее явлениях, их соотношениях и закономерностях. Опыт изучения общественной жизни и построения социологии. Пг., 1919; Сравнительная история развития человеческого общества и общественных форм. Л., 1924. ч. 1–2.

Лит.: Социологическая мысль в России: Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX – начала XX века. Л., 1978.

В. Н. Жуков

ТВЕРИТИНОВ (наст. фам. Дерюшкин) Дмитрий Евдокимович (1667, Тверь – не ранее 1741) – религиозный вольнодумец. Ок. 1692 г. приехал в Москву из Твери, учился на лекаря и организовал кружок людей, проявлявших религиозное свободомыслие. В течение года участвовал в полемических беседах в Славяно-греко-латинской академии, где "препирал философов и богословов", причем в спорах участвовали Л. Ф. Магницкий, Феофилакт (Лопатинский), Бужинский и др. представители духовенства. В 1713 г. Т. и мн. члены его кружка по доносам были заключены в тюрьму и подвергнуты пыткам, а затем по указу Петра I оправданы. Взгляды Т. отражали умонастроение представителей третьего сословия рус. об-ва того времени и начавшийся процесс секуляризации общественного сознания. Т. выписал из Библии ок. 500 текстов, распределив их по однородности содержания на 30 групп. "Тетради" Т. отвергали авторитет церкви и вселенских соборов, подвергали сомнению такие важные догматы православия, как поклонение иконам, культ святых мощей; отрицал он посты, монашество и др. установления церкви. Ссылаясь на "здравый смысл", Т. отыскивал противоречия в богословских книгах, подвергал их рационалистической критике. Его занимали, однако, не только богословские вопросы. Он порицал "старый порядок вещей", невежество и суеверие тех, в ком старина находила поддержку. Опору старых порядков Т. видел в духовенстве, монашестве и свою критику направлял прежде всего против православной церкви и ее служителей, к-рым он противопоставлял идеализированное христианство апостольских времен. Антицерковная направленность его воззрений отражала знакомство с учением протестантов. С лютеранством Т. и его единомышленников сближал дух критицизма и неуважения к церковному авторитету, но они не приняли положение протестантизма об оправдании человеческих прегрешений одной верой в Христа независимо от добрых дел. В иконоборчестве, веротерпимости Т. близок к еретическим учениям Феодосия Косого, Башкина и др. Он критиковал церковные таинства и обряды, отрицал веру в чудеса, в т. ч. в чудодейственную силу мощей, утверждая, что "человеческое естество от начала тлению подлежит", скептически относился к почитанию святых, поклонению иконам и животворящему кресту. "Икона только доска без силы чудотворения, если бросить ее в огонь, сгорит и не сохранит себя, а Богу же подобает кланяться в небо духом". С рационалистических позиций Т. пытался осмыслить таинство евхаристии, утверждал, что в причастии имеют дело с простым хлебом, а не телом Христовым, к-рое не может быть к тому же одновременно везде во всех церквах и в одно время. Т. выдвигал идею свободы совести, выступал против жестокости ревнителей церкви и древн. благочестия, утверждал, что "не подобает кого-либо неволити в догмах и житии…". Отрицая церковь как

посредника между Богом и верующими, Т. говорил о том, что каждый мирянин может сам исполнить пастырские функции ("Я сам себе церковь"). Т. обр., он выдвигал идею всеобщего священства, аналогичную европейскому реформаторству. В основе взглядов Т. лежала мысль о признании самостоятельности и независимости человеческого разума от церковного авторитета и власти преданий. Он приближался к пониманию самоценности человека, достоинства и значимости его земной жизни, личных заслуг и способностей. Апелляция к разуму, антидогматическая тенденция, отдельные высказывания материалистического и сенсуалистического характера в воззрениях Т. и его последователей свидетельствовали о секуляризации и гуманизации общественного сознания, размежевании общекультурной и церковной жизни, хотя в целом учение Т. остается в рамках религиозной традиции.

Л и т.: Терновский Ф. Московские еретики в царствование Петра I // Православное обозрение. 1863. № 4–6; Цветаев Д. В. Дело Тверитинова. М., 1883; Тихонравов Н. С. Московские вольнодумцы начала XVIII века и Стефан Яворский // Соч. М., 1898. Т. 2; Корецкий В. И. Вольнодумец XVIII века Дмитрий Тверитинов // Вопросы религии и атеизма. М., \9вА; Мазурке-вич Т. Л. К истории вольномыслия в России в первой четверти XVIII века (Кружок Д. Е. Тверитинова-Дерюшкина) // Актуальные проблемы истории философии народов СССР. М., 1975. Вып. 2.

Т. 77. Мазуркевич

ТЕКТОЛОГИЯ (от греч. tekton — строитель, творец и logos — учение) (всеобщая организационная наука) — общенаучная концепция, формулирующая в обобщенном виде параметры и типы всех возможных форм организации. Сам термин вошел в научный оборот вместе с одноименным произв. Богданова, в к-ром он использовался для характеристики нового теоретико-универсалистского подхода к принципам познания и освоения мира. Тектологическое мышление нивелирует разнока-чественность изучаемых объектов; оно характеризуется "именно тем, что обобщает и объединяет все специализированное, берет для себя материалом всевозможные элементы природы и жизни, чтобы их комбинировать, связывать одними и теми же методами, по одним и тем же законам" (Богданов А. А. Тектология (Всеобщая организационная наука). Берлин; Пг.; М., 1922. С. 8). Задача Т.-в "изучении процессов организации и дезорганизации в их неразрывной связи" (Там же. С. 6). В соответствии с организационной т. зр. мир рассматривается как посто- J янно меняющийся, все в нем есть действие, противодействие, изменение. Исходная методологическая установка Т. - тождественность законов, "работающих" в разных сферах реальности, основанная на структурном подобии различных сфер этой реальности как организованных систем. Исследователь может выделять лишь типы комплексов, различающихся по степени их организованности. В организованных комплексах, согласно Т., действует принцип: "целое больше суммы своих частей", в неорганизованных комплексах — "целое меньше суммы своих составляющих". Выделяются агрессивные системы, относящиеся к "центральному", более организованному комплексу, по отношению к к-рому все остальные системы играют роль периферии. Дегрессивные системы образуются за счет организационно низших группировок, являющихся побочным продуктом функционирования агрессивных систем. Большое значение в Т. придается отбору (подбору). В отборе посредством усложнения форм достигается разнородность свойств и отношений, создаются предпосылки и условия для появления новых организационных образований, систем. Вместе с тем отбор устраняет все непрочное, несущественное, обусловливает оптимизацию свойств в системе, ее элементов и функций. Оптимальным состоянием любой системы считается динамическое равновесие, т. е. тенденция и способность системы в известных границах противостоять воздействиям вовне и изнутри. В рамках Т. была зафиксирована идея о синтетическом характере организационной науки, обобщающей материалы и достижения самых различных отраслей человеческой деятельности, о ее принципиально нефилософском характере, деидеологичности и аполитичности, строгой научности. Дальнейшее развитие конкретно-теоретические установки Т. получили в науке об организации. Отдельные ее аспекты разрабатывались в рамках теории социальных систем (Т. Парсонс), теории политических систем (Д. Истон, Г. Алманд), теории действий (М. Крозье и А. М. Фрндберг), теории организации труда и управления производством (Ф. У. Тэйлор, Г. Форд, А. Файоль, А. К. Гастев, П. М. Керженцев, П. А. Попов, О. А. Ерманский), совершенствования управления и управленческого труда, менеджмента (М. Х. Мескон, Х.Альберт, Ф. Хедоури) и др. Были выделены свойственные организационным отношениям как ее объекту соотношения и зависимости, выработан соответствующий категориальный аппарат

(соотношения между организацией и дезорганизацией, разделительными и кооперативными процессами, ассимиляцией и де-зассимиляцией – подвижное равновесие и прогрессивное развитие комплексов, ингрессией и дезингрессией). Дальнейшее развитие организационная наука получила в общей теории систем (Л. Берталанфи), кибернетике (У. Р. Эшби, Н. Винер, В. М. Глушков, А. Н. Колмогоров), синергетике (И. Пригожий, Г. Хакен, М. Эйген). Существуют концепции, ставящие в центр исследований общественных явлений организационные формы и структуры (структурализм). Идеи самоорганизации(синергетики) применительно к обществознанию предвосхищены положениями работ Богданова, А. Уайтхеда, А. Бергсона, К. Поппера, Ф. Хайека, П. Самуэльсона и др.

Лит.: Богданов А. А. Всеобщая организационная наука (тек-талогия). М, 1913–1917. Ч. 1–2; Берлин; Пг.; М., 1922. Ч. 3; Тектология. М, 1989. Кн. 1–2.

Е. Л. Петренко

ТЕОДИЦЕЯ (от греч. theos – Бог и dike – справедливость) – оправдание Бога, попытка примирить существование зла и несовершенства в мире с благостью, премудростью, всемогуществом и правосудием Творца. Стремясь доказать абсолютность добра и относительность зла, Т. объясняет несовершенство мира или последствием человеческой свободы и грехопадения, или особым промыслом Божьим, ведущим человека к спасению. Термин "Т." введен Г. В. Лейбницем, объяснявшим зло как необходимую ступень разнообразия совершенства в предустановленной гармонии мира. В рус. религиозно-философской мысли Т. - не столько учение о зле, сколько учение о мире и человеке, преодолевающем зло. Флоренский определяет Т. как "восхождение нас к Богу", предполагающее путь от иррелигиозности через сомнение, скепсис, подвиг веры, познание истины, научение видению Премудрости Божественного мироустройства (Софии), преображение всего человека к живой вере в Бога. Т. обр., Т. выступает как опыт самосозидания и жизнестроительства личности, взыскующей Бога. Более того, задача Т. касается не только личности, но и всего космоса, искаженного грехопадением. Е. П. Трубецкой предложил такой вариант Т.: "Злая воля есть… восстание против всеединства, а грех – его нарушение" (Смысл жизни. М., 1994. С. 79). Свобода твари, определившейся ко злу, не в состоянии нарушить полноту божественной жизни, не имеет собственного бытия и создает лишь пустые призраки. Так, ад определяется Трубецким как "забытый мир", т. е. мир, оставленный навсегда за пределами бытия. Человек, как существо конечное, видя мир враждующим против Божьего замысла, склонен абсолютизировать зло. Всеединое сознание, напротив, объемлет начало и конец этого богоборчества, видит эту вражду претворенной во "вселенское дружество", в "абсолютный синтез", в к-ром снято все, что отделяет "другого" от "Всеединого". "Персоналистичес-кую" концепцию Т. создал Н. О. Лосский. Он утверждал, что изначально тварные существа "суть субстанциальные деятели, сверхвременные и сверхпространственные, обладающие сверхкачественною творческою силою, посредством которой они могут свободно творить свою жизнь" (Бог и мировое зло. М., 1994. С. 330). Бог не дает "субстанциальным деятелям" никакого эмпирического характера, "Он не творил бактерий чумы или холеры, кислорода, азота, воды" и т. п. Все это субстанциальные деятели создают сами, на основе свободы и выбора ценностей. Любящие Бога больше себя становятся членами Царства Божия, а любящие себя больше Бога образуют мир себялюбия, обособленности, эгоизма. Зло, т. обр., есть результат самоизоляции субстанциальных деятелей от Божественной полноты бытия и реализации ими отрицательных ценностей. Т. В. И. Иванова тождественна антроподицее и историософии одновременно. Иванов определяет историю как борьбу "Аз есмь" и "Ты еси". Бог открывает себя человеку в "Аз есмь", в этой жертве Отчей состоит сотворение человека Богом по своему образу и подобию. Бог ожидает от человека ответного "Ты еси", но человек, соблазненный Люцифером, присваивает это "Аз есмь", что извращает человеческую сущность, смысл и волю. "Аз есмь" – самозамыкание человека в тварной самости, отчуждение от Божественного всеединства, зло истории и грех существования человека. Иванов говорит о Люцифере и Аримане как силах истории, утверждает, что действие в человеке "люциферических энергий" составляет подоснову всей исторической культуры. Люцифер определяется как прообраз отъединения, "сила замыкающая", "дух светлой тьмы", а Ариман – как "прообраз растления", сила разлагающая, дух зияющей тьмы. Иванов усматривает в будущем отказ от строительства Града земного силами Люцифера и Аримана и строительство Града Божьего силою Христа. Это противопоставление соответствует др. противопоставлению: Легион и

соборность. Легион – апофеоз организации, "сверхзверь", объединение людей посредством их обезличивания, формирование общего "собирательного мозга". Соборность – есть такое соединение личностей, где они "достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы, которая делает каждую изглаголанным, новым и для всех нужным словом" (Легион и соборность // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 100). Создание Града Божьего путем соборности и есть истинная Т., антроподицея и смысл истории. Темы Т. в той или иной мере касались мн. рус. философы. В этом плане софиология может быть понята как космологический вариант Т.

Лит.: Флоренский П. А. Столп и утверждение истины // Соч. М., 1990. Т. 1; Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994; Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994; Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994; Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994.

А. Ф. Управителев

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ (гносеология) – составная часть философии и рус. философской мысли на протяжении всей ее истории, значимость к-рой возрастала по мере достижения последней более высоких ступеней зрелости. В качестве относительно самостоятельной области философского исследования Т. п. сложилась примерно на рубеже XIX–XX вв., когда гносеологические проблемы начинают рассматриваться в достаточно систематическом виде. Однако рост внимания к указанным проблемам наблюдается уже в XVIII в., толчком к чему послужило развитие университетского и богословского образования. Вначале это было освоение и распространение идей преимущественно западноевропейской гносеологии. Но уже в кон. XVIII в. появляются работы, к-рые стоят у истоков самобытной отечественной гносеологической мысли. Они связаны, с одной стороны, с творчеством Сковороды, а с другой – Ломоносова и Радищева и были вызваны теми обстоятельствами, что к тому времени на повестку дня выдвинулся вопрос преодоления односторонности эмпиризма и рационализма в их классических формах и поиска более общего фундамента познания. Начиная со Сковороды в рус. мысли формируется направление, стремившееся положить в основание Т. п. более широкий – по сравнению с рациональным и чувственностью – набор присущих человеку духовных и душевных сил и способностей: веру, интуицию, мировой дух или абсолютный разум, воображение, волю, любовь, эстетическое восприятие, нравственное чувство и т. д. Такой подход развивался как в рамках собственно религиозной гносеологии, так и в различных концепциях трансцендентализма (кантианство, гегельянство, неокантианство, неогегельянство), иррационализма, интуицианизма, феноменологии, герменевтики. В обобщенном и достаточно схематизированном виде он чаще всего называется идеалистическим. Др. подход полагал в основу Т. п. взаимодействие человека с внешним материальным миром и исходил из практики научного познания, в той или иной форме противопоставляя его религиозному и др. видам духовного опыта. К нему относились теоретико-познавательные концепции рус. революционных демократов, их идейных предшественников и последователей, диалектико-материалистическая Т. п., а также идеи, питавшиеся позитивистской гносеологией. При всем принципиальном различии указанных осн. подходов их объединяет стремление найти более широкое и прочное основание гносеологического исследования, отмежеваться от субъективизма и агностицизма, более тесно связать познание с жизненными интересами человека и об-ва. Все это делает Т. п. в рус. философии важной составной частью общего учения о мире и человеке. Ее специфика обнаруживается, напр., в трактовке такого важного гносеологического понятия, как опыт. Даже в концепциях, тяготеющих к эмпиризму, опыт в конечном счете означает не просто комплекс чувственных данных, а скорее то, что можно назвать жизненным опытом. Это не только внешний контакт с предметом посредством органов чувств, а освоение всего богатства его содержания в живой, конкретной целостности. Такое понимание опыта было обосновано во мн. самых различных по своему направлению трудах. В первую очередь это касается религиозной гносеологии (в частности, концепции живознания, отдаленным провозвестником к-рой можно считать Сковороду, сам же термин ввел в 30-х гг. XIX в. Киреевский), а также диалектико-материалистической Т. п., считавшей основанием познавательной деятельности практическое освоение мира человеком. Сковорода различал два вида познания: одно из них скользит по поверхности бытия (чувственное познание), другое – проникает в суть вещей и явлений (духовное познание, познание в Боге). Последнее достигается прежде всего в отношении к самому себе через самопознание, открывающее в нас

духовную и телесную сущность, при этом познать себя и уразуметь Бога есть одно и то же; одно достигается посредством другого. Киреевский термином "живознание" обозначил истинное цельное знание, противостоящее рассудочному мышлению. По его мнению, мы изначально приобщены к реальности всем существом, в противном случае неизбежен разрыв связи познания с бытием, результатом чего явится распад целостности личности. Важнейшей задачей гносеологии Киреевский считал формирование особого типа мышления — верующего мышления, в к-ром были бы собраны воедино все отдельные части души и благодаря к-рому и происходит приобщение к реальности. На этой ступени познания, по Киреевскому, разум и вера уже не противостоят друг другу, а, напротив, взаимодополняют и взаимообогащают себя. А. С. Хомяков характеризовал живое (или цельное) знание как органическое единство чувственного опыта, разумного постижения и мистической интуиции (религиозной веры). Лишь собрав в единое целое все свои духовные силы (прежде всего нравственное религиозное, эстетическое чувство), человек способен понять истинное бытие мира и постигнуть сверхрациональную сущность Бога. Особое место в обосновании религиозной гносеологии Хомяков отводил пониманию человека как некоего соборного существа, находящегося в единении с Христом и церковью. Недоступная для отдельного мышления истина становится доступной только совокупности мышлений, связанных любовью. Лишь на этом пути можно восполнить неизбежную субъективность и ущербность индивидуальности, возникающие в силу нарушения естественных взаимосвязей между Богом и человеком, божественной благодатью. Целостность духа нужна, по Хомякову, не только на высших этажах познания, когда человек способен постичь наиболее важные истины относительно мира и своего существования в нем, но и в первичных познавательных актах (он называет их верой, включая сюда не одну только религиозную веру), к-рые характеризуются непосредственным единством с реальностью и предшествуют рассудочному, логическому познанию, образуя знание, не нуждающееся в доказательствах. Познание, считал Хомяков, изначально онтоло-гично, что проявляется в его первичных актах, онтологизм утрачивается на рассудочной ступени познания, но с неизбежностью должен проявиться вновь на высших ступенях познания, на стадии всецелого разума с его синтетической функцией. Выражая позицию онтологизма в Т. п., Хомяков, однако, проводит ее недостаточно последовательно, лишая этого качества рассудок. Большую завершенность этот ход размышлений получил в творчестве В. С. Соловьева, к-рый также считал знание живым непосредственным общением с бытием и стремился показать, что истина бытия есть конкретная целостность, не могущая быть адекватно представлена с помощью отвлеченных принципов и чувственных данных. Необходимо некое внутреннее свидетельство и самопроявление самого бытия, обозначаемое Соловьевым либо как интуиция во всех ее разнообразных видах, либо как одна из важнейших ее разновидностей — вера (в смысле первичной, непосредственной очевидности, данности предмета познания и проникновения в его подлинную сущность). В основе этих рассуждений — понимание познавательного отношения как онтологического по своей природе, причем Соловьев здесь опирается не только и не столько на чисто гносеологические основания (критика рассудочности, отличие рассудка от разума, веры и т. д.), а на концепцию всеединства, согласно к-рой все формы и проявления человеческого бытия, включая и познавательную деятельность, образуют некое органическое целое, имеющее своим конечным основанием абсолютную, божественную инстанцию. Из онтологичности познания как его коренного, сущностного свойства вытекает представление о живом (цельном) знании, несовместимом с субъективизмом и агностицизмом. Мысль познающего субъекта, считал Соловьев, должна двигаться не от сознания к бытию, а, напротив, от бытия к сознанию. Причем имеется в виду бытие, к-рое существует одновременно и вне нас, и внутри нас, поскольку мы включены в бытие, что и должно найти отражение в исходном базисе и исходных принципах гносеологии. Различаемые Соловьевым виды познания — опыт, разум и мистическая интуиция (вера) — соответствуют трем осн. видам бытия: явлениям, идеальной сфере, абсолютному бытию. Начиная с работы "Критика отвлеченных начал" (1880) центральное место среди них он отводит вере (мистической интуиции). Именно она лежит в основе цельного знания в отличие от знания отвлеченного, от него логическое мышление только и может получить разумность, а опыт — бытийную, предметную нагруженность. Но вместе с тем Соловьев утверждает, что цельное знание должно быть восполнено рациональными и эмпирическими элементами, чтобы приобрести черты не только цельности, но и положительной достоверности; данные опыта и разумного размышления могут быть синтезированы. Интеллектуальная интуиция тоже рассматривается Соловьевым как форма цельного знания, но ее применимость ограничивается сферой идей, идеального бытия. Заложенное Киреевским, Хомяковым и Соловьевым понимание познания, исходящее из жизненного опыта (живого знания) как фундамента и

осн. элемента всей системы знания, в к-ром субъект и объект интимно сращены друг с другом, обоснование идеи онтологизма познания (т. е. внутренней связи познания с бытием как своей основой) и, наконец, выдвижение идеи соборности познания, участия в познавательной деятельности множества людей, объединенных духовной общностью, — стали фундаментом, на к-ром в кон. XIX — нач. XX в. рус. религиозно-идеалистическая гносеология поднялась на качественно более высокую ступень развития. Во многом сходную эволюцию проделало за этот период и второе значительное течение, ориентированное на материалистическое (научно-реалистическое) мировоззрение. В отличие от концепций жи-вознания здесь акцент делался на расширение и обогащение форм и типов взаимодействия человека с внешним миром, осн. из к-рых считалось непосредственно чувственное взаимодействие. Наиболее последовательно этот подход был реализован в гносеологических учениях, получивших название материалистических, хотя оно не вполне применимо к теоретико-познавательным взглядам Ломоносова и Радищева, стоящих у их истоков. Гносеологические воззрения Ломоносова сформировались под воздействием взглядов Г. В. Лейбница, пересмотренных и уточненных в соответствии с практикой естественно-научного знания своего времени. Ломоносов большое внимание уделял анализу такой формы эмпирического познания, как эксперимент. Он подчеркивал роль логики и математики в развитии научного знания, а интуиции в художественном творчестве. Радищев, различая опыт чувственный и разумный, стремился к обнаружению их взаимодействия и взаимопроникновения, поскольку в реальной жизнедеятельности человека всегда присутствует и то и другое и сам человек есть существо одновременно и чувственное, и разумное. В более углубленном и систематизированном виде теоретико-познавательные взгляды были представлены Герценом в "Письмах об изучении природы". Сопоставляя позиции эмпиризма и рационализма, он пришел к выводу об их односторонности, хотя и признавал, особенно у первого, немало ценных наблюдений и обобщений. Чувственный опыт, по его мнению, единственно надежный базис мышления, позволяющий описывать факты в соответствии с данными естествознания и в связи с практической деятельностью людей, однако эмпирическое знание достаточно поверхностно, неспособно раскрыть единство в многообразии, постичь внутреннюю закономерность сложных процессов. С др. стороны, рационализм, отвергший чувственный опыт и погрязший в отвлеченной спекуляции, считал Герцен, сделал мало полезного для естествознания. Однако его заслуга состоит в признании активной роли разума в познании, в разработке логических форм и методов мышления, в исследовании духовной жизни человека. Поэтому, правильно развиваясь, эмпирия должна перейти в умозрение, а умозрение не будет бессодержательным, если опирается на опыт. Др. подчеркиваемая Герценом особенность познавательного процесса — единство исторического и логического. Логическое воспроизводит историческое, но это воспроизведение неполное, ибо в логике человек отвлекается от частностей и отклонений исторического развития. Историческое и логическое совпадают по содержанию, но различаются по форме. Много внимания Герцен уделял соотношению в процессе познания относительного и абсолютного, объективного и субъективного. С выводами Герцена о диалектике развития познания во многом перекликаются и нек-рые идеи Белинского. Как и Герцен, он считал, что истина не может появиться в виде готовой законченной суммы знаний и претендовать на статус абсолютного вечного знания. Истина развивается исторически, первоначально это зерно, покрытое шелухой, к-рую следует устранить; истину добывают люди, несущие на себе печать времени. Белинский поставил вопрос о зависимости взглядов философов и ученых от их общественного положения и социальных ориентации. Дальнейшая разработка проблем гносеологии с материалистических позиций связана с именем Чернышевского. Он показал принципиальное различие между двумя линиями в эмпиристской гносеологии: эмпиризмом материалистическим и идеалистическим (в менее отчетливой форме это сделано им и в отношении рационализма), обратил внимание на слабости как классических, так и новейших форм агностицизма и субъективизма, особенно кантовского априоризма. Исходя из принципа антропологизма, Чернышевский рассматривал познание как врожденное качество человека, как его органическую потребность. Он настаивал на принципиальном сходстве между познавательным образом и отображаемым предметом, полагая, что ощущения и др. формы восприятия есть именно образы, а не символы существующих предметов. Он делал акцент на чувственной ступени познания, иногда слишком прямолинейно и упрощенно трактовал роль логического познания (в т. ч. и научного), сводя его к простой перегруппировке и отбору элементов, данных в эмпирическом опыте. Особенность развитой Чернышевским Т. п. — осознание историзма познавательной деятельности. Он признавал относительность и условность накопленной в данный момент системы знаний, выступая против ее абсолютизирования и догматизма в науке. Вместе с тем он был противником

релятивизма, называя подобные взгляды философским иллюзионизмом. Основу всей многообразной познавательной деятельности человека и соответственно критерий истинности знания Чернышевский усматривал в практике действительной жизни, включая в нее деятельность по преобразованию природы, эксперимент, борьбу за улучшение социальных условий жизни людей. Важное место в познании (особенно социальной действительности) Чернышевский отводил диалектическому методу, призванному ориентировать его на выявление внутренней противоречивости, всесторонность анализа и конкретно-исторический подход. В ряде отношений сходные со взглядами Чернышевского представления о природе познания несколько позднее развивал Плеханов, с тем, однако, отличием, что если Чернышевский опирался на антропологический материализм Л. Фейербаха, то Плеханов – на диалектико-материалистическую гносеологию К. Маркса и Ф. Энгельса. Он выступал убежденным сторонником познаваемости мира, причем не только явлений, а мира, как такового, в том виде, в каком он на самом деле существует, хотя в отстаивании этих взглядов был не всегда последователен. Напр., он высказывался в поддержку т. наз. "теории иероглифов" Г. I ель-мгольца, трактовавшей ощущения и др. формы чувственного восприятия как в значительной степени условные образования, нуждающиеся в определенной дешифровке. В философских произв., созданных на рубеже XIX–XX вв., Плеханов пытался осмыслить новейшие открытия естествознания, в т. ч. психологии и физиологии, а также начавшийся кризис классического естествознания. В них дан критический анализ гносеологических построений неокантианства и махизма, содержатся нек-рые выводы о социальной природе познания, его историзме, о своеобразии отечественной философской, в т. ч. гносеологической, мысли. Гносеологические идеи позитивизма, получившие распространение в России с нач. 60-х гг., представлены в соч. Михайловского, Лаврова, Лесевича, Богданова, Базарова и др. Близкие к позитивизму взгляды разделяла часть естественно-научной и технической интеллигенции – Сеченов, Н. И. Пирогов и др. В кон. XIX – нач. XX в. наблюдается возрождение интереса к гносеологии Канта и кантианства (А-р И. Введенский, Лапшина др.), Гегеля и неогегельянства (Дебольский, И. А. Ильин и др.), появляются первые приверженцы интуитивизма А. Бергсона, феноменологии Э. Гуссерля, амер. прагматизма. Мн. из них стремились приспособить указанные направления к особенностям духовной ситуации в России, традициям отечественной философии, рус. менталитету. Заметны, напр., усилия к тому, чтобы ослабить крайности субъективизма и агностицизма, более тесно увязать гносеологию с философией как мировоззренческой дисциплиной. Так, за предпочтением, напр., Михайловским субъективного метода в социологии стоят попытки осмыслить трудности, с к-рыми сталкивается применение естественно-научных методов в социальном познании, попытки сочетать их с разделяемыми им социальными и нравственными идеалами. Отсюда стремление Михайловского отказаться при познании социальных явлений от трактовки истины как чисто интеллектуального феномена, связать их с идеалами социальной справедливости и научной добросовестности, считая нравственный опыт мощным стимулом социального исследования. Со 2-й пол. XIX в. расширилась и гносеологическая проблематика в рамках богословских дисциплин (митрополит Филарет, архиепископ Никанор, проф. духовных академий Голубинский, Кудрявцев, Тареев, Несмелое). Центральной темой, привлекавшей их внимание, была проблема взаимоотношения знания и веры, понимаемой как особый тип познания. При этом большое внимание уделялось освоению философско-богословского наследия отцов вост. (православной) церкви. Нач. XX в. отмечено переходом к качественно новому этапу развития отечественной гносеологии, для к-рого характерны систематическая разработка последней как относительно самостоятельного раздела философского знания, с четко определившейся проблематикой, аппаратом и методами ее исследования. У истоков этого этапа стоят два гносеологических соч., увидевших свет почти одновременно и во многом задавших общую направленность и тематику развития гносеологии (в рамках названных выше двух ее важнейших течений) на последующие годы, – "Обоснование интуитивизма" Н. О. Лосского (1906) и "Материализм и эмпириокритицизм" Ленина (1909). Гносеологическая концепция Лосского непосредственно отталкивается от теоретико-познавательных идей Соловьева, С. Н. и Е. Н. Трубецких, а также трудов нек-рых рус. психологов и исходит из того, что сознание не есть некая замкнутая в самой себе область, напротив, будучи по своей природе отношением человека ко всему отличному от него бытию, оно всегда нацелено на это бытие и имеет его в качестве своего объекта. Касаясь онтологических оснований Т. п., Лосский в своих работах "Мир как органическое целое" (1917), "Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция" (1938) полагает, что познаваемый объект, даже если он составляет часть внешнего мира, включается непосредственно в сознание

познающего субъекта и поэтому постигается в том виде, в каком он существует сам по себе. Глубочайшая онтологическая основа подобного интуитивного познания – в неразрывной связи субъекта со всем остальным бытием (гносеологическая координация). Лосский различает данное в сознании и имеющееся при нас до сознания; последнее становится знанием только в результате применения всей совокупности имеющихся у человека познавательных способностей и навыков – целевых интенциональных актов (внимание, логические приемы анализа и обобщения, выводы и т. д.). Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиции соответствуют трем осн. видам бытия – реальному, идеальному и металогическому. Под реальным бытием Лосский понимает мир предметов и вещей, данных нам в чувственном восприятии и открываемых посредством чувственной интуиции. Посредством интеллектуальной интуиции воспринимается идеальное бытие, т. е. то, что не имеет ни пространственного, ни временного характера (напр., содержание общих понятий). Все то, что превосходит возможности рассудочного, логического мышления (выходит за рамки законов тождества и непротиворечия), составляет объект] мистической интуиции (религиозного опыта), к-рая открывает доступ к самым сокровенным тайнам бытия. I Пытаясь найти онтологическое обоснование интуиции как, непосредственного постижения действительности, Франк, в работах "Предмет знания. Об основах и пределах от- влеченного знания" (1915), "Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии" (1939) и "Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия" (1956) обращается к универсальному, всеохватывающему бытию, как таковому, к-рое делает возможным наше собственное бытие и к к-рому мы принадлежим во всем многообразии присущих нам свойств. Поскольку всеохватывающее универсальное бытие включает различные типы и слои бытия, то, следовательно, формируются и различные типы познавательного отношения человека к миру. Низшему слою чувственно данных предметов соответствует предметное знание, в к-ром предмет воспринимается и мыслится как нечто пассивно предстоящее субъекту. Более высокий тип бытия Франк называет реальностью, к-рая одновременно присутствует в нас и находится вне нас. Здесь субъект и объект познания, в отличие от предметного знания, не противостоят друг другу, а взаимопронизывают и взаимополагают друг друга, что осуществляется через внутреннее переживание, заинтересованное общение, своеобразный диалог с предметом познания. Получаемое знание перестает быть безличным, чисто объективным и превращается в знание-переживание. Это значит, что из его содержания и оценки не может быть исключен полностью человек со всеми присущими ему особенностями, интересами и духовными потенциями. Но при этом такое знание не становится чисто субъективным, оно способно сохранять транссубъективность, но гл. обр. на путях приобщения к Богу как высшей духовной ценности, на путях формирования и укрепления духовной общности людей, вовлеченных в процесс познания. Только такое знание в состоянии постичь своеобразие человеческого "я", придать осмысленность индивидуальному существованию. Реальность как всеохватывающее универсальное бытие носит сверх-рационалъный характер. Хотя она непосредственно дана или явлена нашему духовному опыту, ее природа никогда не может быть достаточно полно и адекватно выражена рациональным путем, сформулирована в четких и общезначимых понятиях, и в этом смысле она непостижима для понятийного мышления. Но это не значит, что она непостижима вообще, поскольку у нас имеется многое из того, что дано до сознания и открывается в различных видах интуитивного, "живого" познания. Признание сверхрационального характера реальности не ведет, по Франку, к умалению роли рационального знания, будь то научное познание или здравый житейский смысл, поскольку момент рациональности остается объективно реальным элементом самого бытия. Единственно, что следует отвергнуть, – это притязания рационализма на абсолютное" исчерпывающее, всеобъемлющее постижение бытия и человека, на отрицание др. норм и стандартов познавательного отношения к миру. Оригинальные варианты религиозной гносеологии представлены в произв. И. А. Ильина, Флоренского, Булгакова, Шестова, Бердяева и др. Подлинное знание, считал Ильин, должно удовлетворять требованиям очевидности и предметности ("Аксиомы религиозного опыта" (1952), "Путь к очевидности", 1957). Близкие к установкам интуитивизма, эти требования в то же время несколько по-иному (чем у Лосского и Франка) трактуют путь их достижения. В работах Ильина дан всесторонний анализ своеобразия и внутренней структуры религиозного опыта, его познавательных возможностей и взаимоотношений с философским и научным познанием. В соч. Флоренского, Булгакова, Шестова, Бердяева религиозный и мистический опыт не только кладется в основу Т. п., но и резко противопоставляется рассудочно-рациональному компоненту познавательной деятельности. В гносеологии Флоренского на первый план выдвигается антиномиям мышления. Не только рассудок, но и рациональное мышление в целом насквозь антиномичны. Чтобы разрешить антиномии, необходимо покинуть

пределы рассудочно-рационального освоения мира и обратиться прежде всего к внутренней духовной жизни человека. Здесь налицо определенная двойственность в отношении познавательных возможностей мышления. С одной стороны Флоренский утверждает, что органом восприятия высших сфер бытия является сердце, а не раздираемый внутренними противоречиями разум, противопоставляет логику сердца логике разума; при этом сердце понимается не только как средоточие личного опыта, но и главный орган веры. Благодаря подвигу веры и через работу сердца осуществляется переход от неполных проблематичных истин к всецелым вечным истинам. Вместе с тем твердые основания для восхождения к познанию "горнего мира" Флоренский видит и в разумной интуиции, способной преодолеть раздробленность восприятия предмета и через просветление сердца пробиться к сокровенным тайнам бытия. В этом аспекте разумная интуиция и работа сердца становятся практически неразличимы ("Столп и утверждение истины", 1914). Проблемы взаимоотношения веры и знания находятся в центре внимания и творчества Булгакова ("Свет невечерний", 1917; "Тихие думы", 1918). Вера и знание рассматриваются им как во многом самодостаточные отрасли духа, но при ведущей роли первой из них. О последних основаниях как мирового, так и человеческого бытия способно поведать лишь откровение, к-рое затем может получить и логическую обработку, в процессе чего уточняются, проясняются отдельные положения, открываемые верой, отвергаются ложные толкования и т. д. Очень наглядно эта позиция выражена им в анализе гносеологической природы и предпосылок формирования догматов веры как итога и кристаллизации долгого и сложного исторического пути развития религиозного опыта и познания. Наиболее полным выражением иррационализма в религиозной гносеологии 1-й пол. XX в. стала философия Шестова. В работе "Афины и Иерусалим" (1951) в основу Т. п. он кладет противопоставление Афин, олицетворяющих собой веру во всесилие разума, и Иерусалима, символизирующего безоговорочное признание господства откровения над знанием. Соответственно осн. темой гносеологических размышлений Шестова становится взаимоотношение религиозной веры с рационализмом во всех его формах и проявлениях. Разум, рациональность он считает главным препятствием на пути осуществления человеком своей свободы, поскольку они навязывают ему абсолютные истины, к-рым он должен только подчиняться. Однако истина заключена в единичном, неповторимом, непонятном, случайном и изменяющемся. Ограниченность господствующих теоретико-познавательных установок становится очевидной, когда человек выходит за границы обыденного мира, напр. в ситуациях выбора решения, способного повлиять на его дальнейший жизненный путь, на грани жизни и смерти. В осмыслении природы познания с богословских позиций наиболее заметную роль сыграли труды Флоровского ("Пути русского богословия", 1937; "Восточные отцы IV века", 1931; "Византийские отцы V–VIII веков", 1933), В. Н. Лосского ("Догматическое богословие", 1936; "Очерк мистического богословия", 1944), Зеньковского ("Основы христианской философии", 1952). В них акцентируется внимание на нек-рых аспектах в трактовке таких проблем, как взаимоотношение религиозной веры и мистики, веры и интуиции, взаимосвязь познания с др. формами духовного освоения мира, прежде всего с нравственным сознанием, эстетическим восприятием и др. Характерной чертой почти всех гносеологических исследований, осуществленных работавшими за рубежом рус. мыслителями в 20-60-х гг., является их ограниченность в основном общей Т. п.; в них нет исследования более специальных, конкретных вопросов Т. п., и прежде всего научного познания, критического анализа новейших западноевропейских гносеологических учений. С течением времени постепенно сокращался общий объем публикаций по проблемам гносеологии, весьма узким оставался и круг авторов. Во многом по-иному сложились исторические судьбы и пути развития гносеологических исследований, осуществлявшихся в 20-90-х гг. внутри страны. Общая направленность этих исследований была сформулирована в трудах Ленина "Материализм и эмпириокритицизм" и "Философские тетради" (1913–1916, впервые опубл. 1929). В первом из них в центре внимания был, во-первых, критический анализ гносеологических взглядов махистов и эмпириокритиков, получивших в нач. XX в. широкое распространение в России, во-вторых, философское осмысление и обобщение наметившихся на рубеже XIX–XX вв. новых тенденций в развитии научного познания. Острая критика Лениным гносеологии эмпириокритиков и их идейных предшественников (она касалась прежде всего субъективно-идеалистических оснований их взглядов, а не конкретных проблем методологии) имела своей целью ослабить натиск этих и родственных им гносеологических идей на развитие марксистской и вообще материалистической теоретико-познавательной мысли. Ленинские представления о путях обретения нового знания формировались в рамках диалектики. Наиболее полное выражение этот подход получил в "Философских тетрадях", где сформулирован тезис о единстве (тождестве) диалектики, логики и Т. п., однако и в "Материализме и

эмпириокритицизме" рассматриваются нек-рые важные проблемы диалектики познания, прежде всего проблема релятивности (относительности), взаимосвязи объективного и субъективного, абсолютного и относительного в истине, выдвинувшиеся на первый план в ходе начавшейся революции в естествознании. Диалектический подход содержится и в рассуждениях Ленина о практике как основе и решающем критерии истинности познания, о необходимости включить ее в теорию познания. Однако в целом эти представления о предпосылках, условиях и механизмах формирования адекватного образа предмета в "Материализме и эмпириокритицизме" были только намечены и зафиксированы в отдельных высказываниях и положениях, к тому же с широким привлечением массива утверждений и выводов, заимствованных из предшествовавшей марксизму материалистической гносеологии. Это и придало развитой Лениным в данном труде теории отражения черты созерцательно-метафизической трактовки процесса познания. Более полно новые представления о природе познания как форме духовно-теоретического (идеального) освоения действительности на основе предметно-практического преобразования ее, о взаимоотношении отражения и творчества были развиты Лениным в "Философских тетрадях", особенно на основе материалистического переосмысления понятий содержания и формы мышления, разработанных в нем. классической философии, прежде всего в философии Гегеля. Ленин наметил и программу дальнейшего развития диалектико-материалистической Т. п. (сюда примыкает и последняя его философская работа — "О значении воинствующего материализма", 1922). Ее важнейшие компоненты — теоретическое обобщение истории философского и научного познания, материалистическая переработка логики Гегеля, освоение гносеологического и логического наследия Маркса, изучение теоретико-познавательных и методологических проблем совр. науки, опыта их решения в мировой философской литературе. Он призывал к разработке Т. п. совместными усилиями философов и естествоиспытателей, специалистов в различных отраслях знания. Эмиграция и высылка из страны (в 1922 г.) большой группы философов, широкая кампания по утверждению в качестве единственно приемлемой для новой России марксистской философии и идеологии в целом, постепенное свертывание и вытеснение всех немарксистских учений и традиций привели к снижению уровня философских исследований. Полную силу эти негативные тенденции набрали к концу 20 — нач. 30-х гг. Нек-рое время оставался известный простор для гносеологических исследований, осуществлявшихся с различных философско-мировоззренческих позиций. Был опубликован ряд работ философов, чьи взгляды сложились в предреволюционный период: Лосева ("Философия имени", 1927; "Античный космос и современная наука", 1927; "Диалектика мифа", 1930), Радлова (исследования по истории теоретико-познавательных идей в России и Европе), Шпета ("Очерк развития русской философии". Ч. 1. 1922; "Внутренняя форма слова", 1927). После публикации работы Энгельса "Диалектика природы" (1925) и "Философских тетрадей" Ленина (1929) на короткий период оживилась работа по изучению логического и теоретико-познавательного наследия Маркса, Энгельса, Ленина, а также Гегеля и др. представителей нем. классического идеализма — Асмус ("Диалектика Канта", 1929; "Очерки истории диалектики в новой философии", 1929), Деборин и др. Теоретико-познавательные проблемы затрагивались в ряде публикаций по философским вопросам совр. естествознания, а также в развернувшейся в кон. 20-х гг. дискуссии между "диалектиками" и "механистами". Особенно трудным для развития Т. п. оказался период 30 — нач. 50-х гг.; однако тяжелый урон, нанесенный философии культом Сталина, не привел к полному прекращению гносеологических исследований. Наиболее интенсивно и плодотворно они развивались в рамках не собственно гносеологии, а в смежных с нею дисциплинах: общей психологии — Выготский ("Развитие высших психических функций", 1930–1931, опубл. 1960; "Мышление и речь", 1934; "Психология искусства", 1934), С. 77. Рубинштейн ("Основы общей психологии", 1940, и др.), эстетики и поэтики словесного творчества — М. М. Бахтин ("К методологии гуманитарных наук", кон. 30 — нач. 40-х гг., опубл. 1979) и др. Теоретико-познавательная проблематика занимала значительное место в исследованиях по истории философии. С сер. 50-х гг. Т. п. и методология науки раньше др. отраслей философского знания стали оправляться от засилья догматизма и окостенелости мысли, вульгарного социологизма и чрезмерной идеологизи-рованности, хотя этот процесс происходил достаточно трудно. В результате продвинулся вперед начатый еще на рубеже XIX–XX вв. процесс превращения Т. п. в относительно самостоятельную и внутренне дифференцированную отрасль исследования. Вышел ряд трудов по мн. фундаментальным проблемам: природа и возможности познания, отношение знания к действительности, всеобщее основание и предпосылки познания, ступени его развития, структура и типология знания, взаимоотношение' субъекта и объекта в познавательном процессе, место и роль познания во взаимосвязи с др. типами отношения к действительности,

социальная обусловленность познания, роль языка в нем (Мамардашвили, Лекторский, В. С. Библер, Н. В. Мотрошилова, И. Т. Касавин и др.). Активно обсуждался вопрос о гносеологической природе и познавательных возможностях диалектики как Т. п., ее осн. принципах: методе восхождения от абстрактного к конкретному, взаимоотношении исторических и логических методов исследования, диалектике построения теоретической системы, к-рые разрабатывались в тесной связи с вопросами совр. науки (Кедров, М. М. Розенталь, Ильенков, Копнин, Зиновьев и др.). Интенсивно анализировалась проблема взаимоотношения философских методов исследования познания со специально-научными методами изучения отдельных сторон познавательной деятельности, такими, как совр. формальная логика, теория информации, семиотика, психология и социология познания, науковедение, системный подход и др. (В. А. Смирнов, С. Р. Микулинский, В. С. Тюхтин, И. В. Блауберг, Э. Г. Юдин, Ю. А. Петров и др.). Обогащению представлений о гносеологической природе сознания и мышления, форм чувственного восприятия способствовали работы по общей психологии, исследования природы бессознательного и т. д. (А. Н. Леонтьев, П. Я. Гальперин, Ф. В. Бассин, А. Г. Спиркин, В. В. Давыдов, А. В. Брушлинский и др.). Особенно интенсивно и плодотворно разрабатывалась теория научного познания. Много внимания уделялось изучению строения и типологии научных теорий, взаимоотношению теоретического и эмпирического уровней в научном исследовании, логике развития и образования научных понятий (Стёпин, А. И. Ракитов, В. С. Швырев, А. Ф. Зотов, Д. П. Горский, Е. К. Войшвилло и др.). Предметом специального исследования стали различные методы научного познания — эксперимент, моделирование, описание, объяснение, аксиоматический метод, гипо-тетико-дедуктивный метод, измерение, формализация, математизация и мн. др. (С. А. Яновская, Г. И. Рузавин,

Е. П. Никитин, В. Н. Садовский, И. П. Меркулов, В. А. Штофф, В. И. Купцов, Кураев, Ф. В. Лазарев и др.). Изучались предпосылки и механизмы формирования нового знания в науке, природа научных абстракций, процесс согласования научных теорий с действительностью и роль практики в этом процессе, ее взаимоотношений с др. критериями приемлемости и достоверности научных теорий (Е. А. Мамчур, Л. Б. Баженов, И. А. Акчурин, А. А. Ивин, И. В. Кузнецов и др.). В последние годы внимание привлекают такие проблемы теории научного познания, как природа и сущность научных революций, соотношение преемственности и прерывности в науке, своеобразие стилей научного мышления в разные исторические эпохи, анализ исторических типов рациональности и критериев научности, роль этических и др. ценностных идеалов и норм в развитии науки (Гайденко, Фролов, Б. Г. Кузнецов, Б. Г.Юдин, Ю. В. Сачков, Н. В. Мудрагей и др.). Все большее внимание начинает привлекать изучение специфики познания социальных явлений, гуманитарного и технического знания (Н. С. Автономова, Афанасьев. В. Ж. Кел-ле, В. Г. Горохов и др.). Важную роль в развитии отечественной гносеологии сыграло обращение к анализу новейших зарубежных концепций (Ойзерман, Богомолов, Нарский, Т. А. Кузьмина, Н. С. Юдина, Э. Ю. Соловьев и др.). Появились труды, в к-рых предпринята попытка систематического изложения Т. п. Растет разнообразие исследовательских программ, существенно расходящихся между собою, в т. ч. и в понимании природы познания, его осн. особенностей и закономерностей. Отечественная гносеология все более активно включается в общемировое русло развития Т. п. и философии науки. С 2004 г. стал выходить журн. "Эпистемология и философия науки".

Лит.: Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т., 4 кн. Л., 1991; Лососий Н. О. История русской философии. М., 1994; История философии в СССР: В 5 т., 6 кн. М., 1968–1988; Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XIX вв. 2-е изд. Л., 1989; Гносеология в системе философии. М., 1986; Теория познания: В 4 т. М., 1991–1994;77екторсюш В. А. Теория познания // Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 4; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007.

В. И. Кураев

ТЕОСОФИЯ (от греч. theos — Бог и sophia — мудрость) — учение о "божественной мудрости", как определяла это понятие Блаватская, с именем к-рой связано возрождение теософического знания во 2-й пол. XIX в. Говоря о происхождении самого термина, она указывает на Аммония Саккаса, александрийского гностика III в., разработавшего эклектическую теософскую систему, основанную на откровениях египетского мудреца Тога, к-рый больше известен под греч. именем Гермеса Трисмегиста (Триждывеличайшего) и к-рому,

согласно легенде, принадлежал "ключ", открывающий двери всех оккультных (тайных) учений. Согласно герметизму, к к-рому восходит Т., тот, кто владел тайным, эзотерическим знанием, обладал великой силой — Мудростью, способной преображать физическую, психическую и духовную природу человека. Знание передавалось устно, от учителя к ученику и носило характер посвящения. Учитель брал на себя ответственность за использование учеником знания для реализации Божественного закона. Т. утверждает, что осн. элементы эзотерической философии входят во все религии и философские учения древности. Позднее знание, передававшееся устно, было записано в каббале, учение к-рой открывалось лишь посвященным, что обеспечивало, как считают теософы, преемственность знания и ограничение доступа к нему людей, не обладающих высокой духовной культурой. Совр. Т. связана прежде всего с именами рус. мыслителей: Блаватской кН.К. к Е. И. Рерихами. Она является учением об истине, как любви, рожденной в Мудрости (Блаватская) и красоте (Рерихи), и считается гностическим знанием, ее цель — развить в человеке стремление к целостному знанию, в к-ром снято противоречие между абстрактно-логическим знанием и верой. Раскрывая внутреннюю связь между наукой, философией, искусством и религией, Т. углубляет их до божественной Мудрости, понимая под последней абсолютное, вечное и неизменное начало, проявляющее себя в непрерывных, изменчивых формах знания и творчества. Согласно Т., лишь с т. зр. божественной Мудрости, выступающей началом разума и смысла, можно творчески овладеть и универсально расширить познавательный кругозор ученого, философа, художника, религиозного деятеля. Устремленность к расширению знания отразилась в практике совершенствования теософами своих физических и психических сил, что нередко рассматривается учеными как простое шарлатанство. Т. возродила интерес к чистой мысли и чистому знанию, к-рые были забыты европейской цивилизацией, озабоченной лишь достижением материального благополучия. Учение о чистой мысли как самопорождающей силе Т. называет оккультизмом — "тайным знанием души", противопоставляя его оккультным, магическим в своей сущности наукам, направленным на овладение психическими энергиями в низших формах природного мира: минерального, растительного, животного. По Блаватской, большинство людей, включая и теософов, "не имеют определенного представления о природе оккультизма и смешивают его с оккультными науками в целом, включая "черную магию"" (Блаватская Е. П. Теософия и практический оккультизм. С. 50). Магию как глубокое знание оккультных сил природы можно духовно оправдать, отмечала Блаватская, когда она "желает получить теософию, божественную Мудрость и знание", когда она становится белой магией, основанной на медитации и теургии. Медитацию Т. определяет как "прекращение активной внешней мысли" и внутреннее сосредоточение, возвращающее мысль человека к Мудрости вселенского разума. Как созерцательный акт она, согласно теософам, несет в себе мощный заряд энергии, преображающей человека на основе божественного света. Укрепив свои духовные силы, человек способен активно и осознанно влиять на низшие планы бытия, тем самым становясь теургом, способным подчинять и регулировать слепые, хаотические силы природы. Не считая целесообразным избавляться от низших энергий с помощью методов изгнания духов, как это делает церковь, Т. полагает, что их нужно переводить в высшие, ставя под контроль божественной гармонии. Непознанные психические энергии, по утверждению теософов, превращаются в разрушительную, неконтролируемую силу. Совр. цивилизация и есть с этой т. зр. результат действий людей, одержимых разрушительными страстями, что и привело к хищническому отношению к природе и самому человеку. Сознательная регуляция стихийных психических и физических сил, согласно Т., возможна лишь на путях перерождения сознания. Совр. знание, направленное на овладение внешним миром, носит инструментально-практический характер, оно пассивно. Философия и наука не знают активного знания, направленного на познание внутреннего мира человека и внутренней жизни природы. Оторванные от единого корня — духовного знания, они, как и религия, не являются носителями полноты истины. Совершенствование научно-позитивного знания, согласно Т., не вскрывает глубину истины, к-рая может раскрываться лишь в гармонизации всех сторон духовного творчества. Т. усматривает свою цель в возвращении к внутренней жизни природы как космоса, Божественной гармонии мирового бытия. Пытаясь объединить совр. знание об эволюционном развитии с древн. учениями о циклической картине мира, Т. противопоставляет представлению о природе как ставшей форме жизни учение о живом, одухотворенном космосе, состоящем из разных планов, иерархии духов. "Ставшую" природу материального мира Т. рассматривает как момент космической эволюции, движущим началом к-рой является Божественная энергия. Человек как микрокосм связан с родственными космическими стихиями Вселенной и включен в эволюцию живого космоса. Для Т. человек — это существо духовное в своей основе, вмещающее в себя всю полноту бытия. Она верит в бессмертие

души, закон земной кармы, переселение душ (выступая против учений, к-рые допускают переселение душ в низшие формы). Человек – триедин, его тело, душа и дух раскрываются в иерархическом единстве космического человека – Адаме Кадмоне ("едином Сыне божественного Отца"). Человек не только бессмертное существо, как дух, заключенный в душе, но и земной человек, поскольку душа его является проводником низших планов (физического, астрального, ментального). Душой и духом человек укоренен в Мировой Душе – божественной Мудрости. Т. различает в человеческой душе, основанной на разуме, высшую форму, к-рая связывает ее с божественной Мировой Душой, и низшую форму ("животную душу"), носительницу инстинктов, слепых желаний и страстей. Тем самым человеческая душа оказывается ареной борьбы между низшими, инстинктивными и божественными устремлениями человека. Она рискует в любой момент подчинить человека его материальным, животным интересам, превратить его в тень, астрального двойника подлинного, духовного человека. Астральный человек – проводник земной, преходящей, а I не вечной Божественной жизни. Лишь изживая животные, низменные страсти и освобождаясь от своей тени-астрала, "божественное Я может вибрировать в сознательной гармонии с обоими полюсами человеческого Существа – с человеком из очищенной материи и с вечно j чистой Духовной Душой – и может предстать перед всеведущим Я Христом мистиков-гностиков, соединяясь, сливаясь и становясь Им навсегда" (Там же. С. 56). Теософское знание в России существовало не только в форме т. наз. "вост. Т.", представленной Теософским об-вом (1908–1918), к-рое развивало идеи Блаватской, но и в своеобразное форме религиозного гностицизма (В. С. Соловьев, Бердяев), обращающегося к мистическому эзотерическому знанию христианской религии (Я. Бёме, Парацельс, Э. Сведенборг). Его представителям была близка идея универсального синтеза, космического преображения человека и мира. В отличие от церковно-догматического христианства, учившего о Страшном суде, они защищали идею преображения, обожения. Рус. философы считали, что не только моральный путь и путь святости ведут к свету, но и путь знания. Религиозная вера, лишенная света знания, превращается во внешнеобрядовую религиозность. Боязнь знания и мысли, характерную для религиозной общественности, христианские гностики объяснили стремлением ставить знак равенства между знанием и рационализмом. Но "великие мистики не боялись знания, они видели в гнозисе не рационализацию, а богообщение и богодейство" (Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России // Русская мысль. 1916. Кн. 11. С. 18). Реакцией на господство формально-логического рационализма в совр. культуре стало бурное увлечение иррационализмом и демонической практикой. Но "из тисков этих нам необходимо выйти на свободу, к творческой мысли, творческому знанию, к гностическому свету, преобразующему мир" (Там же.). Однако христианскому гностицизму, учившему о Христе-Богочеловеке, в к-ром раскрывается единственность лика человека, была чужда идея безличного откровения "вост. Т.", видящей в человеке орудие космической эволюции. "Человек изначален, предмирен, он больше мира и мировой эволюции" (Бердяев). Христианские гностики не могли примириться и с идеей божественной справедливости и закономерности, выраженной в законе кармы, т. к. Бог спасает мир не справедливостью, а "тайной избыточной благодати" (Бердяев). Теософские идеи оказали большое влияние на. Циолковского, Скрябина, М.Чюрлениса, Н. А. Клюева и др. деятелей культуры нач. XX в. Теософское об-во издавало "Вестник теософии" и "Известия Российского теософского общества". По его инициативе в 1918 г. был создан "Союз воспитания свободного человека". В настоящее время деятельность Российского теософского об-ва возобновлена. В 1992 г. вышел первый номер "Вестника теософии".

Лит.: Безант А. Загадки жизни и как теософия отвечает на них. М., 1994; Блаватская Е. П. Ключ к теософии. М., 1993; Она же. Теософия и практический оккультизм. М., 1993; Ки-балион. М., \99ъ\Ледбитер Ч. Краткий очерк теософии. Калуга, 1911; Рерихи Н. К. и Е. И. Живая этика. М., 1992.

Э. И. Чистякова

ТЕПЛОВ Григорий Николаевич (20.11(1.12). 1717 -30.03(10.04). 1779, Петербург) – философ, литератор, музыкант. Первоначальное образование получил в школе, учрежденной Феофаном Прокоповичем. Затем Т. посылают учиться в Германию. В 1736 г. он вернулся в Россию, став студентом при Академии наук. Год спустя его назначают переводчиком, а в 1742 г. – адъюнктом Академии наук. В 1746 г. он получает место асессора при академической канцелярии. При Екатерине II Т. становится ее статс-секретарем, в 1767 г. получает чин тайного советника, а в 1775 г. становится сенатором. Он был автором мн. политических проектов и

постановлений, в т. ч. в области просвещения. Т. - крупнейший представитель вольфианства в России. Осн. его философское произв. – "Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут". Оно состоит из 3 ч.: в 1-й ч. раскрывается понятие "философ", анализируется процесс познания, его виды и особенности; во 2-й – подробно рассматривается история европейской философии с первых греч. школ и кончая совр. автору зап. философией; в 3-й освещаются категории философии. Т. начинает свою работу с перевода на рус. язык осн. философских понятий и терминов. Предмет философии связан, по его мнению, с разумом и доказательством. "Философией называем и изъясняем науку, которая в себе заключает действие разума такое, через которое кто может предложение некоторое, из праведных и прямых начал законными следствиями доказать, или называем такое знание, через которое можем вещь доказывать через ее причины или от известных вещей знать неизвестные. Философ ничто без доказательств" (С. 105). С разумом связано и познание вещей, состоящее из 3 этапов. 1-й, самый начальный этап – познание историческое, к-рое мы осуществляем через собственный опыт, чувства. Но на этом этапе, вследствие несовершенства чувств, в познании могут появиться ошибки. Следующий этап – философское познание, когда познаются причины вещей. 3-й этап – математическое познание, с помощью к-рого узнаются параметры вещи. Т. дает определение категорий "бытие", "сущность вещи", "небытие", "возможность и невозможность", "время". Особенностью их рассмотрения является своеобразная этизация, наполнение нравственным содержанием. Так, при анализе категории "сущность вещи" Т. вводит понятие Бога как разумного управителя Вселенной, а также говорит о том, что морально все то, что разумно. В заключение Т. представляет категорию "вина", наделенную морально-этическим содержанием. Вопросам социальной философии посвящена ст. Т. "О непорядках, которые происходят от злоупотреблений права и обыкновений, грамотеями подтвержденных Малороссии", опубликованная позже в журн. "Записки Южной Руси" (Т. 2. Спб., 1857). В ней анализируются отношения между сословиями, состояние юридических наук и законов, причины материального упадка низших сословий. Роль государства и дворян в общественной и государственной жизни страны Т. освещается в работе "О коммерции" (Спб., 1765). Т. был автором регламента Императорской Академии наук и художеств, а также проекта Устава ун-та для Малороссии. Иллюстрацией собственных этических воззрений Т. является его "Наставление сыну" (Спб., 1760).

С о ч.: Звания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут. Собраны и изъяснены Г. Тепловым. Спб., 1751; О непорядках, которые происходят от злоупотреблений права и обыкновений, грамотеями подтвержденных Малороссии // Записки Южной Руси. Изд. П. Кулиш. Спб., 1857. Т. 2. С. 160–197; Регламент Императорской Академии наук и художеств. Спб., 1761.

Лит.: Бартенев П. Осьмнадцатый век // Исторический сборник, издаваемый П. Бартеневым. М., 1868. Кн. 4; Безобразова М. В. Исследования, лекции, мелочи. Спб., 1914; Материалы для истории Императорской Академии наук (История Академии наук Г. Ф. Миллера с продолжениями Шриттера), 1725–1743. Спб., 1890. С. 508, 556, 608.

С. В. Шлейтере

ТЕУРГИЯ (греч. theourgeia) – в традиционном значении – искусство входить в связь с богами и духами с помощью особых действий и слов, преобразование объекта направленной волей субъекта. Термин "Т." был переосмыслен в рус. философии. В. С. Соловьев различает Т. древн. об-в, понимаемую как деятельность в единстве священного и мирского, и свободную Т. – "цельное творчество", "единство мистики, изящного и технического художества". Свободная Т., наряду со свободной теософией и свободной теократией, служит, по Соловьеву, достижению цели человеческого существования – образованию всецелой человеческой организации. Флоренский, как и Соловьев, считает Т. исходной формой человеческой деятельности, материнским лоном всех наук и искусств, "реальным условием развития самосознания" и определяет ее как "претворение действительности смыслом и смысла действительностью" (Из богословского наследия // Богословские труды. М., 1977. Сб. 17. С. 105). Историческое развитие приводит к раздроблению человеческой деятельности, реальность и человеческая деятельность утрачивают свой сакральный характер, реальности становятся пустыми, деятельности – бесцельными, смыслы – ложными, вещи – утилитарными. Область Т. сужается до обрядовых форм, до культа. Культ определяется как "литургическая деятельность", ведущая к

соединению мира Божественного и тварного. Т. как задача человеческой жизни осуществляется в творении культуры из культа на основе синтеза теоретического, практического и литургического. Булгаков определяет Т. как "действие Бога, излияние Его милующей и спасающей благодати на человека" (Свет невечерний. М., 1994. С. 320). Т., считает он, связана с боговоплощением: "Христос положил абсолютное и неотменное основание для теургии и вручил Церкви теургическую власть…" (Там же). Т. - путь преображения мира Софией, "основа софиургии". История, хозяйство, искусство, наука решают задачу Т. - дорастания мира до Бога, его "ософиения". Т. в концепции символизма А. Белого включена в сложную систему познания и творчества, реализуемого в традиционной практике восхождения к Абсолюту и нисхождения к миру, что, в свою очередь, соответствует святоотеческому разделению бога-познания на два этапа: познание Бога в мире и познание мира в Боге. В исходном значении Т. определяется как "богоделание", "мифотворчество", "творческое заново переплавление материалов и образов религиозной истории в нечто, имманентное мне, сквозь меня прорастающее" (Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 423). В практике восхождения Т., наряду с теорией знания, этикой, теологией, метафизикой и теософией, является путем, ведущим к символу как "центру соединения всех соединений". В практике нисхождения Т. - низведение энергий Божественного единства в русло человеческой деятельности и познания; выражение данностей богопознания на языке культурно-значимых форм. Она преобразует всю человеческую деятельность, превращая ее в творение форм богоявления; любая теория перестает быть только теорией, здесь в Т. — "начало конца символизма. Здесь уже идет речь о воплощении Вечности путем преображения воскресшей личности" (С. 253). Т. как путь богопознания и богообщения отвергается официальной православной мыслью, поэтому Флоренский говорит о "теургийном соблазне" рус. философии.

Лит.: Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1; Он же. Философские начала цельного знания // Там же. Т. 2; Флоренский П. А. Из богословского наследия // Богословские труды. М., 1977. Сб. 17; Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994; Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937 (Вильнюс, 1991); Жукоцкая З. Р. Свободная теургия: культурфилософия русского символизма. М., 2003.

А. Ф. Управителев

ТИМИРЯЗЕВ Климент Аркадьевич (22.05(3.06).1843, Петербург-28.04.1920, Москва) — выдающийся биолог-дарвинист, создатель школы рус. фитофизиологов. В 1866 г. окончил экстерном естественное отделение физико-математического ф-та Петербургского ун-та (в 1862 г. был исключен из ун-та за участие в студенческой забастовке). В 1868–1869 гг. был в научной командировке в Зап. Европе для подготовки магистерской диссертации. С 1870 г. преподавал в Петровской земледельческой и лесной академии, с 1872 г. — в Московском ун-те, в 1911 г. ушел из ун-та в отставку в знак протеста против действий министра просвещения. Член Лондонского королевского об-ва по развитию знаний о природе, почетный д-р Кембриджского и Женевского ун-тов, ун-та г. Глазго, член-корр. Петербургской академии наук. В 1917 г. стал на сторону большевиков, участвовал в разработке реформы высшей школы. Т. первым в мировой науке доказал всеобщность закона сохранения вещества и энергии, опровергнув тем самым утверждения о неприложимости законов неорганического мира к явлениям живой материи. Уже в самом начале своей преподавательской деятельности, во вступительной лекции к курсу "Основные задачи физиологии растений", он отмечал, что для объяснения явлений жизни наука не нуждается ни в каких произвольных виталистических посылках. Т. отвергал новоявленные попытки возродить виталистические представления, опиравшиеся на соответствующую интерпретацию открытий Г. Менделя. В ст. "Витализм" для Энциклопедического словаря Гранат он писал: "Неовитализм не может быть рассматриваем как научное учение, противополагаемое другому научному учению, — это вненаучная реакция против научного духа времени, возврат к теолого-метафизическому складу мышления" (Собр. соч.: В 10 т. Т. 5. С. 452). Открытие Т. энергетической закономерности фотосинтеза явилось крупнейшим вкладом в обоснование. учения о единстве и связи живой и неживой материи в процессе круговорота веществ и энергии в природе. Исследуя процесс ассимиляции растениями углерода из углекислоты атмосферы посредством энергии солнечного луча, Т. впервые экспериментально показал, что зеленая окраска хлорофилла специально приспособлена для поглощения солнечной энергии, необходимой для разложения углекислоты. В 1875 г. Т. опубликовал свою докторскую диссертацию "Об усвоении света растением", в

к-рой обобщил исследования процесса фотосинтеза, а в 1903 г. выступил со своей знаменитой лекцией под названием "Космическая роль растения" в Лондонском королевском об-ве. Отвергая витализм, Т. порой впадал в крайность, говоря о необходимости сведения сложных процессов в живых организмах к более простым, имеющим место и в неорганической природе. На этом основании его обвиняли в механицизме. Однако он отнюдь не отождествлял сложные процессы физиологии растений с чисто физическими и химическими процессами. Говоря о "сведении", он проводит мысль о необходимости помнить, что сложным явлениям предшествуют простые, что в основе сложных явлений лежат более простые, к-рым можно найти "механическое" объяснение: "Историческое развитие каждой науки требует, чтобы простейшее в ней предшествовало более сложному… Для того, чтобы быть морфологом, нужно быть морфологом, и только. Для того, чтобы быть физиологом, нужно быть в известной степени и физиком, и химиком, и морфологом. Отсюда понятно, что физиологическое направление могло появиться в науке позже, т. е. только после развития физики и химии" (Там же. Т. 4. С. 36). Т. указывал, что мн. явления живой природы можно объяснить физическими и химическими закономерностями, но только исторический метод может показать причины и условия возникновения жизни. История органических форм может объяснить причины возникновения обмена веществ между организмом и средой, а также явления наследственности и изменчивости. Отсюда ясно, что исторический метод требует изучения процесса жизни в его становлении и развитии, а вовсе не сводит это изучение к выявлению только химических и физических процессов в организме. Подчеркивая единство мира живого и неживого, Т. отнюдь не утверждал, что законы в этих двух мирах действуют совершенно одинаково. Он не отрицал специфики живого. Утверждая, что "метаморфоз вещества совершается в организмах по тем же законам, как и вне их", Т. одновременно подчеркивал, что "мы вовсе не желаем утверждать, что в клеточке явления должны совершаться именно так, как они совершаются в стеклянном стакане или колбе" (Там же. Т. 5. С. 150, 149). Специфика живых организмов заключается в постоянном обновлении их вещества, в постоянно совершающихся в них процессах ассимиляции и диссимиляции в результате обмена с веществом окружающей среды. В пропаганде дарвинизма Т. видел важное средство внедрения научного понимания эволюции органического мира. Он вообще отводил биологии центральное место в процессе формирования научного мировоззрения. Биология, подчеркивал Т., стоит на стыке неорганического мира и мира человеческого, и потому "развитие биологии, соответственно ее промежуточному положению, послужило для более полного философского объединения всего обширного реального содержания человеческих знаний…"(Там же. Т. 8. С. 134). К сожалению, по Т., "не многие в состоянии уловить философское значение успехов естествознания" (Там же. Т. 5. С. 423). Он иногда употреблял контовский лозунг "наука сама себе философия", но пояснял, что это "та философия, которую в Англии семнадцатого века называли просто "новой", возводя ее начало к Галилею и Бэкону, к-рую великий французский мыслитель девятнадцатого века называл "положительной" (Там же. С. 18). Т. обр., Т. рассматривал позитивизм как прямое продолжение материалистической традиции новоевропейской философии, не замечая содержащихся в нем агностических тенденций. В целом же его мировоззрение опиралось на материалистические в основе своей позиции, несовместимые с признанием к.-л. внеприродных сущностей.

С о ч.: Соч.: В 10 т. М., 1937–1940; Избр. соч.: В 4 т. М., 1948–1949; Избр. соч.: В 2 т. М., 1957.

Лит.: Памяти К. А. Тимирязева: Сб. докладов и материалов сессии Биологического ин-та, посвященной 15-летию со дня смерти К. А. Тимирязева. М.; Л., 1936;Васецкий Г. С. К. А. Тимирязев: Общ. – полит. и филос. взгляды. М., 1940; Аама-ров В. 77. и др. К. А. Тимирязев. М., 1945; Корчагин А. И. К. А. Тимирязев. Жизнь и творчество. 3-е изд. М., 1957; Новиков С. А. К. А. Тимирязев. М., 1948; Платонов Г. В. Мировоззрение К. А. Тимирязева. М., 1951; Он же. К. А. Тимирязев. М., 1955; Сенченкова Е. М. К. А. Тимирязев и учение о фотосинтезе. М., 1961.

А. Т. Павлов

ТИХОМИРОВ Лев Александрович (19(31).01.1852, Геленджик – 16.10.1923, Сергиев Посад) – историк, государствовед, публицист. Учился в Московском ун-те, изучал экономику и социальные теории. Активный участник движения народников, с 1879 г. – член исполнительного комитета организации "Народная воля". В 1882 г. эмигрировал и выпускал вместе с Лавровым "Вестник Народной

воли". Однако с сер. 80-х гг. пересмотрел свои взгляды, написал покаянное письмо рус. императору, где он отрекся от прежних воззрений. В брошюре "Почему я перестал быть революционером" (Париж, 1888) Т. писал о пагубности для общественной морали и социального устройства демократических, парламентских учреждений. Революция, считал он, размывает культурную работу, требующую времени и стабильности, а их обеспечивает лишь монархия. В 1889 г. Т. вернулся в Россию убежденным монархистом. Он написал ряд книг, среди к-рых – "Конституционалисты в эпоху 1881 года", "Демократия либеральная и социальная", "Единоличная власть как принцип государственного строения" и др., где развивает свои антидемократические и монархические воззрения. В 1905 г. вышел в свет его главный труд – "Монархическая государственность". Исходным тезисом для Т. является положение о том, что совр. монархическая власть есть результат длительного исторического развития государственных систем. Государство он считает важнейшей и естественной формой сохранения устоев об-ва, политической формой, наиболее полно соответствующей психологическим и социальным основам человеческого существования. Анализируя эволюцию двух важнейших, по его мнению, типов государственности – римско-византийской и российский, он отмечает, что государственный опыт России характеризуется как преемственностью в реализации общей государственной идеи, так и специфичностью, уникальностью. По его мнению, использование монархического принципа позволяет наиболее адекватно решать сложные проблемы практической политики, взаимодействия различных социальных сфер российского об-ва. Будущее страны ему представлялось как объединение культуры, интенсивного труда и разумной экономической политики. Все три элемента в России непредставимы без земледелия, в первую очередь крестьянского, в форме укрупняющихся хозяйственных единиц. Рабочий вопрос Т. решал, исходя из приоритета прав гражданина, призванного признавать господствующую религию и наличествующий порядок, а тем самым и укреплять об-во и государство как основу решения всех социальных проблем (Гражданин и пролетарий. Социально-политические очерки. М., 1908). Период между двумя революциями отмечен активной публицистической деятельностью Т. Он сотрудничает в газ. "Новое время", в 1909–1913 гг. является редактором "Московских ведомостей". В публикуемых статьях Т. констатирует, что под напором революционной стихии постепенно ослабевают "нравственные и материальные силы" российской нации, что Россия теряет "единящую руководящую идею" и сползает к пропасти. В 1912 г. эти статьи вышли в виде сб. "К реформе обновленной России". В 1917 г. Т. отходит от политической деятельности, пишет воспоминания, становится ревностным христианином.

Соч.: Единоличная власть как принцип государственного строения. М., 1993; Демократия либеральная и социальная. М, 1896; Монархическая государственность. Спб., 1992; К реформе обновленной России (Статьи 1909,1910,1911 гг.). М., 1912; Воспоминания. М.; Л., 1927; Критика демократии. М., 1997; Религиозно-философские основы истории. М., 1997; Христианство и политика. М.; Калуга, 2002.

Лит.: Плеханов Г. В. Новый защитник самодержавия, или Горе г. Л. Тихомирова // Соч.: В 3 т. М.; Л., 1928; Фигнер В. И. Лев Тихомиров // Поли. собр. соч. М., 1932. Т. 5; Твардовская В. Я. Социалистическая мысль в России на рубеже 1870–1880 гг. М., 1969; Л. Тихомиров о русской революции. Вып. 1 // Вече. Спб., 1994.

И. Е. Задорожнюк, Е. Н. Мощежт

ТИХОН ЗАДОНСКИЙ (в миру Тимофей Савельевич Соколов) (1724, с. Короцко Новгородской губ. Валдайского у. – 10(21).08.1783, Задонский монастырь) – епископ, православный подвижник, богослов, канонизирован в 1861 г. В 1740–1754 гг. учился в Новгородской семинарии, закончив к-рую стал в ней учителем риторики, философии и богословия, нек-рое время выполнял обязанности ректора. В 1758 г. пострижен в монашество, в 1759 г. возведен в сан архимандрита, в 1761 г. стал епископом (в 1763–1768 гг. – епископ Воронежский). В нач. 1768 г. Т. З., удалившись от активной деятельности, поселился в Толшевс-ком монастыре, недалеко от Воронежа, а с 1769 г. – в Задонском монастыре той же Воронежской губ. Здесь он вел самую простую жизнь, много времени уделяя литературному творчеству. В 1770–1771 гг. написал большой труд "О истинном христианстве", находящийся под нек-рым влиянием одноименного соч. лютеранского теолога И. Арндта (1555–1621). Но, по сравнению с АрндтомДЗ. самостоятелен в учении о церкви и ее социальном служении, о светской власти, а в учении об имени Божием следует традиции исихазма. Написанное в 1777–1779 гг. "Сокровище духовное, от мира

собираемое" перекликается со сб. медитаций англиканского епископа Дж. Галла "Внезапные размышления…" (XVII в.). Эти и др. соч. Т. З. носят ярко выраженный пастырский характер. Они начали издаваться вскоре после его смерти, оказав значительное влияние на отечественное нравственное богословие. В своих трудах Т. З. выступает одновременно учителем (проповедником) и мистиком. Его часто посещают явления Фаворского света; созерцания природы переходят у него в созерцания обоженого Космоса. Вместе с тем Т. З. присущ социальный пафос, сближающий его с Иоанном Златоустом. Видя в Т. З. представителя "христианского социализма", Достоевский именно его стремился противопоставить нигилистам. Главной целью Т. З. было "христоподражательное житие", и поэтому он всегда ставит любовь выше всех подвигов и добродетелей. Вместе с тем он никогда не теряет реалистического взгляда на жизнь, подчеркивая" неизбежность жестокой борьбы человека с дьяволом. Но в этой борьбе человек не одинок; "со Христом пострадавшим должно и христианам в мире зде пострадать", а слава Царства Божия уже недалеко от человека. Постоянно обращаясь к догмату воскресения мертвых, Т. З. настойчиво говорит о радости, ожидающей мир. Как писателю Т. З. присущи прозрачность стиля, выразительность, эмоциональная приподнятость, соединенные с предельной простотой живого разговорного языка. Фло-ровский определил богословие Т. З. как "мистическую этику", что указывает на преодоление схоластического метода опытом живого богопознания.

С о ч.: Творения. 5-е изд. М., 1889. Т. 1–5 (репринт – 1994).

Л и т.: Евгений (Болховитинов). Полное описание жизни Преосвященного Тихона… епископа Воронежского… Спб., 1843; Казанский П. С. Житие иже во святых отца нашего Тихона епископа Воронежского, Задонского чудотворца. Спб., 1861; Попов Т. Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. М., 1916; Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937 (Вильнюс, 1991). С. 123–125; Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961. С. 303–346.

И. В. Басин

ТКАЧЕВ Петр Никитич (29.06(11.07). 1844, с. Сивцово Великолуцкого у. Псковской губ. – 23.12(4.01). 1885(1886), Париж) – идеолог народничества, публицист. В 1861 г. поступил на юридический ф-т Петербургского ун-та. В 1868 г. сдал экстерном экзамены за университетский курс и представил диссертацию на степень кандидата права. В 1865–1866 гт. Т. был близок к организации Н. А. Ишутина – И. А. Худякова, в 1867–1868 – к "Рублевому обществу" Г. А. Лопатина и Ф. В. Волховского, в 1868 г. примкнул к коммуне "Сморгонь" – предшественнице организации С. Г. Нечаева. В 1865 г. в журн. "Русское слово", постоянным сотрудником к-рого был Т., он публикует первое в рус. легальной печати переложение предисловия "К критике политической экономии" К. Маркса, а также перевод Устава Интернационала. Печататься Т. начал с 1862 г. Первые его статьи – в журн. "Время" братьев Ф. М. и М. М. Достоевских – были посвящены предстоящей судебной реформе. Писал также для журн. "Эпоха", "Библиотека для чтения", "Дело", сб. "Луч" (издававшегося вместо "Русского слова"). За написание воззвания "К обществу!" и издание запрещенных соч. Т. был осужден и отбыл в заключении около 4 лет, а в начале 1873 г. был отправлен в ссылку на родину, в Великие Луки. В декабре 1873 г. эмигрировал. За границей Т. сотрудничал в журн. "Вперед!"77яврова. В открытых письмах ("Задачи революционной пропаганды в России. Письмо к редактору журнала "Вперед!" и "Открытое письмо Фридриху Энгельсу". Лондон и Цюрих, 1874) Т. выступил с критикой взглядов Лаврова и Ф. Энгельса. Заговорщическая тактика Т. покоилась на убеждении, что рус. государство "висит в воздухе" и необходима лишь организованная акция активного революционного меньшинства для его свержения. В кон. 1875 г. начал издавать в Женеве журн. "Набат", где вел полемику с Бакуниным и Лавровым. В 1877 г. Т. и его приверженцы с помощью фр. бланкистов-коммунаров (Э. Вайян, Е. Гранже, Ф. Курне и др.) создают "Общество народного освобождения", программа и тактика к-рого были близки к "Народной воле", отказавшейся, однако, от союза с "Набатом", к-рый перестал существовать в 1881 г. Живя за границей, Т. опубликовал в рус. легальной прессе ряд статей по философии, истории, праву, экономике, педагогике. Как политического мыслителя Т. прежде всего интересовали проблемы достижения с помощью революции разумного и справедливого социального устройства. В одной из первых статей ("Юридическая метафизика", 1863) Т. сформулировал программу реформы философии, построения "новой, живой, плодотворной, истинной философии, чуждой всякой метафизичности, философии, связующей воедино насильственно

расторгнутые части социальной науки", к-рая "сделается наукой общественной, социальной" (Избр. соч. на социально-политические темы. М., 1935. Т. 5. С. 29, 41). Философию Т. можно трактовать как социальный активизм с элементами волюнтаризма. Революционное меньшинство, руководствуясь этой философией, может, по его мнению, создать условия для пробуждения в угнетенных массах революционной энергии через овладение государственной машиной и воздействие на них. Он постоянно возвращался к вопросу о пользе философии, к-рая могла бы стать стержнем правильного мировоззрения, инструментом науки, основой преобразования мира. Свою философскую позицию Т. называл реализмом, трактуя его как "строго реальное, разумно научное, а по тому самому и в высшей степени человеческое мировоззрение" (Там же. М., 1933. Т. 4. С. 27). Реалист, считал он, верен фактам, как таковым, "в науке он из них строит свои принципы, выводит законы, в жизни – он приспособляется к ним, старается изменить их в свою пользу" (Там же. Т. 5. С. 200). Стержнем истинного реализма Т. считал материализм, на основе к-рого разрабатывал свое понимание философии. Оно включает "механический закон органической природы", "закон общественного самосохранения" и "философию действия" (как основу политической программы). Т. разделял вкусы и пристрастия, характерные для нигилизма 60-х гг. с его культом естественных наук, просветительства и рационализма, высказывал резко отрицательные суждения по поводу взглядов В. С. Соловьева, Лесевича, Козлова и др. Т. был сторонником "реальной критики" и "реальной эстетики", такого подхода к оценке произв. литературы и искусства, к-рый придерживается "строго объективной почвы, тщательно избегая всяких произвольных, субъективных толкований", и вместе с тем отличается от "психолого-метафизического" и "эмпирического" подходов ("Принципы и задачи реальной критики").

Соч.: Избр. соч. на социально-политические темы: В 6 т. М., 1932–1937; Соч.: В 2 т. М., 1975–1976.

Л и т.: Козьмин Б. П. Н. Ткачев и революционное движение 1860-х гг. М., 1922; Он же. К вопросу об отношении П. Н. Ткачева к марксизму // Лит. наследство. Т. 7/8. М., 1933; Шахматов Б. М. П. Н. Ткачев. Этюды к творческому портрету. М., 1981; Фудницкая Е. 77. Русский бланкизм: Петр Ткачев. М., 1992; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 247–250.

И. Е. Задорожнюк

"ТОЛКОВАЯ ПАЛЕЯ"-древнерус. натурфилософский сборник, в к-ром пересказываются с полемическими, антииудейскими толкованиями, а также с многочисленными дополнениями и комментариями библейские книги. Он содержит в себе осн. философские понятия, выраженные в виде символов и аллегорий и охватывающие сферу онтологии, логики, гносеологии, антропологии. "Т. П." вмещает в себя два элемента – историософию и натурфилософский комментарий, причем первый подчиняется второму. Онтология "Т. П." начинается с изложения акта творения, последовательного сотворения частей мироздания. Элементы и стихии – огонь, вода, земля, воздух, к к-рым прибавляется еще пятый элемент – ангельский мир, соответствующий античному представлению об эфире. Все они образуют первичный материал для строительства космоса. Находящиеся в потенции, они разъединяются и очищаются. Это разъединение скрытых первоэлементов представляет собой грандиозный космогонический акт. Здесь происходит установление космического пространства (разъединение неба и земли, формирование космических зон, создание опоры – сотворение первой тверди среди первоначального океана вокруг земли). В результате космос принимает следующую схему: земля – небо (воды над землей) – твердь – и "воды превыше небес". Посредничество между космическими зонами осуществляется через ангелов – мир, созданный прежде мира, времени и пространства. Ангелы – то первоначало, с помощью к-рого возникает видимый мир. Ангельские чины представляют собой осн. сущностные формы бытия. Их существование не сводится к простой передаче Божественной энергии, они сами в определенной степени творят мир, но не абсолютно, а в соответствии с волей Творца, сохраняя при этом собственный разум и силу. Наполнение пространства первоэлементами и конкретными объектами, из к-рых состоят сами объекты, абстрактными сущностями создает картину творения, в к-рой все сущее сводится к Единому и выводится из Единого – Бога. В своей совокупности эти акты представляют как космогонический процесс, так и его результат – сотворенный космос, его состав и характеристики. Порядок сотворения мира соответствует идеальной схеме: небытие – небо – вода земля – планеты – время и связанная с ним продолжительность существования

объектов (растения – животные – человек – искусственно созданные предметы). Натурфилософия "Т. П." исходит из резкого противопоставления Бога и феноменального мира, тварное возникло из не-сущего и не может иметь сходства с самосущим бытием. Только Богу принадлежит подлинное бытие, и Бог есть прежде всего Бытие и Сущий, ибо Он безначален. Однако тварь существует и в своем возникновении получила не только бытие, но твердую устойчивость, что возможно только через раскрытие в мире Слова (Логоса). Собственное и Единственное Слово сходит во Вселенную и распространяет здесь свои силы. Логос в данном контексте есть Бог откровения – Христос. Творение мира завершается созданием человека. Космос устрояется Богом ради человека. Человек – средоточие Вселенной, полнота природы, микрокосм. Космичность человека получает смысл в том, что он создан по образу Божию и через это становится проводником абсолютных действий во всякую тварь. Он создается от земли, и через него первоэлементы получают участие в "сущностном действе". Сущность человеческого бытия – Образ Божий, очерчивающий грань между природой и человеком и предполагающий отображение Божественных совершенств. Это динамичный фактор, допускающий умаление и приращение. Человек предстает в триединстве души (определяющая субстанция) – сердца (чувственная природа) – разума (интеллектуальная деятельность). Основная антропологическая идея "Т. П." – это представление о человеке как о существе динамичном, становящемся. Натурфилософия "Т. П." связана с философско-богословской полемикой с представителями авраамистических религий (ислама и иудаизма). Она проводится по нескольким направлениям: онтологические проблемы сотворения мира, взаимоотношения Бытия (Бога) и Сущего (Творца-Логоса), раскрытие материи во времени, затем появление человека и его отношение к эмпирическому миру и к высшей субстанции. Спорен вопрос о происхождении памятника. Часть ученых (А. В. Михайлов, В. М. Истрин, И. Н. Жданов) считала "Т. П." сборником, составленным древнерус. книжниками. По мнению И. И. Срезневского, Н. С. Тихонравова, И. Я. Порфирьева, это перевод неизвестного оригинала. Текстуальная близость "Т. П." к первоначальной летописи была замечена давно, но ей давались различные объяснения: видели в ней источник летописи и наоборот. Однако существует т. зр., согласно к-рой близость ее к летописи объясняется их обращением к одному источнику. В настоящее время известно ок. 15 списков "Т. П.", наиболее древн. XIV в. Соч.: Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. / Труд учеников Н. С. Тихонравова. М., 1892–1896. Вып. 1–2; Палея толковая / Древнерус. текст, перевод, комент., исследование. М., 2002.

Лит.: Успенский В. М. Толковая Палея. Казань, 1876; Тихонравов Н. С. Соч. М., 1898. Т. 1. Древняя русская литература. С. 156–170; Мильков В. В. Религиозно-философское значение Палеи Толковой // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. М., 2000. С. 108–204.

А. П. Щеглов

ТОЛСТОВСТВО – религиозно-нравственное учение о непротивлении злу, составляющее основу мировоззрения позднего Толстого; практические опыты, вдохновленные данным учением и направленные на его воплощение. Исходной основой мировоззрения Толстого является вопрос о смысле жизни, к-рый, по его мнению, становится для человека проблемой, требующей безотлагательного решения тогда, когда его жизнь терпит крах, оказывается бессмысленной. Сама постановка вопроса, по Толстому, означает констатацию того, что начало и последнее основание жизни заключены не в ней самой. Ответом на вопрос о том, какое бессмертное, бесконечное значение имеет смертная, конечная жизнь человека, может быть только вывод о непостижимом для разума абсолютном начале жизни. Такое начало жизни именуется Богом. Больше о понятии Бога ничего определенного сказать нельзя; это – предел разума, устанавливаемый самим разумом. Стремление к Богу как изначальной полноте истины есть, по Толстому, свобода; последняя вообще состоит в движении от меньшей истины к большей. Истина о Боге относится к таким истинам совр. человека, к-рые являются испытанием его свободы. Признание Бога как источника жизни и разума предопределяет отношение человека к нему; суть отношения человека к Богу умещается в формулу "не как я хочу, а как Он хочет". Это есть формула любви и одновременно формула добра. Любить Бога – таков высший закон жизни и нравственный императив человека, вытекающий из его объективного положения в мире. Бог, свобода и добро – суть "смысложизненные" понятия, каждое из них представляет конкретизацию, иную формулировку вопроса о смысле жизни. По мнению Толстого, наиболее точное и совр. понимание смысла жизни как идеала движения к бесконечному дает Иисус Христос, все учение к-рого есть метафизика и этика любви. В прямой полемике с законом Моисея Христос

формулирует 5 конкретных заповедей (Мф. 5, 21^48): не гневайся; не оставляй жену; не присягай; не противься злому; не считай врагами людей других народов. Эти заповеди являются отрицательными, указывают на то, что люди могут уже не делать; центральной среди них Толстой считал четвертую ("не противься злому"), к-рая налагает абсолютный запрет на насилие. Толстой дает 3 постепенно углубляющихся определения насилия; а) физическое пресечение, убийство или угроза убийства; б) внешнее воздействие; в) узурпация свободной воли. В его понимании насилие тождественно злу и прямо противоположно любви; заповедь непротивления является негативной формулой закона любви. Непротивление переводит человеческую активность в план внутреннего нравственного самосовершенствования, в отличие от насилия, направленного на внешнее ограничение зла. Формула непротивления есть попытка преодоления общественных конфликтов, к-рые приняли форму нравственного противостояния, когда то, что одни считают злом, другие считают добром, и наоборот. Идея т. наз. справедливого насилия исходит из предпосылки, что зло должно быть наказано, более добрые должны обуздать более злых. Проблема состоит в определении того, кто может выступить от имени добра. При отсутствии согласия именно в вопросе о том, где добро и где зло, любая из конфликтующих сторон может с одинаковым основанием выступать от имени добра. В такой ситуации есть только одно решение, к-рое ведет к согласию, – никто не должен противиться насилием тому, что он считает злом, т. е. узурпировать право говорить от имени добра. Если исходить из общечеловеческой морали христианства, согласно к-рой все люди есть сыны человеческие и равны в своем нравственном достоинстве, то обосновать насилие человека над человеком невозможно. Одной из худших форм насилия Толстой считал смертную казнь: это – насилие, совершаемое с холодной систематичностью и с претензией на законность, оправданность. По этим же основаниям, с т. зр. Толстого, вообще официально санкционированные и систематически организованные формы насилия хуже неофициальных и спонтанных. Однако при очевидной невозможности оправдания насилия люди в массе своей не исполняют закона непротивления, даже не верят ему. Толстой называет две осн. причины этого. Первая состоит в многотысячелетней традиции опоры на закон насилия. Вопреки распространенным суждениям критиков (напр., И. А. Ильина) Толстой не стоит на позиции абстрактно-моралистического отрицания насилия. Он допускает оправданность государственного насилия в прошлом и даже настоящем и видит в исторической обоснованности насилия объяснение его исторической инерции. Вторая причина заключается в целенаправленном искажении христианского учения со стороны христианских церквей. Это искажение выразилось в том, что: а) каждая из церквей объявила себя единственной хранительницей истины христианства; б) само учение было сведено к Символу веры, призванному подменить Нагорную проповедь; в) была поставлена под сомнение четвертая заповедь, санкционированы войны и жестокость. Учение Христа из сферы нравственных обязанностей и поступков переместилось в область внутренних надежд и мечтаний. В результате насилие получило дополнение и продолжение в обмане. В христианском мире сложилась противоестественная ситуация, когда люди исповедуют то, что они на деле отрицают. Толстовская философия непротивления есть разновидность философии истории. Непротивление Толстой рассматривал как приложение учения Христа к общественной жизни, социальную программу, а осн. задачу, решаемую с помощью непротивления, видел в качественном преобразовании отношений в об-ве – достижении мира между людьми через изменение духовных основ жизни. Непротивление злу в его понимании – это единственно эффективная форма борьбы со злом. Насилие, в особенности государственное, в значительной мере держится на поддержке со стороны тех, против кого оно применяется. Поэтому простое неучастие в насилии, достигаемое через непротивление, уже есть его ослабление. Кроме того, Толстой говорит не вообще о непротивлении злу, а лишь о непротивлении злу насилием, физической силой. Это не исключает противление злу другими – ненасильственными – методами. Хотя Толстой не разрабатывал тактику коллективного ненасильственного сопротивления, но его учение допускает и даже предполагает ее. Сфера действия такой тактики – духовное влияние, ее типичные формы – убеждение, спор, протест и т. д. Таково осн. содержание Т. - жизнеучения Толстого. В ходе его выработки он испытал разнообразные идейные влияния (брахманизм, буддизм, даосизм, конфуцианство, иудаизм, ислам), воздействие учений философов-моралистов (Сократ, поздние стоики, Кант, Шопенгауэр). Однако сама идея интерпретировать христианство как учение о непротивлении злу возникла у него самостоятельно (зародившись, в частности, в беседах с крестьянами, в т. ч. с сектантом В. К. Сютаевым). Уже после публикации своих религиозно-философских соч. он узнал об американском абсолюционисте У. Гаррисоне (1805–1879), основавшем журн. "Non-resistent", и о его соотечественнике А. Баллу (1803–1890), авторе

катехизиса непротивления, а также о др. сторонниках непротивления; он много сделал для распространения их идей и соч. Войдя в контакт со своими единомышленниками в России и во всем мире (в т. ч. с М. Ганди). Толстой способствовал тому, чтобы люди, исповедующие ненасилие, нашли друг друга. Первым опытом, задавшим тон всем последующим, явилась жизнь самого Толстого после 1878 г. (в числе характерных ее черт – опрощение, отрицательное отношение к собственности, вегетарианство, земледельческий труд, приоритет духовной общности перед внешними, в т. ч. семейными, обязанностями и т. п.). На основе Т. как религиозно-нравственной программы жизни и вокруг Толстого стали практиковаться ненасильственные опыты, охватывающие культивирование вегетарианства (особенно благодаря существовавшему с 1909 г. "Московскому вегетарианскому обществу"), неучастие в государственных формах насилия, воинской службе, полицейско-судебной системе и т. д. (выделялся созданный в 1918 г. под руководством В. Г. Черткова, ближайшего друга и соратника Толстого, Объединенный совет религиозных общин и групп, добившийся декрета Совнаркома РСФСР от 4 янв. 1919 г. "Об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям"), разнообразную издательско-просветительскую деятельность. Наиболее полным воплощением Т. считались сельские общины, организовывавшиеся в соответствии с толстовским идеалом братской жизни на земле. Т. как практика получило широкое развитие после Октябрьской революции 1917 г., но на рубеже 20-30-х гт. оно стало интерпретироваться как форма примиренчества со злом и насильственно подавляться советской властью. Искаженное понимание Т. и до наст. вр. сохраняется в общественном сознании.

Лит.: Толстой 77. Н. Исповедь; В чем моя вера; Исследование догматического богословия // Поли. собр. соч. М., 1957. Т. 23; Царство Божие внутри вас // Там же. М., 1957. Т. 28; Закон насилия и закон любви // Там же. М., 1958. Т. 37; Воспоминания крестьян-толстовцев. 1910-1930-е гт. М., 1989; Ильин И. А. О противлении злу силой // Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993; Гусейнов А. А. Л. Н. Толстой: непротивление злу // Великие моралисты. М., 1995; Онже. Религиозно-нравственное учение Л. Н. Толстого // История русской философии. М., 2001; 2007.

А. А. Гусейнов

ТОЛСТОЙ Лев Николаевич (28.08(9.09). 1828, Ясная Поляна Тульской губ. – 7(20). 11.1910, ст. Астапово Рязано-Уральской ж. д., ныне ст. Лев Толстой Липецкой обл.) – писатель, создатель религиозно-философского учения, в центре к-рого поиски смысла жизни, разработка новой "истинной религии" всеобщей любви, добра, ненасилия.

Учился на вост. отд. по разряду арабо-турецкой словесности (1844–1845), затем юридическом ф-те (1845–1847) Казанского ун-та. Не закончив курса, поставил перед собой обширную программу самообразования, реализацией к-рой занимался в течение всей жизни. В 1851–1855 гг. служба в артиллерии на Кавказе, участие в обороне Севастополя, затем выход в отставку. С кон. 50-х гг. Т. целиком посвящает себя литературному творчеству. Духовное развитие Т. отличалось сложностью, сопровождалось постоянными сомнениями, рано выработавшимся скептицизмом. К 40-60-м гг. относится становление его мировоззрения. В дневниках, заметках "О цели философии" (1847) им поставлены вопросы, к-рые станут главными в его творчестве: сущность и смысл жизни, ее обусловленность природой и общественной средой, единство божественного и человеческого в любом из индивидов, идеал и средства его достижения, сущность искусства и др. В "Эпилоге" к роману "Война и мир" Т. сформулировал философско-историческую концепцию, основанную на критическом переосмыслении т. зр., признающих решающее значение в истории действий выдающихся личностей, факторов сознания, культуры, просвещения и т. д. История – это жизнь народов и человечества в целом, столкновение свободы и необходимости, сложное переплетение людских интересов ("дифференциалов истории"). В стихийных "роевых" действиях народных масс, по Т., реализуется провиденциальный ход исторических событий (напр., война 1812 г.). В кон. 70-х – 80-е гг. Т. создал ряд религиозно-философских соч.: "Исповедь", "В чем моя вера?", "Царство Божие внутри вас", "О жизни", "Так что же нам делать?" и др. Это время духовного переворота, к-рый произошел в результате переосмысления зап. и вост. философии, а также христианства и др. мировых религий. При этом влияние идей Ж. Ж. Руссо на Т. было едва ли не самым главным (по его собственному признанию, еще в 15 лет он носил на шее медальон с портретом Руссо вместо нательного креста). Учение И. Канта о морали как особом духовном мире руководствующегося долгом человека, стало

одним из источников этики любви Т. Под влиянием идей А. Шопенгауэра он пришел к пониманию природы как наполненного духом и волением Бога целостного образования, существующего в безграничном пространстве. В конфуцианстве Т. привлекли идеи о важной роли морали в об-ве, о человеке как частице рода, общественного целого. Идея Лао-Цзы о недеянии как способе предвидения будущего и избегании зла, буддийское представление о нирване – эти и др. достижения вост. мудрости также оказали воздействие на Т. Мир стал представляться Т. как гармоническая цельность, единое, или Бог. Он подверг критике всевозможные разновидности гедонизма и утилитаризма в этике, призывал осуществить переход от морали эгоизма к морали добра или блага для всех. Особый акцент Т. делает на евангельские заповеди, обращенные ко всем людям, – "братьям между собой и детям перед бесконечностью, или Богом". Последний период жизни и творчества Т. можно определить как "проповеднический" (с кон. 80-х гг.). В эти годы формируется толстовство как религиозно-общественное движение. В публицистических статьях Т. остро критикует государство и церковь как органы насилия над людьми, подавляющие личностные и творческие начала. В философско-энциклопедических работах "Круг чтения", "Путь жизни" он приходит к представлению о едином мире, в к-ром выражаются идеи добра, истины и красоты, а природное, разумное и нравственное образуют прочную гармонию. Для Т. было характерно неортодоксальное, рациональное и внеконфессиональное понимание Бога. Бог для него есть любовь к жизни, гармоническое единство материи и духа, универсальная и вечная целостность ("Критика догматического богословия", "Соединение и перевод четырех евангелий"). Т. отрицает троичность Бога, как противоречие здравому смыслу. Учение о Троице воспринимается им как вариант языческого многобожия в христианстве. Образ Христа для Т. есть образ не бессмертного Богочеловека, а смертного человека с божественными свойствами. Христос – это герой человечества, взявший на себя вину за его грехи, показавший тот истинный путь, по к-рому оно должно пойти: от хаотичного состояния к гармоническому разумному устроению, при к-ром высшим мерилом человечности будет нравственность. Стержнем учения Т. является, по определению Зеньковского, "панморализм", т. е. подчинение всего морали. Через космическую любовь, соединяющую единичное и общее, случайное и необходимое, религиозная связь человека с Богом становится его нравственным отношением к бесконечному миру, человеческому роду, др. человеку. Религия и нравственность, т. обр., означают одно и то же. Своеобразной квинтэссенцией мировоззрения Т. является учение о ненасилии. Его предпосылки – в мировоззренческих основах таких религий, как даосизм, буддизм, индуизм и др. Христианская мораль для Т. есть осознанное человеком средство приближения к идеалу единого, или блага. Ненасилие и служит непременным условием любви, дающей благо жизни. Отсюда моральный аспект ненасилия означает реализацию человеком идеи самосовершенствования об-ва, к-рое происходит благодаря любви. В религиозном смысле ненасилие есть освобождение людей от ложных вер и идеалов, непризнание ими святости церковной иерархии. В целом учение о ненасилии можно квалифицировать как гуманистическую религиозную утопию, обращенную в будущее. В измененном виде (ахимса) оно было использовано лидерами индийской национально-освободительной борьбы (М. Ганди, Д. Неру и др.). Учение Т. не утратило своей актуальности и в наши дни. В отношении к государству у Т. прослеживаются анархистские настроения, т. к. этот ин-т рассматривается как орган подавления личности, возникший по необходимости, но ставший в дальнейшим орудием обмана и насилия. Отказ от участия в государственном насилии – военном, судебном, идеологическом, экономическом и др. – является, по Т., мощным средством улучшения об-ва. В своих эстетических трактатах ("Что такое искусство", "Об искусстве" и др.) Т. отстаивал активную социальную роль искусства, критиковал "непонятный народу" формализм. Главным критерием художественности он считал "заразительность" искусства, т. е. его нравственно-эмоциональное содержание и степень воздействия на людей. Т. оказал значительное влияние на рус. философию кон. XIX–XX вв. Ее осн. представители так или иначе высказали свое отношение к учению Т., что породило широкий спектр оценок – от горячего одобрения его идей (Страхов) до столь же горячего неприятия их (Флоровский и др.). Последний считал Т. сторонником "моралистической робинзонады" в духе Просвещения XVIII в. и "последовательным нигилистом". Михайловский положил начало традиции, согласно к-рой Т. оценивался как "из ряда вон выходящий беллетрист и как плохой мыслитель". Несмотря на известную идейную близость Т. к народничеству (Зеньковский писал даже о "религиозном народничестве" Т.), учение писателя не получило широкого распространения в этой среде. Критическое отношение к нему стали разделять также рус. марксисты, начиная с Плеханова ("гениальный художник и крайне слабый мыслитель"). Ленин критиковал религиозную философию Т., высоко

оценивая толстовскую критику государства, частной собственности на землю, судопроизводство и т. п. и посвятил писателю цикл из пяти статей. Федоров, искавший у Т. поддержки своему учению о всеобщем воскрешении и отчасти получивший ее, был вместе с тем шокирован резкими выпадами Т. против науки. Нетрадиционная религия Т. оказалась созвучной религиозным поискам представителей "нового религиозного сознания", в т. ч. Розанову и Мережковскому. Однако участники сб. "Вехи" выступили против толстовского "опрощения", основанного на идеализации крестьянской культуры. Апогеем критики Т. явилась работа И. А. Ильина "О сопротивлении злу силою", в к-рой борьба с "моралью бегства" Т. была объявлена центральной задачей рус. философии XX в. Коренным недостатком этики Т. Ильин считал перенесение борьбы со злом во внутренний мир человека и уклонение от борьбы со злом внешним, что оборачивается по его мнению, "религиозным безволием" и "духовным безразличием". Мн. мыслители рус. зарубежья, характеризуя идейную атмосферу "серебряного века", отдавали должное духовному вкладу Т., считали его мыслителем характерного рус. склада (Бердяев), соединяющего "религиозную страстность" с недооценкой "бесстрастного теоретического понимания мира" (Франк). В советский период глубокие исследования философии Т. принадлежали перу Асмуса.

С о ч.: Толстой 77. Н. Поли. собр. соч.: В 90 т. М., 1928–1958; Путь жизни. М., 1993.

Л и т.: Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995; Розанов В. В. Л. Н. Толстой и русская церковь // Розанов В. В. Соч. Т. 1. Религия и культура. М., 1990. С. 355–368; Ленин В. И. О Л. Н. Толстом. М., 1969; Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 5–132; Плеханов Г. В. Статьи о Толстом. М., 1924; Асмус В. Ф. Мировоззрение Толстого // Избр. филос. труды. М., 1969. Т. 1. С. 40–101; Козлов Н. С. Лев Толстой как мыслитель и гуманист. М., 1985; Полтавцев А. С. Философское мировоззрение Л. Н. Толстого. Харьков, 1974; Рачин Е. И. Философские искания Льва Толстого. М., 1993; Он же. Лев Толстой и русская идея. М., 2001; Лев Толстой: pro et contra. Спб., 2000; Мардов И. Б. Лев Толстой: Драма и величие любви. М., 2005. История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 271–282; Berlin I. The hedgehog and the Fox. An essay on Tolstoy's view of history. L., 1967; Greenwood E. B. Tolstoy: the comprehensive vision. L., 1975; Fausset H. A. Tolstoy. The inner drama. N. Y., 1968; Weisbein N. Tolstoi. P., 1968.

М. А. Маслин, Е. И. Рачин

№ 1319

ТРАДИЦИЯ – понятие, отражающее сущность социокультурного наследования, исторической устойчивости и преемственности. Т. понимается, во-1-х, как порядок (стереотип) наследования, обеспечивающий посредством определенных правил, норм, образцов точное воспроизведение наследуемого содержания, во-2-х, как сам процесс организованного т. обр. наследования и, в-3-х, как система моделей наследования, включая мировоззрение, ин-ты и организации, ее обеспечивающие (Т. как "традиционное общество", культурно-национальная Т. и т. д.) Специфически рус. интеллектуальное осмысление проблемы Т. восходит к средневековым понятиям, описывающим формы преемственности, таким, как "покон", "старина", "пошлина" (то, что "пошло" испокон). В старом языковом сознании Т. отождествлялась с "устным преданием" и тесно связывалась с понятием "церковное предание". Церковный раскол XVII в. был во многом обусловлен спором о правильной форме религиозной Т. - о ее вселенском и национальном масштабах, об очертаниях "отеческого" и общецерковного предания. Мн. рус. мыслители (Тареев, Розанов, Н. С. Трубецкой, Федотов, Флоров-ский) видели в церковном расколе и в последовавших за ним петровских преобразованиях объяснение кризиса рус. культурно-исторических и государственных Т. Осмысление проблематики социального наследования и традиционности культуры в рус. философии происходило под перекрестным воздействием консервативно-традиционалистского направления зап. мысли (католическая контрреформация, традиционализм XIX в., романтический консерватизм, неоконсерватизм) и ее прогрессистско-модернистского направления. В России Т. трактовалась и как "органицистская" категория, выражающая национальный дух страны (славянофилы, почвенники, рус. консерваторы), и как форма приспособления общечеловеческого духа к местным и национальным условиям (просветители, позитивисты, идеологи либерализма), и как сохранение демократического и патриотического наследия, а также как историческая инерция (марксисты).

Проблема Т. резко актуализировалась в нач. XX в. в связи с революционными событиями в России. Своеобразным итогом размышлений рус. интеллигенции о судьбах культурного наследия стали сб. "Вехи" и "Переписка из двух углов" Вяч. Иванова и Гершензона. Большинство мыслителей рус. зарубежья видели свою миссию в сохранении наследия "традиционной России". Для евразийства была характерна критика "неорганической" Т. У Н. С. Трубецкого органическая Т. понималась как воплощение гармонии и сбалансированности национально-культурных начал исторической общности. При этом евразийцы оптимистично смотрели на возможность синтеза в России новых форм национально-культурной Т. В отличие от них, сторонники либерального консерватизма (П. Б. Струве, Франк) ориентировались на дореволюционное состояние России и компромиссный социальный идеал, в к-ром сочетались бы и гармонизировали друг друга Т. и новация, совершалась бы постоянная "уступка" друг другу со стороны либеральных и охранительных сил. Особую позицию занимал И. А. Ильин, допускавший исторический компромисс, для того чтобы в дальнейшем достигнуть прочной цивилизационной стабильности. Неоконсервативный идеал Ильина духовная Т. "сердечного созерцания", исторически заданная рус. народу, но тем не менее имеющая универсальное духовное значение. В работах мн. советских мыслителей Т. рассматривалась не как самостоятельный источник социального становления, но, скорее, как сумма сложившихся культурных форм, своего рода "осадок" и кристаллизация культурного наследия. Если в 20-30-е гг. Т. трактовалась как реакционная стихия сопротивления преобразованиям, то впоследствии проявилась устойчивая тенденция к "позитивизации" представлений о Т. и преемстве, культурном прошлом. Т. понимается как само социальное наследование (включающее в себя инновации и неотделимое от них), а также как механизм становления культуры как системы. В 60-70-е гг. сложилось несколько подходов к проблеме Т., к-рая интерпретировалась как наследуемые нормы и принципы (нормативисты), как закон стабилизации общественных отношений (В. Д. Плахов). как код культурной системы (структуралисты, Д. Б. Зильберман) и как воспитательная система, фиксирующая определенное состояние общественного сознания (И. В. Суханов). Э. С. Маркарян и его сторонники рассматривали Т. как гомеостатическую систему, обеспечивающую равновесие об-ва и природной среды. Маркарян выступил с идеей создания особой теории культурной Т., традициологии, к-рая мыслилась как информационная теория культуры. В постсоветский период в отечественной мысли происходит резкое смещение научных границ исследования. Повышенный интерес к постмодернизму с его концепцией кризиса традиционной науки соседствует с обращением к собственному духовному и интеллектуальному наследию прошлого. На место Т. как суммы нек-рых имманентных социальному процессу факторов приходит поиск Т. как ключевого фактора социальной жизни. Т. понимают как неуловимое, ноуменальное строение внутреннего культурного акта, необъ-ективированного "универсального предела" культуры (В. В. Малявин), как "трансляцию синергии" (диакон Андрей Кураев), как скрытый, трансцендентный, "пневматологический" аспект социальной жизни (совр. традиционалисты). Традиционалистская трактовка Т. связана одновременно с усвоением опыта близких ей европейских религиозно-философских направлений (Р. Генон, религиоведческая школа М. Элиаде) и с возрождением интереса к рус. религиозно-философской мысли. С теологической т. зр. Т. (Св. Предание) представляет собой фундаментальный "источник откровения" о Боге и мире; в рус. религиозной философии при констатации разрыва совр. культуры с Т. утверждается теснейшая связь и зависимость друг от друга светской и религиозной Т. (Тареев, Флоренский, Карсавин, Флоровский, Зеньковский, Арсеньев). Тема Св. Предания обсуждалась в трудах мн. представителей рус. религиозной мысли XVIII и XIX вв. (Стефан Яворский, школа митрополита Платона (Левшина), митрополит Филарет (Дроздов), духовно-академическая философия). В нач. XX в. эта тема получила широкое освещение в работах И. Филевского, П. П. Пономарева, Н. П. Аксакова, Тареева. Флоренский усматривал в церковном каноническом типе организации смысла общечеловеческий идеал социального наследования. Карсавин видел в Т. как исторических феноменах их внутреннюю связь в абсолютном идеале истории, при этом Св. Предание выступает у него как единственно возможная подлинная Т., а также как специфическое отношение всякой индивидуальности к Богу. По определению Булгакова, Т. (предание) есть феноменальная манифестация ноуменального единства Церкви, где личное согласуется со всей совокупностью верующих и со всеми моментами временного ряда, в к-ром это личное стоит. Широта и гибкость предания в его конкретных формах парадоксально сочетается с неисчерпаемостью внутреннего его измерения, "полнотой" (плеромой). Согласно В. Н. Лосскому, в каждую историческую эпоху эта "полнота" открывается отчасти и по-разному, в различных "ракурсах". Лосский описывает свой идеал культурного наследования как "динамический консерватизм", т. е.

установку на непрерывное обновление горизонтальных проекций Т., что не означает изменения (обогащения, развития и т. п.) ее самой.

Л и т.: Аксаков И. П. Предание Церкви и предания школы // Богословский вестник. 1908. Т. 1; Аникин В. 77. Теория фольклорной традиции и ее значение для исторического исследования былин. М., 1980; Арсеньев Н. С. Из русской культурной и творческой традиции. Франкфурт, 1959;Ленин В. И. От какого наследства мы отказываемся // Полн. собр. соч. Т. 2; Маркарян Э. С. Узловые проблемы культурной традиции // Советская этнография. 1981. № 2; Плохое В. Д. Традиции и общество. М., 1982; Пономарев П. П. Священное Предание как источник христианского ведения. Казань, 1908; Суханов И. В. Обычаи, традиции и преемственность поколений. М., 1976; Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М., 1999; Филевский Иоанн. Учение Православной Церкви о Священном Предании. Харьков, 1902; Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. М., 1986.

В. В. Аверьянов

ТРАНСРАЦИОНАЛЬНОСТЬ (от лат. trans – за, по ту сторону; ratio – разум, рассудок) – термин Франка, выражающий объективную непостижимость всех проявлений бытия как нераздельного единства рациональности и иррациональности, уходящего корнями в божественное всеединство. Знать Т., к-рая непосредственна, конкретна и доступна переживанию, можно только благодаря "умудренному неведению" (аналог "ученого незнания" Николая Кузанского), на основе к-рого Франк конструирует правила "антиномистического познания" (см. Антиношам). Уже в работе "Предмет знания" (1915) Франк понимает всеединство как "металогическое единство". В более позднем философском произв. "Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии" (1939) три слоя бытия – предметное бытие, человеческое бытие и их первооснова (всеединство) – отождествляются Франком с трансрациональным, к-рое доступно только металогическому, или сверхрациональному, трансрациональному знанию."…Верховенство подлинного знания принадлежит лишь тому углубленному взору, который проникает в трансрациональность, т. е. непостижимость или необъяснимость бытия". Трансрациональное трансдефинитно (выше всяких определений) и трансфинитно, т. е. обладает "избыточной полнотой". В предметном бытии Т. связана с неустранимой трансцендентностью мира, с безграничным океаном непознанного, с "потенциальностью" бытия, а также с такими, напр., феноменами, как конкретная индивидуальность, к-рую невозможно уловить в понятиях. На уровне человеческого бытия Т. обнаруживается как единство непосредственного бытия ("я есмь") и уникального конкретного всеединства – "самости". Свою субъективность, или "кажущееся бытие", человек, согласно Франку, может преодолеть только в трансцендировании – в устремленности "вовне" (в отношение "я – ты") и "вовнутрь". Отношение "я – ты" понимается как трансрациональное единство тайны страха и вражды с тайной любви. Взятое со стороны единства и порядка, это отношение образует трансрациональное бытие "мы". Самое полное и глубокое обнаружение отношения связано с любовью. Трансцендирование "вовнутрь" характеризуется трансрациональным взаимопроникновением "души" и всеединства как "духа", совершающимся в "самости" человека, в результате чего образуется личность. На уровне первоосновы Франк обнаруживает трансрациональный "знак" всеединства в реальности – красоту. Приближаясь ко всеединству, человек узнает его как трансрациональный первоисточник жизни, как "Божество", к-рое полагает реальность вне себя и вместе с тем имеет ее в себе и через себя. Безличное непостижимое "Божество" впервые обретает имя "Бог" в конкретном единстве с конкретным человеком, становясь близким и осязаемым, но тем не менее сущно-стно непостижимым. Происхождение зла (небытия), согласно Франку, тоже трансрационально: это некое перерождение, надтреснутость мира, связанные с выпадением его из гармонического всеединства. У ряда философов, близких к метафизике всеединства, встречаются идеи, перекликающиеся с понятием Т. Так, согласно Козлову, в многообразном чувственном опыте дается "прикровенная истина" единства всех вещей, коренящегося в Боге. В. С. Соловьев считал, что "сквозь" мир усматривается абсолютное и бесконечное "Всеединство". Флоренский прозревал за видимым многообразием бытия вечное "мистическое единство", тварную Софию. У Булгакова было живое ощущение творческой неистощимости и безграничности мира, благодаря "океану" софийного бытия. Карсавин описывал "Всеединство" следующим образом: это "Существо, совершеннее коего нет ничего и помыслить нельзя, все в себе заключает" – и "иное", и Абсолют.

Л и т.: Мистическое богословие. Киев, 1991; Франк С. 77. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Соч. М… 1990; Сборник памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954.

В. 77. Курабцев

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ МОНИЗМ- одно из осн. понятий духовно-академической философии, разработанное в целях обоснования православно-христианского учения о мире и его структуре. Сформулировано Кудрявцевым-Платоновым под влиянием учения о Бесконечном бытии Голубинского и "философского синтетизма" В. Н. Карпова, утверждавшего, что мир должен быть различим в 3-х ярусах – чувственном, метафизическом и Абсолютном бытии. Понятие Т. м. использовалось также в теоретических построениях А-я И. Введенского. Отражает присущее духовно-академической философии в целом, а особенно ее логико-рационалистическому направлению стремление осуществить философскую интерпретацию осн. идей религиозного сознания, гл. обр. идеи бытия Бога и его отношения к миру. Система Т. м. как учение о 3 типах бытия – материальном, духовном и Абсолютном – представляет собой ядро духовно-академической онтологии и призвана преодолеть односторонность материализма и идеализма. Высочайшее Существо, Абсолютное бытие как объединяющее начало, примиряющее дух и материю и обеспечивающее единство мира, возвышается над миром. Т. м. представляет собой попытку его сторонников включить Абсолютное (у Гогоцкого, Кудрявцева-Платонова, Введенского), Безусловное (у Новицкого), Бесконечное (у Голубинского) бытие, т. е. философский аналог теистической идеи Бога, в систему онтологических интерпретаций, представив его онтологической основой мира. Методологической базой системы Т. м. является философская критика принципа субстанциального монизма, лежащего в основе материализма и идеализма, к-рые не в состоянии удовлетворить присущее человеческому разуму стремление к единству, обеспечить потребность разума в гармонии и синтезе, поскольку, пытаясь преодолеть дуализм бытия, абсолютизируют одну сторону бытия в ущерб др. Утверждая реальное существование как материального бытия (в силу сотворения его Богом), так и духовного бытия, духовно-академические авторы считают, что дуализм духа и материи следует примирить, утвердив в качестве высочайшей надмировой творческой причины всех явлений мира Абсолютное бытие, осуществляющее синтезирующую функцию по отношению к его производным – духу и материи. Онтологизация Бесконечного, или Абсолютного, являлась необходимым условием философского обоснования религиозного сознания: Бог как трансцендентная сущность, в силу своей трансцендентности и закрытости для познания, не мог выступать предметом религиозного отражения, поэтому в духовно-академических философских интерпретациях активно использовались философские понятийные аналогии Божественной сущности. Абсолютное (Бесконечное) бытие возвышается над миром и является залогом его существования: мир духовный и мир физический, идеальное и материальное есть следствия Абсолютного бытия. При этом духовный, "умный" мир гораздо ближе к Абсолютному, чем материальный. Духовная реальность есть не только "собственнейшее, истиннейшее и ближайшее" выражение свойств Бесконечного, причина целесообразности, мудрости и осмысленности всех природных процессов, но и нечто самостоятельное, "само в себе сознающее и усвояющее себе". Если духовный мир происходит непосредственно от Бесконечного, то мир материальный опосредован в своем отношении к Бесконечному духовной реальностью. В основе учения Т. м. Кудрявцева-Платонова лежит развиваемая им в духе христианского платонизма теория идей. Логическое обоснование понятия Абсолютного как первоосновы и цели всего существующего осуществляется через представление об идеальном мире как сосуществовании различных идей (каждая из которых в силу своей относительности не может обладать абсолютной истиной бытия, поэтому иерархию идей венчает Абсолютная идея, обладающая абсолютной истиной бытия), а также через понятие совершенства: в идее совершенства находится общий признак, объединяющий три коренные идеи – истину, добро и красоту – в человеческом сознании, все эти идеи воспринимаются человеком как то, к чему следует стремиться, т. е. как нечто совершенное. Но само совершенство запредельно эмпирической реальности, следовательно, носит абсолютный характер. Поэтому воплощением идеи совершенства является идея Абсолютного, причем не мнимого, абстрактного идеала, а абсолютно совершенного бытия, абсолютно совершенной действительности, или Абсолютного Существа. В соответствии с принципом Т. м… Абсолютное бытие находится вне мира, в то же время оно активно воздействует на мир, определяя его существование и развитие. Введенский, солидаризируясь с Кудрявцевым-Платоновым, утверждал, что Абсолютное Существо как совокупность всех совершенств, "Виновник Бытия Мира" –

трансцендентно миру, но имманентно присутствует в мире через промысел. 3 типам бытия соответствуют 3 вида познания. В плане Т. м. сам мир, чувственный и мыслимый, должен предстать в единстве материальной и идеальной своих сторон, в качестве единого целого, в этом случае будет найден закон гармонического бытия мира. Достоверное познание синтетически и трансцендентально организованного мира возможно только при условии целостности познавательного процесса: гносеологическим следствием принципа Т. м. явилось учение о цельном знании как сосредоточии всех познавательных способностей человека в едином процессе познания. Зеньковский считал термин "Т. м." применительно к характеристике духовно-академического учения о мире неудачным – вследствие закрепившегося за ним в кантовской философии смысла – и предлагал использовать понятие "супранатуральный монизм". Однако понятие Т. м. сохранило свое значение в рус. духовно-академической философии.

Л и т.: Введенский А. И. Закон причинности и реальность внешнего мира. Харьков, 1901; Голубинский Ф. А. Лекции по философии. М., 1884. Вып. 1–3; Карпов В. Н. Введение в философию. М., 1840; Кудрявцев-Платонов В. Д. Соч. Сергиев Посад, 1892–1994. Т. 1–3; Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991; Цвыки. В. Религиозно-философская система В. Д. Кудрявцева-Платонова. М., 1997.

И. В. Цвык

ТРЕТЬЯКОВ Иван Андреевич (ок. 1735, Тверь – 1779, Москва) – юрист и экономист, социально-политический мыслитель. Учился в Тверской духовной семинарии, окончив к-рую в 1761 г. поступил в Московский ун-т. Вместе с Десницким был переведен в Академический ун-т в Петербурге для подготовки к обучению за границей. Затем Т. учился в ун-те в Глазго (Англия), где изучал философию, юриспруденцию, экономические науки, а также математику и химию. В 1766 г. защитил диссертацию "О позыве на суд". Ему была присуждена ученая степень доктора права. С 1767 г. – проф. права Московского ун-та, читал курс римского права. В ун-те как проф., придерживающийся прогрессивных взглядов, подвергался преследованиям, подавал прошение о переводе в "статскую службу". Осн. сохранившиеся труды Т.: "Рассуждение о причинах изобилия и медлительного обогащения государств как у древних, так и у нынешних народов…"(1772), "Слово о происшествии и учреждении университетов в Европе на государственных иждивениях" (1768), "Слово о римском правлении и о разных оного переменах…" (1769). Философско-методологическими основами воззрений Т. являются просветительные идеи, мысль о преобладающей роли науки в прогрессивном развитии об-ва, концепция общественного договора, элементы трудовой теории стоимости. Труд как таковой ("трудолюбие") он считал источником всех богатств и благ в жизни. Однако на пути процветания и общественного прогресса стоит деление об-ва на богатых и бедных. Это деление производит в об-ве "враждебное несогласие", причинами к-рого являются наличие частной собственности и разделение труда. Основу последнего составляет производство "избытка вещей". Отсюда – главная идея Т.: труд и богатство в об-ве должны распределяться равномерно, предпосылкой чего должно стать повышение материального и культурного уровня жизни об-ва в результате развития науки и просвещения. Труды Т. полны глубоких догадок и выводов. Таковы его идеи о необходимости производительного труда; об осн. отличии человека от животного, выраженном в сознательном стремлении улучшать материальные условия своего существования; о разделении труда, приводящем к многочисленным и важным последствиям: "изобретению художеств", "государственному обогащению", появлению "работных людей" и "хозяев", возникновению в об-ве "враждебного несогласия между людьми низшего и высшего состояния". Такое несогласие человек бесконечно долгое время переносить не может. Т. в витиеватой, правда, форме довольно прозрачно намекал, к каким серьезным возмущениям подобное состояние может привести. В этой связи он сделал весьма знаменательное примечание: "Во многих обществах от несправедливости рассуждений и от враждебного несогласия между людьми высшего и низшего состояния происходят установления, препятствующие такому натуральному течению; однако оные действительными нигде не бывают, поелику они совсем противны самой натуре человеческой". Иными словами, государственная власть сама должна заботиться о том, чтобы не позволять развиваться событиям до крайностей, – лучше предусмотреть реформы "сверху", чем допустить разрушительную инициативу "снизу". Т. отвергал взгляды на республику Платона, Аристотеля, англ. писателя Д. Гаррингтона – идеолога "нового" дворянства, сторонника республиканской формы правления, Т. Мора (без прямого упоминания его имени). Он отмечал, что каждая из форм

правления имеет свои достоинства и недостатки, но доказывал вместе с 1 тем, что из всех таких форм оптимальной выступает монархическое правление: великие публичные дела и "важные предприятия" совершаются при нем и быстрее и счастливее, чем в республиках. Идеал такого правления — просвещенная монархия, возглавляемая премудрым человеколюбивым государем, в к-рой царствуют уставы, узаконения и правосудие, являющиеся источником все-; общего счастья народов.

Соч.: Слово о Римском правлении и о разных оного переме-1 Ш…М, 1769; Антология мировой политической мысливпяти томах. М., 1997. Т. 3; Избр. произв. рус. мыслителей 2-й пол. XVIII в. М., 1952. Т. 1; Русская философия 2-й пол. XVIII в.: Хрестоматия. Свердловск, 1990; Русская философия собственности XVIII–XX вв.: Хрестоматия. Спб., 1993.

Лит.: Коркунов Н. М. История философии права. 4-е изд. Спб., 1908; Бак И. С. Общественно-экономические воззрения И. А. Третьякова // Вопросы истории. 1954. № 9; История русской экономической мысли. М., 1955. Т. 1, ч. 1; Шкуринов П. С. Философия России XVIII века. М., 1992.

А. В. Пролубников

ТРОИЦКИЙ Матвей Михайлович (1(13)08.1835, с. Спас-Прогнание Боровского у. Калужской губ. — 22.03(3.04). 1899, Москва) — психолог и философ. Окончил Киевскую духовную академию, работал в учебных заведениях Киева и Варшавы. С 1875 г. — проф. Московского ун-та. Пытался соединить идеи эмпиризма с богословской традицией (ранее Т. был магистром богословия), но подвергся острой критике со стороны Юркевича и был вынужден защищать диссертацию в Петербурге. Будучи сторонником ассоцианизма (теории о ведущей роли ассоциаций в познании душевной жизни), рассматривал его как учение, превращающее психологию в индуктивную эмпирическую науку. При этом он подчеркивал значение экспериментального метода как универсального не только для психологии, но и для др. наук. Т. доказывал идею первенства психического (в плане познания) перед реальностью — при условности трактовок сущности того и другого; эти идеи впервые были выдвинуты им в работе "Немецкая психология в текущем столетии" (1867) и развиты в 2-томной кн. "Наука о духе" (1882). В учении о мышлении Т. выделял три направления: историческое, имеющее задачу воспроизведения индивидуального; логическое, к-рое имеет своим предметом общее; трансцендентное, исходящее из идей умозрительного порядка. В историю рус. философии и психологии Т. вошел как инициатор и создатель профессиональных сообществ и соответствующих изданий. Так, он выступил с ходатайством об учреждении Московского психологического общества (при Московском ун-те) в 1884 г. Отмечал, что психология справедливо признается общей основой всех философских дисциплин, а также истории литературы, сравнительного языкознания, правоведения, равно как и антропологии, физиологии и психиатрии. Т. открыл первое публичное заседание Психологического об-ва докладом "О задачах и методах современной психологии", в к-ром подчеркивал ненаучность постановки вопроса о сущности души. На заседании об-ва было принято решение о выпуске трудов по психологии и философии. Во исполнение этого решения с 1889 г. начал выходить журн. "Вопросы философии и психологии". Психологическое об-во сыграло ключевую роль в становлении сообщества философов и психологов, оно было одним из центров духовной жизни России. Придерживаясь традиции ассоцианизма, Т. и после спада интереса к позитивизму разрабатывал методологические принципы психологизма в логике, трактуя суждения и умозаключения как сознательный синтез представлений, придерживался подобных позиций в своих социологических и этических построениях.

С о ч.: Немецкая психология в текущем столетии. Историческое и критическое исследование с предварительным очерком успехов психологии со времен Бэкона и Локка. М., 1867; Наука о духе. Общие свойства и законы человеческого духа. Т. 1–2. М., 1882; Элементы логики. М., 1887.

Л и т.: Ананьев Б. Г. Очерки истории русской психологии XVIII и XIX веков. М., 1947; Ивановский В. Н. М. М. Троицкий // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 2(47).

И. Е. Задорожнюк

ТРОЦКИЙ (наст. фам. Бронштейн) Лев Давидович (26.10(7.11). 1879, д. Яновка

Елисаветградского у. Херсонской губ. – 21.08.1940, Мехико) – политический деятель, публицист. Род. в зажиточной еврейской семье колониста; учился в Одесском, затем Николаевском училищах; в Николаеве начал свою революционную деятельность в кружке народнического направления, контактировавшим с "южнорусским рабочим союзом"; по делу этого Союза арестован в 1898 г. Находясь в одесской тюрьме, Лев Бронштейн принял псевдоним "Троцкий" – по фамилии старшего надзирателя этой тюрьмы. Бежав в 1902 г. из ссылки за границу, Т. знакомится с Лениным, к-рый рекомендовал его для кооптирования в редакцию "Искры", но этому воспротивился Плеханов. После II съезда РСДРП Т. пошел по внефракционному пути "равноудаленнос-ти" от большевиков и меньшевиков, что предопределило его особую позицию в российской социал-демократии, получившую название "троцкизм" (этот термин пустил в обращение Милюков), представлявший собой синкретическую теоретическую концепцию и политическую линию, отличавшуюся уклонами то в сторону радикализма, заходящего "левее" большевистского (курс на перманентную мировую революцию и на непосредственно социалистическую революцию в России, минуя этап демократической революции), то в сторону социал-демократизма меньшевистского типа, хотя Т. всегда протестовал, когда его называли меньшевиком. Накануне Октябрьской революции Т. стал соратником Ленина. После Октября Т. занимал посты наркома по иностранным делам, по военным и морским делам, председателя Реввоенсовета республики, члена Политбюро ЦК и Исполкома Коминтерна. В 1927 г. был исключен из партии, в 1929 г. выслан из СССР, в 1932 г. лишен советского гражданства. Убит по политическим мотивам. Исходная идея Т. - идея примата жизни, практики и творчества над теорией и над идеями. Не отождествляя философию и науку, максимально сближал их: философию рассматривал как наиболее широкую область обобщения научных данных. Диалектику, считал он, нельзя навязывать фактам, ее нужно извлекать из фактов, из их природы, их развития. Утилитарно-прагматический подход Т. к марксистскому методу проявлялся в том, что он считал его средством политической ориентации, оружием политической борьбы. Свои представления о живой природе он подкреплял аргументами из учения Ч. Дарвина о происхождении видов и борьбе за существование, делая упор при этом на идею чередования эпох относительного равновесия и нарушения равновесия между живой природой и географической средой (закон равновесия он применял также в социальной сфере). Узловой проблемой философии истории (и социологии) у Т. стала проблема соотношения субъективного и объективного, в решении к-рой он находил теоретическое обоснование возможности активного вмешательства человека как в природу, так и в общественную жизнь. Человек не может и не должен ограничиваться лишь познанием материи: его задача – борьба с пространством и временем за подчинение материи. Выбор исторических путей обусловлен объективно, он зависит от людей только до нек-рой степени, но развитие совершается не помимо людей, а через людей. После смерти Ленина Т. ратовал за коллективные усилия, в частности за коллективное партийное руководство и за создание вместо "вождей-агитаторов" "вождей техники". Высоко ценил научные и философские заслуги И. П. Павлова, Менделеева, школу Белинского – Герцена – Чернышевского – Плеханова. Отрицательно относясь к нормативной этике, в частности И. Канта, Т. ратовал за новую, коммунистическую мораль с принципами самоотверженности, энтузиазма, трудовой совести и т. п. Отвергая либеральные нравственные теории индивидуализма, равно как аристократическую мораль сверхчеловека Ф. Ницше, обезличенную мораль "стадности" рус. мужика, растворенного в общине, Т. пропагандировал идеи новой гармонически развитой личности с принципами, не противоречащими общественности и солидарности. Философская концепция Т. - своего рода "инструментальный" марксизм, утилитарный методологизм как средство приспособления к действительности, инструмент овладения ситуацией.

С о ч.: Наши политические задачи (Тактические и организационные вопросы). Женева, 1904; Терроризм и коммунизм. Пг., 1920; Война и революция. Т. 1–2. Пг., 1922; Беглые заметки о Г, В. Плеханове // Под знаменем марксизма. 1922. № 5–6; Об особенностях исторического развития России // 1905 г, 2-е изд. М., 1922. С. 294–309; Вопросы быта. Эпоха "культурничества" и ее задачи. М., 1923; Задачи коммунистического воспитания. М., 1923; Партийная политика в искусстве// Правда. 1923. 16 сент.; Футуризм//Там же. 25 сент.; Искусство революции и социалистическое искусство // Там же. 29 сент.; Письмо "Обществу воинствующих материалистов" // Известия. 1924. № 136; Запад и Восток. Вопросы мировой политики и мировой революции. М., 1924; Вопросы культурной работы. М., 1924; Литература и революция. 2-е изд. М, 1924; О Ленине: Материалы для биографа. 2-е изд. М., 1924; Д. И, Менделеев и марксизм. М.; Л., 1925; Моя жизнь: Опыт автобиографии. Т. 1–2. Берлин, 1930 (М., 1991); Литература и искусство. М., 1991.

Лит.: Ленин В. И. О Троцком и троцкизме: Сб. статей. Л., 1925; Васецкий Н. А. Троцкий: опыт политической биографии. М., 1992; DeutscherJ. Trotsky. V. 1–3. L., 1954–1963 (рус. иди М., 2006); Marie J. J. Le trotskysme. P., 1977.

В. Ф Пустарнакм

ТРУБЕЦКОЙ Евгений Николаевич (23.09.(5.10). 1863, Москва – 23.01.1920, Новороссийск) – философ, правовед, публицист, общественный деятель. Инициатор и участник книгоизд-ва "Путь" (1910–1917), один из организаторов Психологического об-ва при Московском ун-те, Религиозно-философского об-ва памяти Вл. Соловьева. Становление философских взглядов Т. происходило в семейной среде в полемике с братом С. Н. Трубецким. Оба они в ранней юности пережили увлечение нигилистическими и материалистическими идеями. Впоследствии, под влиянием идей В. С. Соловьева и славянофилов, а также нем. классической философии, Т. перешел на позиции религиозной философии. Обучаясь на юридическом ф-те Московского ун-та (1881–1885), Т. одновременно увлекался изучением истории философии. После окончания ун-та работал в Ярославском юридическом лицее. В 1892 г. получил степень магистра, после защиты докторской был проф. Киевского, а с 1906 г. Московского ун-та. Обе его диссертации посвящены рассмотрению теократического идеала западноевропейского христианства – "Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Миросозерцание Блаж. Августина" (1892) и "Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Идея Царства Божия у Григория VII и публицистов его времени" (1897). 2-томный труд "Миросозерцание Вл. С. Соловьева" (1913) до сих пор является одним из самых обстоятельных исследований творчества Соловьева. Наряду с анализом идей своего друга и учителя Т. раскрывает в нем специфику и отличительные черты собственного мировоззрения. Среди осн. философских работ Т. – "Философия Ницше" (1904), "История философии права" (1907), "Социальная утопия Платона" (1908), "Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства" (1917), "Смысл жизни" (1918) и др. Особый интерес представляет цикл небольших соч. на тему о смысле жизни в древнерус. религиозной живописи: "Умозрение в красках" (1915), "Два мира в древнерусской иконописи" (1916) и "Россия в ее иконе" (1918). В этих работах Т. показал связь цветовой гаммы и содержания иконописных произв. Он первый в отечественной литературе дал целостное эстетическое, философское, историческое и богословское истолкование древнерус. иконы. Т. был также видным общественным и политическим деятелем. Он был членом Государственного совета (1907–1908), одним из основателей "Союза мирного обновления" и главным редактором печатного органа этого союза – "Московского еженедельника" (1906–1910), в к-ром публиковались Бердяев, Булгаков, И. А. Ильин, Эрн, Франк и др. Основу партийной программы Т. составляла идея эволюционного демократизма, согласно к-рому необходимо сменить царство произвола господством права путем реформ и культурной работы. Он критиковал и "черного зверя" (реакцию) за неуступчивость, и, не менее гневно, "красного зверя" (революцию) за всепоглощающее разрушение. Октябрьскую революцию Т. не принял. В годы Гражданской войны – один из идеологов белого движения. Умер при эвакуации Добровольческой армии. Достойны внимания мемуары Т., к-рые он начал писать в 1917 г. (Воспоминания. София, 1922; Из прошлого. Вена, 1925 (2-е изд.); Из путевых заметок беженца. Архив русской революции. Берлин, 1926. Т. 18). Он называл их "духовным завещанием России будущей" об "ушедшей навсегда поэзии прошлой России". Т. - один из представителей философии всеединства. В отличие от Соловьева, к-рый утверждал единосущность Бога и мира, Т. настаивал на т. зр. внеположности мира божественного и мира природного. Бог, считал он, обладает полной свободой воли, и отождествление его с творением невозможно. Свобода у Т. являлась

также основой деятельности индивида. Если у Соловьева отношения между Богом и человеком основаны на любви, то у Т. - на свободе выбора, к-рая есть источник не только добра, но и зла. Человек сам выбирает свой путь и несет ответственность за зло в мире. Поэтому София у Т. является не посредницей между Богом и миром, а идеальным замыслом о мире, к-рый человек может принять или отвергнуть (см. Софиология). Т. отрицал мысль Соловьева о том, что противоположение себе другого является для абсолютно сущего внутренней необходимостью, доказывая, что мир сотворен Богом не из первоматерии, а в свободном творческом акте из ничего. Он ограничил понимание человеком всеединого абсолютного знания, смысла всего существующего. Смысл жизни Т. видел в поиске вечных истин, к-рые заключены в Божественном сознании. Вечные истины неизменны, непреходящи и вневременны, люди открывают и

находят их в процессе своей жизни. Подобно Соловьеву, Т. трактовал внешний мир как бессознательный, "слепой" и "хаотичный", но постепенно приближающийся к миру божественных идей. Вместе с тем, в отличие от Соловьева, считавшего, что божественные идеи представляют собой лишь идеальный образ грядущих тварей, к-рые рано или поздно достигнут полного осуществления, он утверждал, что созданные людьми искусственные предметы не являются отражением божественных вечных идей. Он упрекал Соловьева за "смешение или неточное разграничение порядка естественного и порядка мистического". Идея о необходимости разграничения естественного и мистического знания (первое имеет дело с природными вещами и искусственно созданными предметами, а второе – с вечными божественными идеями) обосновывалась тем, что хотя наше познание обусловлено сущим, но не всякое знание есть знание о нем. Свободно от ошибок и истинно лишь мистическое сознание, оно универсально и пронизывает все сферы человеческого сознания. Что касается временной действительности, то она, по мнению Т., доступна нашему познанию потому, что имеет место в универсальном сознании Абсолютного. Веруя в идею всеединства и Богочеловечества как в конечную цель развития мира, Т., в отличие от Соловьева, исходил из разграничения религиозно-нравственной и социально-экономической сферы. По Т., церковно-государственный строй, за к-рый ратовал Соловьев, может быть осуществлен лишь путем насилия, т. к. государство не является свободной организацией, его нельзя включить в Царство Божие. Выступая с критикой теократических идей Соловьева, Т. выдвинул идею правового государства, считая право проявлением Абсолютного на несовершенной ступени человеческого развития. По мнению Т., Евангелие ценит государство не как возможную часть Царства Божия, а как ступень, долженствующую вести к нему в историческом процессе. Поэтому надо научиться ценить всякое, даже относительное, усовершенствование в жизни об-ва и человека. "Всякая положительная величина, хотя бы и малая, должна быть предпочтена полному ничтожеству" (Миросозерцание Вл. Соловьева. Т. 1. С. 584).

Соч.: Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. 1: Миросозерцание Блаж. Августина. М., 1892; Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Ч. 2: Идея Царства Божия в творениях Григория VII и публицистов его времени. Киев, 1897; Философия Ницше. Критический очерк. М., 1904; История философии права. М., 1907; Социальная утопия Платона. М., 1908; Энциклопедия права. 5-е изд. М., 1919; Спб., 1999; Миросозерцание Вл. С. Соловьева. В 2 т. М., 1913; М., 1995; Умозрение в красках. М., 1913; Два мира в древнерусской иконописи. М., 1916; Россия в ее иконе // Русская мысль. Кн. 1–2, 1918; Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917; Смысл жизни. М., 1918; М., 1994; Труды по философии права. Спб., 2001.

Л и т.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 105–113; История русской философии. М., 2001 (2007). С. 483–491.

77. В. Фирсова

ТРУБЕЦКОЙ Николай Сергеевич (3(15).04.1890, Москва – 25.06.1938, Вена) – языковед, культуролог и этносоциолог, один из основоположников евразийства. Сын философа С. Н. Трубецкого. С 1908 по 1912 г. обучался на историко-филологическом ф-те Московского ун-та. С 1915 г. – приват-доцент, вел занятия по сравнительному языкознанию. С 1919 г. – в эмиграции. До 1922 г. читал лекции в ун-те Софии, с 1923 г. – проф. славянской филологии Венского ун-та. Уже в начале творческого пути Т. считал, что изучение рус. самосознания нельзя ограничивать узконациональными рамками, необходимо изучение культур всех рядом проживающих народов. Поэтому он занимался исследованием языков и культур славянства, угрофинских и кавказских народов. Главная установка культурологических и лингвистических изысканий Т. - требование отказа от "эгоцентризма" того или иного народа, непримиримость к насилию над культурой одного народа над другим. Ему были чужды идеи национализма, шовинизма, расизма. Одним из первых он применил тройственный подход к сравнительному изучению языков и культур; историко-генетический, реально-исторический и типологический и пришел к выводу о существовании закона многообразия национальных культур. Наблюдавшееся в истории человечества "дробление" языка и культуры настолько органически связано с самой сущностью социального организма, что попытки уничтожить национальное многообразие привели бы к культурному оскудению и гибели. Опираясь на имевшиеся данные относительно механизма "дробления" праязыка, проследив образование групп языков по генетическому принципу, Т.

впервые сформулировал понятие "языкового союза", к-рое характеризовало языки, распространенные в одной географической и культурно-исторической области и имевшие в силу этого ряд общих черт. Понятие "языковой союз" и отражаемое им явление оказались чрезвычайно важными не только для языкознания, но и для этнической культурологии, поскольку, как установил Т., соотношения культур основаны в общем на тех же принципах, что и соотношения языков, и культуры соседних народов всегда имеют целый ряд черт, сходных между собой. Благодаря этому среди культур данного ареала обозначаются культурно-исторические зоны, границы к-рых взаимно перекрещиваются, что приводит к образованию культур смешанного или переходного типов. Отдельные народы и части народов вносят в данный культурный тип свои индивидуальные особенности. В результате, отмечал Т., получается "та радужная сеть, единая и гармоничная в силу своей непрерывности и в то же время бесконечно многообразная в силу своей дифференцированное™" (Вавилонская башня и смешение языков // Евразийский временник. Берлин, 1923. Кн. 3. С. 148). Отталкиваясь от этой идеи, соратник Т. по Пражскому лингвистическому кружку Якобсон доказал наличие евразийского языкового союза. Культурологические установки Т. созвучны идеям И. Г. Гердера, раздвинувшего в своей философии истории узкие рамки европоцентризма, учению о "культурно-исторических типах" Данилевского. Т. По праву может быть включен в один ряд с такими мыслителями, как О. Шпенглер, А. Тойнби, Сорокин, критически относящимися к европоцентристской однолинейной схеме исторического прогресса. Он отклонял оценку народов и культур по степеням совершенства и выдвигал принцип их равноценности и качественной несоизмеримости. Для Т. не существовали "высшие" и "низшие" культуры, а лишь похожие и непохожие. Он не признавал за европейской культурой (под к-рой имел в виду культуру романо-германских народов) права на лидерство. Вслед за Данилевским Т. считал невозможным существование общечеловеческой культуры. Он выступал убежденным противником "ложного национализма", стремящегося во что бы то ни стало навязать возможно большему числу народов свои культурные ценности. Одновременно он защищал идею "истинного национализма", к-рый, оценивая все явления исходя из интересов развития собственной культуры, вместе с тем признает за каждым народом право выражать свою индивидуальность. Нек-рые мысли Т., разделяемые рядом евразийцев, представлялись достаточно необычными. В их числе взгляд на татаро-монгольское иго как положительный фактор становления рус. государственности (Наследие Чингис-Хана. Взгляд не с Запада, а с Востока. Берлин, 1925). Отмечая в духе славянофильства разрушительное значение для рус. национальной культуры реформ Петра I, он усматривал в развитии страны после Октября 1917 г. свидетельство отказа от русификации ее народов, поскольку они стали "народами СССР". Однако в отличие от славянофилов Т. подчеркивал существенное, если не решающее значение вост., "туранского" элемента в рус. культуре, указывая при этом, что славянство представляет собой не культурную, а лишь языковую общность. После раскола в кон. 20-х гг. евразийского движения и усиления влияния в нем левого крыла, не скрывавшего своих симпатий к Советской России, Т. в письме, опубликованном в газ. "Евразия" 5 января 1929 г., объявил о своем выходе из организации и отошел от политики. Последние годы жизни он целиком посвятил научной и педагогической деятельности.

Соч.: Европа и человечество. София, 1920; К проблеме русского самопознания. Собрание статей. Париж, 1927; Избр. труды по филологии. М., 1987; Религии Индии и христианство; Об истинном и ложном национализме; О расизме // Литературная учеба. М., 1991. № 6; Две статьи из сборника "Исход к Востоку" // Вестник МГУ. Сер. Филология. 199 Г № 1; История. Культура. Язык. М., 1995; N. S. Trubetzkoy's letters and notes. P., 1975.

Л и т.: Н. С. Трубецкой и современная филология. М., 1993; Пащенко В. Я. Идеология евразийства. М., 2000.

В. П. Кошарный

ТРУБЕЦКОЙ Сергей Николаевич (23.07(4.08). 1862, Ахтыр-ка Московской губ. — 29.09 (12.10). 1905, Петербург) — философ, публицист, общественный деятель. Учился в Московском ун-те, сначала на юридическом, затем на историко-филологическом ф-те, по окончании к-рого остается при кафедре философии для подготовки к званию проф., в 1886 г. сдает магистерский экзамен, а с 1888 г. приступает к чтению лекций по философии в качестве приват-доцента. Интерес к философии возник у Т. еще в юношеском возрасте. Как и его младший брат Е. Н. Трубецкой, он испытал влияние позитивизма и

нигилизма. Но вскоре благодаря чтению соч. нем. идеалистов, славянофилов и своего старшего друга В. С. Соловьева, освободился от своего юношеского увлечения. В университетские годы круг философских интересов Т. расширился за счет углубленного изучения истории философии, прежде всего античной; результатом этих исследований явилась его магистерская диссертация "Метафизика в Древней Греции" (1890). В 1900 г. Т. защищает докторскую диссертацию "Учение о Логосе в его истории" и назначается экстраординарным проф. Много времени уделяет он в эти годы общественной деятельности. В 1900–1905 гг. он – один из редакторов журн. "Вопросы философии и психологии". Принимает деятельное участие в земском движении, становится одним из его духовных лидеров. С 1901 г., когда начались студенческие волнения, Т. активно выступает за введение университетской автономии, т. е. за наделение совета проф. правом руководить всей жизнью ун-та. После предоставления в 1905 г. Московскому ун-ту автономии Т. избирается его ректором. Однако волна беспорядков, затопившая в это время ун-т. поставила в трудное положение прежде всего либеральных защитников академических свобод и привела к безвременной смерти Т. - спустя месяц после своего избрания он умер от кровоизлияния в мозг. По философским воззрениям Т. близок к В. С. Соловьеву: он тоже соединял в своем учении христианство и платонизм, считая идею Логоса главной идеей христианства. Однако при этом Т. не разделял мистицизм Соловьева; если у Соловьева центральной темой было учение о Софии, то главная работа Т. посвящена теме Логоса. И не случайно, видимо, соч., посвященное софиологии, осталось у Т. неоконченным и неопубликованным: эта тема представлена у него учением о мировой душе, в к-рой платонизм соединяется с кантовской концепцией априорной формы чувственности. Наиболее полное изложение воззрения Т. получили в его работе "Основания идеализма" (1896). В ней раскрыты принципы его учения, названного им "конкретным идеализмом" в отличие от отвлеченного идеализма нем. классической философии. В качестве исходного пункта Т. берет не отвлеченное понятие (типа гегелевского "чистого бытия"), а конкретное сущее, реальное существо как субъекта всех определений, к-рые открывает в нем мышление. Сущее необходимо предшествует мышлению; допуская противное, мы придем к панлогизму, т. е. к порождению из отвлеченной мысли всего богатства ее определений. Согласно Т., вечное актуальное сознание (Бог) предшествует всякому конечному (становящемуся) сознанию; тем самым он отвергает пантеистическое учение Фихте, Шеллинга и Гегеля о человечестве как "становящемся Боге" и отстаивает позиции теизма. Доказывая, что бытие нельзя свести к логической идее и что общие понятия суть только отношения мысли к своему предмету, Т. в то же время признает духовную природу реальности, разумные законы космического Логоса, по к-рым устраивается как природная, так и человеческая жизнь. Стремясь остаться на почве рационализма, Т., однако, не рассматривает разум как единственный источник познания. Как в человеке можно выделить три осн. способности – чувственное восприятие, мышление и волю, так и познание осуществляется с помощью опыта, обусловленного априорными законами восприятия (универсальной чувственностью), с помощью разума, к-рый выявляет закономерную связь явлений, всеобщую соотносительность сущего, и, наконец, с помощью веры, устанавливающей реальность мыслимых и воспринимаемых нами существ. Предметом веры является самобытная живая сила, определяемая как дух; вера, по Т., есть признание "реальных независимых от нас… существ или субъектов" (Соч. М., 1994. С. 671). Наряду с этим вера "убеждает нас в реальности внешнего мира, в реальности предметов чувства и разума" (Там же. С. 665). При этом Т., в отличие от Соловьева, не принимает отождествления веры с интеллектуальной интуицией, а тем более – с вдохновением: верный православной традиции, Т. остерегается сближения веры с воображением и ставит нравственно-этическую сферу выше эстетической. Как в Боге, так и в человеке именно воля составляет основу личности, поэтому вере как способности воли открывается бытие. Однако Т. не противопоставляет веру и разум, откровение и умозрение, а указывает на их единство, подчеркивая, что "понятие Логоса связано с греческой философией, в которой оно возникло, и с христианским богословием, в котором оно утвердилось" (Там же. С. 44). В соответствии с этим убеждением Т. главное свое историко-философское исследование посвящает греч. философии, где сформировалось понятие Логоса, а историко-богословский труд – "Учение о Логосе в его истории" – христианскому пониманию Логоса, установившемуся в борьбе с иудаизмом и гностицизмом. Греч, философия, по Т., является одним из духовных истоков христианства, а не его антагонистом, причиной искажения первоначальной евангельской веры, как утверждали мн. протестантские теологи. Однако при этом Т. признавал известные заслуги протестантской библеистики, в частности исторического критицизма Гарнака, открытиям к-рого он попытался дать новое истолкование, опираясь на православную святоотеческую традицию. Мысля в

духе этой традиции, Т. критически относился к теократической утопии В. С. Соловьева и к его толкованию Библии сквозь призму мистической символики и католической ортодоксии. Для характеристики взглядов Т. на проблему сознания в самом широком ее аспекте программное значение имеет его ст. "О природе человеческого сознания" (1890), в к-рой он анализирует один из центральных вопросов, обсуждавшихся на протяжении всей истории философии, — вопрос о соотношении индивидуального и общего. Согласно Т., он остается неразрешимым в европейской философии: ни эмпиризм, ни идеализм не смогли объяснить природу сознания, а тем самым понять, что такое личность. Эмпирики отождествляли последнюю с индивидуальными внутренними состояниями сознания, с комплексом психических ассоциаций, не имеющих объективно-логического значения. С др. стороны, представители нем. идеализма растворили личность во всеобщем начале, сделав ее исчезающим моментом в развитии абсолютного духа, мирового разума. Показав невозможность объяснения сознания ни как принадлежности отдельного эмпирического индивида, ни как продукта универсального родового начала, Т. вслед за славянофилами пришел к выводу, что личное, конечное сознание может быть понято только при допущении соборного сознания. Лишь в этом случае, считал он, мы можем объяснить способность человека к всеобщему и необходимому познанию действительности, к пониманию др. людей и окружающего мира. Соборность как сущность сознания мыслится Т. в качестве инстанции, гарантирующей объективность познания. Предпосылкой же такой объективности и, следовательно, самой возможности соборного сознания, по Т., является существование вечно актуального сознания, т. е. сознания божественной личности Творца. В конечном счете соборность — это некое совершенное об-во, "метафизический социализм", т. е. идеал, к к-рому стремится человечество, в нем должен править закон любви, а любовь — это "единство всех в одном, сознание всех в себе и себя во всех" (Там же. С. 593). Подобно тому как разум есть принадлежность вселенского субъекта, чувственность, согласно Т., тоже нельзя считать присущей только индивидуальному сознанию. Существует нек-рая всеобщая чувственность, носителем к-рой является мировая душа как ее субъект, отличный от Бога. Т. она представляется в виде своеобразного космического существа, или мира в его психической основе, благодаря чему последний выступает как живой одушевленный организм. Оставаясь приверженцем Логоса, дополненного верой, Т. убежден, что в основе мира лежит разумное и любящее начало, а потому он в сущности своей благ. Отсюда проистекает оптимизм Т., здесь источник его деятельной энергии, его неутомимой академической и гражданской деятельности.

С о ч.: Собр. соч.: В 6 т. М., 1906–1912; Соч. М., 1994.

Лит.: Лопатин Л. М. Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское миросозерцание. М., 1906; Котляревский С. А. Миросозерцание князя С. Н. Трубецкого // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 131 (\)\РачинскийГ. А. Религиозно-философские воззрения кн. С. Н. Трубецкого // Там же; Блонский П. П. Кн. С. Н. Трубецкой и философия // Мысль и слово. М., 1917; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 93–105; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 348–359.

П. П. Гайденко

ТРУБНИКОВ Николай Николаевич (14.02.1929, Москва-19.05.1983, Москва) — специалист по философской антропологии и теории познания. Окончил философский факультет МГУ (1960). С 1963 г. до конца жизни работал в Ин-те философии АН СССР. Исследуя феномен целеполагания, различил "конкретные цели деятельности" и "абстрактные цели-идеалы". Анализу первых были посвящены его кандидатская диссертация и примыкающие к ней работы, а в дальнейшем он сконцентрировал свое внимание на целях второго типа — на проблемах цели, времени и смысла человеческого бытия. Философия, с его т. зр., исследует проблему смысла человеческой жизни, а все остальные вопросы становятся философскими лишь постольку, поскольку приводятся в связи с ней. Навсегда заданного смысла жизни нет. Человек — посредством своих замыслов и деяний — придает (или не придает) своей жизни определенный смысл. Общей же предпосылкой смыслополагания является существование феномена смерти, ибо только благодаря ему человек способен по-настоящему оценить значимость жизни. Исследовал вопрос о судьбах развития цивилизации. Свои идеи излагал помимо философских трактатов в художественных произв.

С о ч.: Отношение цели, средства и результата деятельности// Вопросы

философии. 1964. № 6; О категориях "цель", "средство", "результат". М., 1967; Проблема времени в ее философско-мировоззренческом понимании // Вопросы философии. 1978. № 2; Познание в трехмерном измерении и проблема человека// Гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1983; Время человеческого бытия. М., 1987; Пределы философской проблемы. (К вопросу о соотношении философии и науки)// Философия и разум. М., 1990; Наука и нравственность. (О духовном кризисе европейской культуры)//Заблуждающийся разум Многообразие вненаучного знания. М., 1990; Проспект книги о смысле жизни // Квинтэссенция. Философский альманах. М., 1990; Философия и методология науки (О сегодняшнем понимании предмета и специфики философского знания)// Эстетический логос. М., 1990; Без четверти двенадцать. (К вопросу о преодолении духовного кризиса европейской культуры) // Вопросы философии. 1993. № 1; Кризис европейского научного разума. Философия науки и философия жизни //Рациональность как предмет философского исследования. М., 1995; О смысле жизни и смерти. М., 1996.

Е. П. Никитин

ТУГАН-БАРАНОВСКИЙ Михаил Иванович (8(20).01.1865, Харьковская губ. – 21.01.1919, близ Одессы) – экономист и социолог. В 1889 г. окончил Харьковский ун-т, став кандидатом по физико-математическому и юридическому ф-там. В 1894 г. получил степень магистра в Московском унте за работу "Промышленные кризисы в современной Англии, их причины и влияние на народную жизнь", к-рая принесла ему широкую известность. В 1898 г. защитил в Московском ун-те докторскую диссертацию "Русская фабрика в прошлом и настоящем. История развития русской фабрики" (Т. 1). После Февральской революции уехал на Украину, где до января 1918 г. занимал пост министра финансов при Центральной раде. Т.-Б. ставил своей целью новую, согласующуюся с фактами истории и данными науки интерпретацию сформулированных К. Марксом принципов. Полагал, что "нужно пойти дальше Маркса, но через Маркса" (Основная ошибка абстрактной теории капитализма Маркса // Научное обозрение. 1889. № 5. С. 973). Движущей силой социально-исторического развития Т.-Б. считал человеческие потребности, определяя их как нерасчлененное единство материальных

условий жизни и активной воли. Он выделял 5 групп потребностей: физиологические, половые, симпатические, эгоальтруистические и потребности, не основанные на практическом интересе. В основе общественной жизни лежит хозяйство, понимаемое как деятельность, направленная на внешнюю природу и изменение материальных условий существования людей с целью создания средств для удовлетворения их потребностей. Если взаимодействие человека с природой составляет материальную сторону хозяйственной деятельности, то социальное значение хозяйства состоит в объединении людей в одно общественное целое. Общение людей друг с другом является каналом, по к-рому производство материальных благ определяет жизнь об-ва в целом. Т.-Б. доказывал, что развитие человеческого об-ва не только зависит от хозяйственной деятельности, но все в большей степени становится продуктом сознательной человеческой воли. Отвергая Марксов монизм, он настаивал на равноправии материального бытия и сознательной воли человека. Т.-Б. считал, что отождествление общественной жизни с производством и распределением материальных благ, а власти со средством достижения богатства лежит в основе ошибочного сведения Марксом всей человеческой истории к борьбе классов. В той степени, в какой человеческие потребности не сводятся к материальным, разделение об-ва на классы есть всего лишь одно из возможных его делений и составляет часть политической жизни. Даже при капитализме классовая борьба не исчерпывает собой всей политики, оставляя место для выражения религиозных, национальных и чисто властных интересов. Еще меньше значение классовых интересов в интеллектуальной и духовной деятельности людей. Т.-Б. подверг критике тезис Ф. Энгельса, что каждый класс имеет свою собственную мораль, полагая, что попытка поставить на место нравственности принцип классовости выводит марксизм за рамки науки и делает его своего рода квазиморалью. Т.-Б. является представителем т. наз. "этического социализма". Экономически капитализм самодостаточен. Необходимость перехода от капитализма к социализму лежит не в области объективных законов, а в сфере морали. В самом доказательстве факта эксплуатации при капитализме нет ничего социалистического. Таковым его делает осознание того, что, эксплуатируя рабочего, капиталист относится к нему как к простому средству. Гибель капитализма неизбежна, потому что он противоречит моральной природе человека. В основе социалистической идеи лежит, по Т.-Б., этический идеал самоценности человеческой личности. В политической практике это означает

постепенную смену классовой борьбы кооперативным движением, основывающимся на моральных ценностях и защищающим не узкоклассовые интересы пролетариата, а интересы и права личности. Вместе с тем Т.-Б. не считал, что переход от капитализма к социализму возможен через простое распространение кооперации, признавал необходимость политической борьбы с капитализмом вплоть до социалистической революции. Поэтому чисто] этическое обоснование возможности социализма, полагал Т.-Б., должно быть дополнено выяснением экономических условий существования социалистического об-ва. В работе "Социализм как положительное учение" (1918)

Т.-Б. продумывает механизм социалистической экономики, соединяя в своих построениях теорию трудовой стоимости Маркса и теорию предельной полезности австрийской школы. Т. к. задачей социализма является не подчинение личности об-ву или об-ва личности, а примирение этих начал, то его организация представляет собой сложную систему, основанную на различных принципах. Социализм предполагает известную степень централизации и сохранение государства, к-рое полностью уничтожит всякую возможность насилия и господства и возьмет на себя исключительно функции организации хозяйства и общественной культуры. Главным идеалом социалистического сообщества является социальная свобода. Государственность и централизм должны быть дополнены организациями самоуправления и непосредственным контролем производителей. Высшим типом социализма как об-ва непосредственных производителей выступает кооперация, социальная природа к-рой является не классовой в собственном смысле слова, а общечеловеческой. При социализме, по мнению Т.-Б., социальные и хозяйственные проблемы отойдут на второй план. Произойдет переоценка всех ценностей. Люди будут охвачены стремлением к прекрасному, к познанию внешнего мира и самого человека. Социализм явится возрождением гуманистических ценностей и идеалов для всего человечества. Однако социализм может претендовать лишь на преодоление социальных и экономических проблем и не может создать всеобщее счастье и гармонию. Страдания никогда не исчезнут из человеческой жизни. Проблемы жизни и смерти, любви и бессмертия вечны, а социализм ограничен. Т.-Б. не отрицает религию, а допускает ее в той степени, в какой она утверждает самоценность каждой человеческой личности.

С о ч.: Теоретические основы марксизма. Спб., 1905; Современный социализм в своем историческом развитии. Спб., 1906; К лучшему будущему. Спб., 1912; Социальная теория распределения. Спб., 1913; Общественно-экономические идеалы нашего времени. Спб., 1913; В поисках нового мира. Социалистические общины нашего времени. Спб., 1913; Социальные основы кооперации. М., 1916; М., 1989; К лучшему будущему. М., 1996.

Лит.: Ленин В. И. Кадетский профессор // Поли. собр. соч. Т. 22; Анциферов А. Н. Туган-Барановский. Харьков, 1919; Кондратьев Н. Д. Михаил Иванович Туган-Барановский. Пг., 1923; Татарникова С. Н. Туган-Барановский: В поисках новой соборности // Вестник Московского ун-та. Сер. 7. Философия. 1990. № 1.

И. В. Кувакин

ТУРГЕНЕВ Николай Иванович (12(23). 10.1789, Симбирск -29.10(10.11). 1871, Париж) — теоретик политических реформ в России, декабрист. Сын директора Московского ун-та. По окончании ун-тского пансиона (1806) слушал лекции в Московском ун-те и одновременно служил в архиве Коллегии иностранных дел в Москве. В 1808–1811 гг. учился в Геттингенском ун-те, с 1812 г. — снова на службе: сначала в Комиссии составления законов, затем в 1813 г. был направлен в Германию рус. комиссаром Центрального административного аппарата союзников. По возвращении в Россию с 1816 г. он — помощник статс-секретаря Государственного совета. Его первое исследование "Рассуждение о банках" было написано в 1810 г., а в 1818 г. вышла кн. "Опыт теории налогов". "В этой книге, — писал он позже, — я обозначил в общих чертах благодетельные результаты изучения политических наук, и в особенности политической экономии. Я старался доказать, что как экономические и финансовые, так и политические теории истинны лишь постольку, поскольку они основаны на принципе свободы". Главной идеей Т. была отмена крепостного права. В 1819 г. он подал записку об этом Александру I, к-рый, выразив одобрение, сказал, что "сделает что-нибудь" для крепостных крестьян. Воодушевленный Т. пытался организовать об-во сановников под патронатом министерства внутренних дел, члены к-рого должны были содействовать облегчению участи крестьян своим примером. Сам он в том

же году перевел своих крестьян с барщины на оброк, отдал гонорар от своей книги на погашение крестьянских недоимок. Пропагандировал он эту идею и во всех об-вах, в к-рых состоял, в т. ч. и в тайных декабристских: еще в 1811 г. в Париже он был принят в масонскую ложу, с 1817 г. был членом литературного кружка "Арзамас", преддекабристского "Ордена русских рыцарей", с 1818 г. – активный член Коронного совета "Союза благоденствия", наконец, "Северного общества" декабристов. Т. принимал участие в подготовке мн. документов тайных об-в. В 1824 г. Т. получил отпуск за границу для поправления здоровья и в восстании 1825 г. не участвовал. Тем не менее был приговорен к смертной казни, замененной вечной каторгой. Его оправдательные записки не были приняты. Жил под угрозой выдачи, сначала в Англии, а с 1830 г. в Париже. Лишь в 1856 г. был помилован. В нач. 40-х гг. написал свой главный труд "Россия и русские" (в 3 т.). Поскольку 1-й т. "Воспоминания изгнанника" содержал множество сведений по истории декабризма, к-рые могли отразиться на судьбе участников движения, и особенно брата Александра, книга вышла лишь после смерти последнего (на фр. в Париже и Брюсселе), в нач. 1847 г. 3-й т. – "Pia Desideria" стал одним из первых манифестов рус. либерализма. Свои планы политических реформ в России Т. разделял на 2 категории: возможные при существовании самодержавия (отмена крепостного права, реформа суда с введением суда присяжных, уничтожение телесных наказаний, введение выборности администрации и местного самоуправления, расширение свободы печати и т. д.) и необходимые (как бы максимум), с его т. зр. Эти реформы должны быть освящены осн. законом, к-рый, как и Пестель, он называл "Русской правдой" и к-рый включал представительную форму правления ("земский собор"), разделение властей, равенство перед законом, свободы слова, печати, совести и т. д. Эти идеи Т. развивает и в своих многочисленных статьях, книгах и брошюрах, вышедших за границей (в т. ч. в герценов-ских изданиях). Пережив в Париже две революции (1848 и 1871 гг.), Т., хотя и признавал теоретическое значение социалистических идей, в к-рых "есть желание добра человечеству", уже в 1848 г. в брошюре "La Russie un presence de la crise еигореппе" писал, что "социалистические и коммунистические учения хотели бы возвратить народы к варварству". Умер на своей вилле близ Парижа.

С о ч.: Россия и русские. Спб., 1907; Архив братьев Тургеневых. Спб.; Пг.; Л., 1911–1930. Т. 1, 3, 5, 7; Россия и русские.

Т. 1. М., 1915; Записка о свойстве и мере моего участия в тайных обществах // Красный архив. 1925. Т. 6(13); Декабрист Н. И. Тургенев. Письма к брату С. И. Тургеневу. М.; Л., 1936; Опыт теории налогов. 3-е изд. М., 1937; Статья о временной приостановке Манифеста 19 февраля 1861 г. // Русская литература. 1961. № 4. С. 134–142; Политика // Проблемы истории общественного движения и историография. М., 1971. С. 82–92; Сопоставление Англии и Франции // Освободительное движение в России. М., 1971. Вып. 2. С. 108–136; Об устройстве удельных имений с целью уничтожения крепостного права // Голоса из Росси: Сборники А. И. Герцена и Н. П. Огарева. Кн. 4–6. 1857–1859; Вып. 2. Кн. 4. М., 1976. С. 63–91; Речь при вступлении в "Арзамас" // Литературно-критические работы декабристов. М., 1978. С. 273–276.

Лит.: Письма Александра Ивановича Тургенева к Н. И. Тургеневу. Лейпциг, 1872 (с предисл. Н. И. Тургенева); Тарасов Е. И. Декабрист Н. И. Тургенев в Александровскую эпоху… Самара. 1923; Тарасова В. М. Из истории издания книги Н. И. Тургенева "Россия и русские" // Проблемы истории общественного движения и историография. М., 1971; Она же. Роль Н. И. Тургенева в общественном движении России 20-70-х гг. XIX в. (К истории вопроса) // История и историки: Исторический ежегодник. 1972. М., 1973; Шебунин А. Н. Н. И. Тургенев. М., 1925.

В. И. Коваленко

ТЮТЧЕВ Федор Иванович (23.11(5.12).1803, с. Овстуг Орловской губ., ныне Брянской обл. – 15(27).07.1873, Царское Село, ныне г. Пушкин) – поэт, один из виднейших представителей философской лирики, по своим социально-политическим взглядам близок к славянофильству. Родовитый дворянин, окончил отд. словесности Московского ун-та (1821). Затем стал дипломатом, служил в рус. миссии в Мюнхене и Турине. Как "русский выходец из Европы" (И. С. Аксаков), Т. был связан с ней и духом и родством (обе его жены происходили из нем. аристократических фамилий). Он был близко знаком с нем. философами Шеллингом и Баадером, встречался с Гейне, интересовался

творчеством Бёме, Гёте, Гельдерлина, специально ездил в Париж, где посещал лекции Гизо, Кузена, Виллемена. На фр. языке написаны и опубликованы политические статьи Т.: "Письмо г-ну Густаву Кольбу, редактору "Альгемайне цайтунг" (1844); "Россия и революция" (1849); "Папство и римский вопрос" (1850), вышедшие на родине поэта лишь в 1873 и 1886 гг. Восприимчивость к новейшим достижениям европейского интеллекта сочеталась у Т. с исключительной чуткостью к судьбе России. После отставки от дипломатической службы и возвращения Т. из Европы (1844) его славянофильские симпатии усилились. Не исключено, что идейные изменения произошли у Т. вначале под влиянием Шеллинга, ожидавшего от России и рус. мысли великого будущего, хотя Т. и не был согласен с его идеей примирения философии с христианством, считая, что подлинное Откровение уже дано в Священном писании. Обращая свои взоры к России, Т. прежде всего стремился показать, что Россия не противостоит христианскому Западу, а является его "законной сестрой", правда живущей "своей собственной органической, самобытной жизнью". В своих политических статьях Т. раскрывал и объяснял феномен русофобии, анализировал причину антирус. настроений, получивших распространение в Западной Европе. Она виделась ему в стремлении вытеснить Россию из Европы если не силой оружия, то силой презрения. У Т. вызревал замысел трактата "Россия и Запад", оставшегося незавершенным (материалы к нему см. в кн.: Литературное наследство. М., 1988. Т. 96, кн. 1). Направление этого сочинения – историософское, а метод изложения – сравнительно-исторический, делающий акцент на сопоставлении исторического опыта России, Германии, Франции, Италии и Австрии. Зап. страхи по поводу России, показывает Т., проистекают и от незнания, поскольку ученые и философы Запада "в своих исторических воззрениях упустили целую половину европейского мира". Влияние славянофилов на Т. было несомненным. Будучи с 1858 г. председателем Комитета иностранной цензуры, он всячески поддерживал газ. "День" и "Москва", издававшиеся И. С. Аксаковым, женатым на его старшей дочери. Подобно славянофилам, Т. признавал определяющую роль религии в духовном складе каждого народа и православия как главной отличительной черты самобытности рус. культуры. Он разделял панславистские взгляды и записал в альбом чешскому просветителю В. Ганке стихотворение, начинавшееся словами: "Вековать ли нам в разлуке? Не пора ль очнуться нам…" (1841). Неоднократно в публицистике и стихах Т. излагал утопию "возвращения Константинополя", "образования великой православной империи" и "соединения двух церквей – восточной и западной". Последняя идея активно разрабатывалась впоследствии В. С. Соловьевым в его учении о "вселенской теократии". Вместе с тем в трактате "Россия и Запад" Т. выступил против "литературных панславистов", и особенно против революционного панславизма М. А. Бакунина. "Вопрос племенной – лишь второстепенный или, скорей, это не принцип". Т. в этом случае ведет речь о духовном выпрямлении, возрождении славянского мира, сохранении культурных традиций не только славянства, но и Венгрии и всей Восточной Европы. Геополитические аспекты панславизма для позднего Т. отступают на второй план и выдвигаются надежды на "примирительное начало", к-рому, по Т., суждено одержать победу "над всею племенною рознью". Они воплощены в духовных традициях православия, к-рые могли бы стать противоядием от неверия и нигилизма, все шире распространяющихся в об-ве: "Не плоть, а дух растлился в наши дни, и человек отчаянно тоскует…" ("Наш век", 1851). Своеобразным символом поэзии Т. являются его широко известные строки: "Умом Россию не понять, / Аршином общим не измерить: / У ней особенная стать – / В Россию можно только верить". Эти строки не были выражением некоего слепого патриотизма. Т. порой резко критически отзывался о порядках в России, осуждал и высших носителей власти. На смерть Николая 1 он отозвался словами: "Не Богу ты служил и не России…" и далее: "Все было ложь в тебе, все призраки пустые…" Россия для всего творчества Т. есть нечто первичное, изначальное, чего нельзя "измерить и понять", а можно выразить, схватить лишь интуитивно. Именно так религиозно-нравственное восприятие России отражено в его стихотворениях "Олегов щит", "Эти бедные селенья…", "Ты долго ль будешь за туманом", "Проезжая через Ковно" и др. Философская лирика Т. оказала влияние на поэзию Вл. Соловьева и рус. символизма, публицистику Булгакова. Тютчевский образ "неистощимого водомета" мысли использовал С. Н. Трубецкой в своем определении предмета философии. Его неприятие революционаризма и нигилизма, партийной ожесточенности, возведенной в принцип человеческих отношений, было созвучно идеям Достоевского. Как мыслитель Т. был своеобразным посредником между Россией и Европой, и не случайно, что его взгляды стали известны в Германии и Франции раньше, чем на родине. Как поэт он получил известность благодаря Пушкину, поместившему в "Современнике" (1836) подборку его стихов. Однако по-настоящему он был признан лишь в кон. XIX – нач. XX в., когда его стали считать одним из выдающихся выразителей русской идеи.

С о ч.: Поли. собр. соч. Спб., 1913; Соч.: В 2 т. (Стихотворения и письма). М., 1984; Поли. собр. соч.: В 6 т. М., 2002–2005; Россия и Запад. М., 2007.

Лит.: Аксаков И. С. Биография Федора Ивановича Тютчева. М., 1886; Чулков Г. Летопись жизни и творчества Ф. И. Тютчева. М.; Л., 1933; Пигарев К. В. Жизнь и творчество Тютчева. М., 1962; Ф. И. Тютчев. Литературное наследство. Т. 97. В 2 кн. М., 1988–1989. Кожинов В. В. Тютчев. 2-е. изд. М., 1994; Ф. И. Тютчев: pro et contra. Спб., 2005; Тарасов Б. Н. Федор Тютчев о назначении человека и смысле истории // Тютчев Ф. И. Россия и Запад. М., 2007.

М. А. Маслин

У

УВАРОВ Сергей Семенович (25.08(5.09). 1786, Москва -4(16).09.1855, Москва) – политический деятель и мыслитель, президент Императорской Академии наук (1818–1855), член ряда иностранных научных об-в. Выдвинувшись на дипломатическом поприще, У. последовательно занимал важные государственные должности, был попечителем Санкт-Петербургского учебного округа, директором департамента мануфактуры и внутренней торговли, товарищем министра народного просвещения, министром народного просвещения (1833–1849). В истории рус. философии традиционно характеризуется как просвещенный консерватор в начале карьеры и реакционер (создатель теории "православия, самодержавия и народности") – в конце. Как мыслитель У. в работах советских исследователей характеризовался, как правило, негативно. "Из камер-юнкеров, танцующих на балах в Париже и Вене, попал в президенты Академии наук" и вообще был "образованным дилетантом. В историографии существовали и др. оценки взглядов У. Так, Ж. де Местр считал, что У, по сути дела, являлся первым оригинальным рус. философом, осмелившимся подвергнуть определенной ревизии наследие просветителей XVIII в. Осн. философскими работами У. являются "Проект Азиатской академии" (1810), "Опыт об Элевсинских мистериях" (1812) (обе на фр. языке). У., по-видимому, испытал сильное влияние идей Ф. Шлегеля, с к-рым был знаком лично, а также И. В. Гёте и И. Г. Гердера. У. придерживался пессимистического взгляда на судьбы человечества, его концепция диаметрально противоположна теории прогресса, выдвинутой Кондорсэ. Он считал, что человеческий род постепенно деградирует, удаляясь от источников всеобъемлющего знания, к-рые существовали на Востоке, в частности в Индии. Вместе с тем У. полагал, что с развитием просвещения (понимаемого им как распространение наук и смягчение нравов) противоречия западноевропейской цивилизации могут быть сглажены. России, разумеется, отводилась ведущая роль, как посреднице между Востоком и Западом. Идеи У. в рус. об-ве распространения не получили. Тем не менее они оказались созвучны различным философским построениям XX в. (евразийцы, К. фон Хаусхофер и т. д.) и потому заслуживают пристального изучения.

С о ч.: Etudes de philologie et de critique. St.-Pbg., 1843.

Лит.: Рождественский С. В. Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения (1802–1902). Спб., 1902; Дурылин С. Н. Русские писатели у Гёте в Веймаре // Литературное наследство. 1932. № 4–6; Степанов М. Письма Жозефа де Местра к С. С. Уварову// Там же. 1937. № 29–30.

А. В. Панибратцев

УМОВ Николай Алексеевич (23.01 (4.02). 1846, Симбирск -15(28).01.1915, Москва) – физик, философ, представитель рус. космизма. Выдвинул концепцию антиэнтропийной сущности жизни. Фундаментальным свойством живой материи считал "стройность", способность к самоорганизации, к собиранию и концентрации энергии, стремящейся в естественных природных циклах к затуханию, дезинтеграции, рассеянию. Сущность жизни, смысл эволюции – в преобразовании нестройных, хаотических движений в стройные, в повышении "качества стройностей в природе", что сообщает развитию векторный, восходящий характер. Усложняя и совершенствуя нервную систему новых видов, эволюция движет "живое от автоматизма к сознанию". Человек, высшее ее создание, обладая разумом и нравственным чувством, сознанием идеала и способностью к целенаправленной творческой деятельности, заключает в себе и высший из доселе достигнутых уровень стройности. Не удовлетворяясь

"естественными предложениями" природной среды, он стремится к улучшению внешнего мира, к созданию в нем "второй", более совершенной природы. В технике и искусстве, в механизмах и архитектурных сооружениях, во всей разносторонней и многообразной деятельности человека бессознательные и нестройные движения претворяются в сознательные и стройные; в круг регулируемых, антиэнтропийных процессов вовлекается уже не только живое, но и мертвое, косное вещество, "неорганизованная материя". "Третий закон термодинамики", закон стройности и организации, действующий, по мысли У, в области жизни и сознания, через человека расширяет свой предел применимости, стремится стать всеобщим, универсальным законом. В отличие от Циолковского, считавшего, что жизнь буквально кишит в космосе, У. был убежден в единственности и уникальности жизни на планете Земля. Во Вселенной масса живого вещества совершенно ничтожна, однако, раз возникнув, жизнь стремится удержаться в бытии и создает разум как орудие дальнейшего своего развития. Именно "разум во всеоружии научного знания", человеческое творчество, утверждающее все большую власть духа над материей, над стихийными процессами природы, способны снять "с жизни облик преходящего момента в эволюции нашей планеты", только они в полной мере служат "величественной задаче": "охранению, утверждению жизни на земле". Будущее, подчеркивал У, за новым эволюционным типом человека-это Homo sapiens explorans (человек разумный исследующий), девиз к-рого "Твори и созидай!". Онтология У. неразрывна с этикой. Само возникновение нравственного чувства явилось, по его убеждению, следствием упорядоченности живого вещества, совершенствования и усложнения психики в процессе эволюции. Грех и зло — своего рода уклонения от эволюционной прямой, лазутчики энтропии в потоке живого вещества. Совесть — верховный уровень стройности и в качестве такового является мощным орудием эволюции, упорядочивая хаотические душевные вихри, ведя борьбу с атавистическими проявлениями в психике человека, к к-рым относится и эгоизм. Основу высшей нравственной организации составляет "Агапе", любовь к миру и человеку, сознание глубинной связи всего со всем. У. углубляет само понятие ближнего, расширяя его буквально до всего "живого мира", всего космоса, за судьбы к-рого отвечает именно человек. Но, сознавая эту ответственность, человек должен соединить любовь ко всему творению с научным знанием, ибо только тогда любовь выйдет за рамки филантропии, к-рая лишь облегчает страдание, но не устраняет источник зла в мире. Движущим началом нового, сознательного этапа эволюции должен быть "логос, слово жизни", в к-ром нераздельны разум и этика, "научное знание и любовь".

Соч.: Собр. соч. М., 1916. Т. 3; Эволюция живого и задачи пролетариата мысли и воли. М., 1906; Эволюция мировоззрений в связи с учением Дарвина (сокращенное изложение). Роль человека в познаваемом им мире // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 111–128; Культурная роль физических наук // Журнал русской физической мысли. Реутов. 1991. № 1; Мысли о естествознании // Там же. № 2. С. 5–11.

Лит.: ГулоД. Д. Н. А. Умов. М., 1977; Гиренок Ф. И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. М., 1987. С. 162–168;Ры-гина О. О. Концепция эволюции природы и человеческого общества Н. А. Умова // Русский космизм и современность. М., 1990. С. 145–154.

А. Г. Гачева

"УМОЗРЕНИЕ И ОТКРОВЕНИЕ"-сб. ст. Шестова, написанных в разные годы, опубликованный после его смерти (1964). Сб. предваряет работа Бердяева "Основная идея философии Льва Шестова" (1938). По мнению Бердяева, "основная идея" в творчестве Шестова — экзистенциальная борьба одинокого человека против "власти необходимости", общего, даже прошлых фактов смерти за "неограниченные возможности", к-рые может предоставить Бог. Название книги навеяно одной из центральных ст. сборника — "Умозрение и Апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьева)" и перекликается с названиями ряда др. работ — "Гегель или Иов", "Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия", т. е. обнажает смысл главной идеи Шестова — противопоставление античному и европейскому разуму ("умозрению", "гнозису") библейского спасающего "неразумия" ("откровения", "экзистенциальной философии"). "Экзистенциальная философия" в понимании Шестова предстает как философия человеческих судеб и "нового измерения мышления" (откровения, веры в библейского Бога, к-рый способен спасать и совершать невероятное). "Там, где для разума с его измерениями все кончается, там начинается великая и последняя борьба за возможность. От криков и воплей Иова, как от

иерихонских труб, валятся крепостные стены: открывается новое, небывалое измерение мышлений" (Умозрение и откровение.

Paris, 1964. С. 295). В первой ст. сборника- "А. С. Пушкин" автор говорит о поэте как о национальном "бездонном и глубочайшем" истоке всей литературы и "умственной жизни" России. Пушкин – пророк, несущий откровение о рус. человечности ("тихой и неслышной") и о рус. выживании среди ужасов жизни. Ужасы побеждаются, безнадежность отступает, если человек надеется и верит, что "стучащемуся откроется и ищущий – найдет". Более того, Пушкину в "Пире во время чумы" открылось, что гибельное "для сердца смертного таит / Неизъяснимы наслажденья – / Бессмертья, может быть, залог!". Следующая ст. "О Вечной Книге. Памяти М. О. Гершензона" (1925) посвящена умершему талантливому литератору, с к-рым Шестов часто встречался в нач. XX в. на "Башне" В. И. Иванова в Петербурге, где собирались представители духовной элиты России – А. Белый, Мережковский, Бердяев и др. В статье говорится о любви Гершензона к Богу, о желании возвратиться к чистоте Адама, а также о попытке "превратить библейского Бога в "общечеловеческого"…". В ст. "Умозрение и Апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьева)" обобщены многолетние размышления Шестова о "первом русском философе", размышления, в к-рых "первый философ" предстает перепутавшим Бога и библейского змея, Христа и антихриста, живого свободного человека и обезличенный "винтик" в машине "всеединства". Здесь сталкивается классическое (рационалистическое, "эллинское") и неоклассическое (библейско-экзистенциальное) философствование. Эллинские отвлеченные истина, добро и умозрение – с "юродством пророков и апостолов". Спиноза, Гегель, Шеллинг и В. С. Соловьев (причем последний так впитал Шеллинга, что перестал "отличать себя от него") – с Достоевским, Иовом и Исайей. Пытаясь защитить неповторимую "самость" человека с ее чувствами, свободой, жизнью, пытаясь направить к живой вере и Богу, Шестов не замечает опасностей "мятущегося человека из подполья" (он оказывается в понимании автора настоящим святым), опасностей отрицания нравственного блага, теоретических истин, религиозных канонов. "Русская философская мысль, такая глубокая и такая своеобразная", согласно мысли Шестова, – это не доверившийся западноевропейской "мудрости" Соловьев, а это Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тютчев, Достоевский, Толстой, Чехов. Только в поздних "Трех разговорах" (коммент. к Апокалипсису) Соловьев, по его мнению, возвратился к истинному – "пошел, не зная, куда", не оглядываясь, как Авраам, в землю обетованную. Следующие ст. "В. В. Розанов" и "Н. Ф. Федоров" посвящены рус. философам, души к-рых, по мысли Шестова, были "любимы Богом", хотя первый боролся с христианством и при этом жалел умершего (самого по себе) Бога, а второй, страстно пытаясь соединить людей по подобию Троицы ради "воскрешения умерших", больше верил в силу знания и разума. Несколько ст. сборника написаны о тех зап. мыслителях, с к-рыми автор был связан, – о Р. Кронере, издававшем Шестова (по рекомендации Гуссерля) в журн. "Логос" ("Две книги Рихарда Кронера" (1931); о М. Бубере ("Мартин Бубер") и о Л. Леви-Брюле ("Миф и истина"). Кн. Кронера "От Канта к Гегелю" была названа "лучшим из всего, что написано по истории немецкого идеализма". В кн. Леви-Брюля "Примитивная мифология" высоко оценивалось описание

постоянной пофуженности первобытного человека в мистический, сверхъестественный опыт, в к-ром "нет ничего невозможного". В большинстве ст. сборника, и особенно посвященных духовно близким мыслителям (Толстому, Достоевскому, Кьеркегору), Шестов вглядывается в поиски "великих и последних тайн человеческого существования". На пути к истине оказываются только те, кто отказался от "безусловного доверия к разуму" и пошел к "Абсурду и Парадоксу", подобно могучим ветхозаветным героям (Аврааму, Иову). Толстой ("Ясная Поляна и Астапово". К 25-летию со дня смерти Л. Толстого) – к безумной истине "непротивления злу"; Достоевский ("О "перерождении убеждений" у Достоевского") – к неразумному требованию отчета за каждую отнятую детскую жизнь и к тому Евангелию, которое "не отвергает молитв и надежд одинокого, загубленного человека" (С. 184); С. Кьеркегор ("Гегель или Иов", "Киркегард – религиозный философ") – к такому духовному взлету веры в предельном отчаянии и ужасе, что становится реальным "повторение" (воскрешение умерших, изменение прошлых фактов) и понимание, что "все возможно". На пути к "гнозису" как последнему смыслу бытия оказались, согласно Шестову, др. почти "всемогущие" мыслители – его близкий друг Бердяев, К. Ясперс и Э. Гуссерль, называвший Шестова в письмах "уважаемым другом и антиподом". Первый допускает, согласно Шестову, господство разума, этики, ужасных фактов, неизбежного над человеком и "высшей истиной", обвиняя библейского Иова в "безблагодатном максимализме". Гнозис у Бердяева первенствует над экзистенциальной философией. У Ясперса

("Sine effusione sanguinis. О философской честности") довлеет та же ясность разума, вставляющего в свою "оправу" и "существование" человека, и откровенную истину, и Бога. Наконец, Гуссерль ("Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль" (1938), "огромная мощь мышления" к-рого потрясла Шестова, называл философию "наукой об истинных началах, об истоках, "rizomata рапгоп" (корнях всего)" (С. 306). А наука в идеале всеохватывающа и равна Разуму. На что Шестов отвечал: "Абсолютизируя истину, Гуссерль принужден был реля-тивизировать бытие, точнее, человеческую жизнь" (С. 316), а также последнюю борьбу человека, непобедимые ужасы бытия, громы пророков и апостолов. Слезы человека и взывание к Творцу, по словам Шестова, могущественнее необходимости, и это "путь к началам, истокам, к корням жизни" (С. 325). Сб. "У и о." интересен также тем, что в поздних статьях Шестова заметно смягчение его антирационализма и имморализма (разум защищает человечество от постоянной угрозы "зверского, животного произвола"; Ницше несправедливо жесток к ближним своим). Также заметно обращение Шестова к высоко оцениваемой им инд. мудрости (с 1934 г. он изучал кн. П. Дейссена и Р. Отто об инд. философии).

С о ч.: Умозрение и откровение. Paris, 1964.

Лит.: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова: В 2 т. Paris, 1983; Бердяев Н. А. Древо жизни и древо познания // Путь. 1929. № 18. Сент. С. 88–106; Курабцев В. 77. "Когда человек соприкасается с дыханием Божьим…" (Библия и Лев Шестов) // Историко-философский ежегодник. М., 1999. С. 182–188;Gra/iam T. D. Thesis on Lev Schesyov. Harvard, 1981.

В. Л. Курабцев

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ – философские дасциплины, к-рые преподавались в ун-тах и др. высших светских учебных заведениях. Термин "У. ф." в известной степени условен, он не обозначает к.-л. типа философских построений, а объединяет те философские учения, к-рые разрабатывались и преподавались проф. и преподавателями философских кафедр. Характерной чертой У. ф. является то, что это философия профессиональная, т. е. философия, к-рую разрабатывают и преподают специалисты в области философских наук, философы по профессии, это всегда система связанных друг с другом субординированных дисциплин, дающих в своей совокупности представление о всех философских проблемах, к-рые разрабатывались на всем протяжении истории и представляли различные их решения. В ун-тах всегда были проф. и преподаватели др. учебных дисциплин, к-рые в своих лекциях и научных трудах касались философских проблем. Однако их философское творчество вряд ли можно рассматривать в качестве У. ф., поскольку оно не включалось в качестве составной части в систему философских знаний, к-рые предусматривались программами преподавания. В России У. ф. начала складываться после создания Московского ун-та в 1755 г. Хотя в ун-те при Императорской Академии наук в С.-Петербурге с 1725 г. и читались отдельные философские курсы, но это были именно отдельные курсы, к-рые не представляли собой системы философских знаний. Поэтому философские курсы в академическом ун-те можно рассматривать как предпосылку создания У. ф. в России, а в полном своем объеме она сформировалась в XIX в., после создания в самом нач. века ун-тов в Вильне, Дерпте, Харькове и Казани.

Лит.: Бажанов В. А. Прерванный полет: История "университетской" философии и логики в России. М., 1995; Павлов А. Т. Университетская философия в России // Философские науки. 1998. № 1; Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. Спб., 2003.

А. Т. Павлов

УСПЕНСКИЙ Петр Демьянович (5(17).05.1878, Москва-2.10.1947, Лин Плейс, Англия) – философ-мистик, психолог. Рос в атмосфере художественных интересов и преклонения перед искусством. В Московском ун-те изучал биологию, психологию и математику, а также приступил к самостоятельным исследованиям проблемы четвертого измерения. Но в нем зрело недоверие к академическому знанию; считал, что профессора так же убивают науку, как священники религию. В течение ряда лет, сотрудничая с рус. газ. и журн, с^ьездил Россию, побывал на Востоке и в Европе. В 1905 г. написал свой первый роман о вечном возвращении (эта произв. было опубликовано только через 10 лет под названием "Кинемодрама" (не для кинематографа) (Пг, 1917).

В 1907 г. У. столкнулся с теософской литературой (Блаватская, Олкотт, Безант, Синнет и др.), к-рая произвела на него сильное впечатление. Он занялся исследованиями по эзотерике и мистике, заново переосмыслив проблемы "высших измерений". После путешествий 1908 г. (Константинополь, Смирна, Греция и Египет) занялся в Петербурге изучением оккультизма, одновременно работая над собственными произв. (в т. ч. над кн. "Терциум органум"). В 1913–1914 п. он снова предпринял путешествие в Египет, Индию и на Цейлон. В 1915 г. встретился в Москве с Гурджиевым. У. понял, что эзотерические школы, к-рые он безуспешно пытался обнаружить за рубежом, действовали в Москве. Постигая эзотерические идеи и "школьные" принципы Гурджиева, У. стал одним из ближайших его учеников и организовал еще один гурджиевский кружок в Петербурге. Откликнувшись на приглашение Гурджиева, он уехал на Кавказ и примкнул к группе учителя в Александрополе. В 1920 г. У. вместе с семьей покинул Россию и перебрался в Константинополь. Среди хаоса и нищеты сумел организовать группу единомышленников и приступил к созданию собственной системы "школьного" обучения, читал лекции по психологии. Один из его учеников, англичанин Дж. Беннет, помог с публикацией кн. "Терциум органум" на англ. языке. В 1921 г. У. переехал в Англию. Здесь он создал несколько фупп, пытаясь усовершенствовать технику саморазвития на основе новых принципов психологии. В 1922 г. Лондон посетил Гурджиев, и У. постарался оказать ему деловую помощь по организации Ин-та гармонического развития человека в Фонтенбло под Парижем. В 1924 г. между ними произошел разрыв, и уже до конца жизни У. не встречался с Гурджиевым. В 1931 г. вышел фундаментальный труд У. "Новая модель Вселенной". В 1935 г. Успенские купили большую усадьбу под Лондоном, где разместилась школа-коммуна. Среди учеников были И. Д. Бересфорд, Э. Блеквуд, А. Р. Орэдж, К. Ишервуд, писатель О. Хаксли. В 1941–1946 гг. Успенские жили в Америке, в Нью-Джерси. Тяжело больной У. продолжал работать с несколькими англ. учениками, мечтая вернуться в Англию. Осенью 1947 г. после возвращения в Англию философ скончался. У. впервые дал последовательное изложение учения Гурджиева. В результате изучения и обобщения оккультно-мистических учений предпринял попытку осуществить синтез совр. достижений науки, искусства и мистического наследия. На родине У. был неизвестен вплоть до 50-х гг., когда его книги были переведены с англ. энтузиастами-единомышленниками.

С о ч.: Четвертое измерение. Спб., 1910; Терциум органум. Ключ к загадкам мира. Спб., 1911; Внутренний круг. О "последней черте" и сверхчеловеке. Две лекции. Спб., 1913; В поисках чудесного. Спб., 1992; Четвертый путь. Спб., 1995; Совесть: поиск истины. Спб., 1997; The Fourth Way. N. Y., 1957; In Search of the Miraculous: Fragmennts of an Unknown Teaching. N. Y., 1949; A New Model of the Universe. L., 1931; A New Model of the Universe. N. Y, 1931; The Psychology of Mans Posible Evolution. L.; N. Y, 1950; The Strange Life of Ivan Osokin. N. Y, 1947; Tertium organum (The Third organ of thought), A Key to the Enigmas of the World. N. Y, 1920.

Лит.: Мистицизм в русской философской мысли XIX – нач. XX в. М., 1997; Reyner J. Ouspensky: The Unsung genius. L., 1981; Webb J. The harmonious circle. L., 1980; Wilson C. The strange life of P. D. Ouspensky. L., 1993.

В. Кравченко

УСТРЯЛОВ Николай Васильевич (март 1890, Петербург-14.09.1937, Москва) – обществовед, публицист, видный деятель партии кадетов, один из идеологов сменовеховства. В 1916–1918 гг. – приват-доцент Московского и Пермского ун-тов, сотрудник газ. "Утро России". В годы гражданской войны председатель Вост. отдела ЦК партии кадетов, руководитель бюро печати в правительстве А. В. Колчака. После падения омского правительства – эмигрант в Харбине.

В 1921–1922 гг. сотрудничал в сб. и журн. "Смена вех", газ. "Накануне", издававшихся в Праге, Париже и Берлине. В 1920–1934 гг. – проф. Харбинского ун-та. После возвращения в 1935 г. в Советский Союз – проф. экономической географии Московского ин-та инженеров транспорта. В 1937 г. арестован и осужден по обвинению в антисоветской деятельности. Уже в период Гражданской войны У. пришел к выводу о необходимости в свете Октябрьской революции 1917 г. пересмотреть философско-социологические основы рус. либерализма. В кн. "В борьбе за Россию" (1920) он развил политическую философию, требовавшую пересмотра взглядов на природу революции, сложившихся в кругах российской интеллигенции под влиянием сб. "Вехи", что позднее стало теоретическим фундаментом сменовеховства. В этой книге и последующих публикациях У. подчеркивал стихийность и иррациональность революции 1917 г., одновременно

указывая на ее национальный характер, таинственную нравственную глубину и "правду". Рассматривая революцию в качестве глубоко национального явления, У. усматривал ее подлинный смысл в повороте на путь обновления рус. культуры ("гениально оживив традиции Белинского, она заставит Россию с потрясающей силой пережить и правду Тютчева, Достоевского, Соловьева" (Логика национализма // Новая жизнь. Харбин, 1920. 22 августа). Придерживаясь основополагающего для либерализма принципа примата личности по отношению к об-ву и государству, У. вместе с тем акцентировал внимание на важности для переживаемого Россией момента мощного, хорошо организованного государства как средства выявления новой "всемирно-исторической истины", в данное время открывающейся человечеству ярче всего через рус. народ и его страдания. Только "физически" мощное государство, полагал он, может обладать великой культурой, ибо существует мистическая связь между государственной территорией и государственной культурой. Территория, по У, – это наиболее существенная и ценная часть "государственной души". Лишь великое государство способно играть мессианскую роль. Послереволюционное развитие России, особенно после образования СССР, вселяло в него надежду в возможность осуществления/гус-ской идеи. Свои социально-политические позиции У. обозначил как "национал-большевизм". Стремление советской власти покончить с революционным хаосом, укрепить российскую государственность, защитить страну от иностранной интервенции, по его мнению, устраняло ведущий мотив борьбы интеллигенции с большевизмом – национально-патриотический. Главной целью всех патриотических сил должно стать теперь содействие в "собирании", восстановлении России как великого и единого государственного организма. У. настаивал на признании Советской власти в качестве орудия воссоединения окраин с центром, укрепления престижа России на международной арене. Считая возможным сотрудничество с новой властью в национальных интересах, У. рассчитывал при этом на ее внутреннее органическое перерождение, изживание в ней революционно-максималистских элементов и переход к эволюционному развитию, хотя и не сулящему мгновенных результатов, но способному привести к национальному возрождению. Нэп был воспринят им как эволюция к буржуазному способу организации общественной жизни, где вслед за первой волной нэпманов и спекулянтов должна прийти "созидательная буржуазия", и в первую очередь – "крепкий мужичок", без к-рого невозможно никакое оздоровление сельского хозяйства – основы благополучия страны. При этом он неоднократно подчеркивал, что не абсолютизирует буржуазный порядок, что не отрицает нек-рых положительных достижений революции в социально-политической сфере. Глубинный смысл происходящих в стране перемен У. истолковывал как бунт против того, что славянофилы называли "внешней правдой", "рационализмом западной культуры", против того, что Герцен характеризовал как "мещанство европейского духа". Главное значение рус. революции он видел в том, что она открыла дорогу эпохе коренных перемен в духовной жизни народа, перехода в "иной план" исторического бытия и культурно-национального самосознания. Экономический строй и форма государственного устройства, полагал У, только тогда способны осуществить свою задачу восстановления здоровья нации, когда внутренне проникнутся культурно-национальными, органическими началами, соответствующими русской идее. Советская форма политического устройства, очищенная от коммунистических элементов, по мнению У, способна решить задачу создания "органического государства". На основе идейной платформы У, к-рую можно охарактеризовать как либеральный консерватизм, в сменовеховском движении сформировалась группировка, именуемая в литературе "правым крылом", в отличие от участников движения, объединившихся вокруг берлинской газ. "Накануне" и симпатизировавших социалистическим идеям.

С о ч.: В борьбе за Россию. Харбин, 1920; Под знаком революции. Харбин, 1925;Уокна вагона/7 Новая Россия. 1926.№ 3; Национал-большевизм // Смена вех. Париж, 1921. № 3; Наше время. Шанхай, 1934; Национал-большевизм. М., 2003.

В. П. Кошарный

УТКИНА Нина Федоровна (1928, Коканд – 9.02.1990, Москва) – специалист в области истории рус. философии, д-р философских наук, проф. В 1946 г. поступила на философский ф-т МГУ; после защиты кандидатской диссертации преподавала в Сухумском пединституте. С 1960 г. работала в Ин-те философии АН СССР, где защитила докторскую диссертацию (1976) "Позитивизм, антропологический материализм и наука в России (2-я пол. XIX в.)". У. одной из первых в России разработала в историко-философском плане концепцию

материалистического истолкования позитивизма; раскрыла характерные черты рус. позитивизма, в т. ч. сциентизм в решении проблем мировоззрения, феноменалистический эмпиризм, индивидуалистическую трактовку природы человеческой личности. Материалистический позитивизм, по мнению У, распространился в 60-х гг. XIX в. среди естествоиспытателей как реакция на метафизику Шеллинга и Гегеля. К позитивизму, по ее мнению, был близок антропологический материализм нач. XX в.: философы России трактовали человека в его отношении к практической деятельности, в системе социальных связей.

Соч.: Естественно-научный материализм в России XVIII в. М., 1971; Позитивизм, антропологический материализм и наука в России (2-я пол. XX в.) М., 1975.

Н. М. Северикова

УХТОМСКИЙ Алексей Алексеевич (13(25).06.1875, с. Вос-лома Рыбинского у. Ярославской губ. – 31.08.1942, Ленинград) – физиолог, мыслитель, создатель учения о доминанте как универсальном принципе работы нервных центров и организации поведения животных и человека в специфической для них среде. В 1894–1897 гг. обучался в Московской духовной академии, в к-рой, как отмечал впоследствии в автобиографии, занимался теорией познания и историческими дисциплинами. Защитил диссертацию на тему "Космологическое доказательство бытия Божиего", в к-рой пытался объединить науку и религию. Сопоставляя богословские решения фундаментальных проблем с теорией Канта – Лапласа, философией природы Гегеля, пантеизмом Спинозы, естественно-научной концепцией эволюции небесных тел и в живой природе (Ч. Дарвин, А. Р. Уоллес, эмбриология Э. Геккеля и др.), пришел к мысли о том, что только наука открывает пути понимания действительности и особенно "физиологию надлежит положить в руководящие основания при изучении законов жизни", в т. ч. нравственного поведения. В 1900 – 1906 гг. – студент естественного отделения физико-математического ф-та Петербургского ун-та. С 1906 г. – сотрудник физиологической лаборатории ун-та, руководимой Н. Е. Введенским. В 1911 г. защитил диссертацию на тему "О зависимости кортикальных двигательных эффектов от побочных центральных влияний", в к-рой содержались главные положения принципа доминанты. С 1918 г. – проф. Петроградского (Ленинградского) ун-та. С 1922 г. – зав. физиологической лабораторией ун-та. Академик АН СССР (с 1935). Лауреат Ленинской премии (1932). У. - крупнейший представитель рус. физиологической школы, основанной в Петербургском ун-те Сеченовым и его преемником Н. Е. Введенским. Начав с совместной работы с Н. Е. Введенским по изучению нервных центров, принимающих участие в осуществлении сложных двигательных поведенческих реакций, в 1904 г. обнаружил явление кортикального торможения двигательных эффектов в моменты подготовки и развертывания биологически важных для организма актов. Плодом изучения этих явлений в свете учения англ. физиолога Ч. С. Шеррин-гтона об общем пути и теории Н. Е. Введенского о парабиозе стали первые зачатки учения о доминанте, развитого в последующие годы. "Под именем доминанты… понимается более или менее устойчивый очаг повышенной возбудимости центров, чем бы он ни был вызван, причем вновь приходящие в центры возбуждения служат усилению (подтверждению) возбуждения в очаге, тогда как в прочей центральной нервной системе широко разлиты явления торможения" ("Доминанта как рабочий принцип нервных центров", 1923). По У, доминанта составляет физиологическую основу внимания, предметного мышления, навязчивых образов и в конечном итоге "держит в своей власти все поле душевной жизни". Доминанту У. называет функциональным органом – термин, к-рый по-новому определяет понятие "орган". В отличие от обычного понимания органа как чего-то морфологически постоянного, вне зависимости от времени и в отдельности одно от др., У. дает динамическое его определение, обозначая этим словом "всякое временное сочетание, могущее привести при прочих равных условиях всякий раз к одинаковым результатам". Идея функциональных органов прочно вошла в физиологию (теория функциональных систем П. К. Анохина, физиология активности Н. А. Бернштейна), а также в психологию, позволяя преодолеть упрощенные представления о физиологическом субстрате психических процессов (А. Н. Леонтьев, Лурия). Динамическое понимание органа привело к новому представлению об организме. В отличие от машин, создаваемых для определенной работы, живое тело, по У., "представляет из себя не единую, раз навсегда определенную машину, но множество переменных машин, которые могут калейдоскопически сменять друг друга, используя одни и те же сочленения и лишь градуируя иннервацию работающих мышц". Организм есть

целое, вырабатывающее из себя механизмы. Фактором, сообщающим организму единство и целостность, является доминирующая в данный момент работа, деятельность. Опираясь на идеи Г. Минковского о четырехмерном пространстве, объединяющем физическое трехмерное пространство и время, и теорию А. Эйнштейна, У. разработал концепцию хронотопа. В нем нашел воплощение факт пространственно-временной организации реальности, неразрывной связи пространства и времени в деятельности нервной системы и поведении. Событие не создается только что пришедшими факторами. Судьба системы зависит от всех ее прошлых состояний, т. е. от ее истории, с к-рой связано понимание настоящих событий, предвосхищение будущего. Понятие хронотопа прочно вошло в психологию (В. П. Зинченко), в теоретическое искусствознание и литературоведение (М. М. Бахтин, В. Н. Топоров, Лотман, Вяч. Вс. Иванов, Аверинцев). Учение У. носит мировоззренческий и философский характер. К физиологии он подходил как философ. Данное У. определение трудов Сеченова как физиолого-философских в полной мере относится и к его собственному творчеству. Его научная мысль вобрала в себя философские искания Геракитта, Пифагора, Сократа, Платона, Аристотеля, Декарта, Спинозы, Лейбница, Локка, Галилея, Канта, Гегеля, О. Конта и др., к-рым он дает глубокие интерпретации. У. использовал ветхозаветные сюжеты, древн. легенды, соч. поэтов и писателей, вводя их интуиции и общечеловеческие мотивы в контекст своих научных идей и размышлений о законах человеческого поведения. У. опирался на научные достижения не только в области физиологии, но и мн. др. наук – физики, астрономии, биологии, истории, социологии. "Бросая физиологическое освещение на некоторые тайники человеческого поведения", У. считал, что "физиологическое определяется социальным и составляет лишь инструмент социального". У. обозначил контуры концепции человека на стыке физиологии, философии, психологии, социологии и этики; органично связал разработанные им физиологические принципы с проблемами нравственности и духовности, сформулировал нек-рые общие законы нравственного становления и развития человека. Поскольку доминанты, являясь "формирователями интегрального образа действительности", предопределяют восприятие мира, постольку вопрос о наших доминантах приобретает особую важность. Они складываются прижизненно. "Природа наша делаема", – подчеркивал У. Через "культивирование требуемых доминант" лежит путь к овладению собственным поведением. Самым важным является интегральный образ, к-рый

мы составляем друг о друге. Важнейшая из доминант – доминанта на лицо другого, т. е. умение слышать каждого человека, видеть в другом человеке Собеседника, а не своего Двойника.

С о ч.: Собр соч. Л., 1945–1962. Т. 1–6; Интуиция совести// Письма. Записные книжки. Заметки на полях. Спб., 1996; Заслуженный собеседник: этика, религия, наука. Рыбинск, 1997.

Л и т.: БатуевА. С, Соколова Л. В. Идеи А. А. Ухтомского о природе человека // Журнал высшей нервной деятельности. 1993. Т. 43. № 1. С. 3–22; Они же. Философия жизни в концепции А. А. Ухтомского /У Биофилософия (Серия "Философский анализ оснований биологии"). М., 1997. С. 42–58; Меркулов В. Л. А. А. Ухтомский: Очерк жизни и научной деятельности, М.; Л., 1960; Айрапетьянц Э. Ш. А. А. Ухтомский. Л., 1969;Ярошевс-кийМ. Г. Наука о поведении: русский путь. М.; Воронеж, 1996. Гл. 6. Доминанта. С. 322–347.

А. Н. Ждан

"УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ В ЕГО ИСТОРИИ"- докторская диссертация С. Н. Трубецкого, защищенная в Московском ун-те в 1900 г. и опубликованная в составе Собр. соч. философа (М., 1906. Т. 4). Работа включает в себя, помимо введения и эксурсов, две части: ч. 1 – "История идеи Логоса в древней философии", где рассматривается динамика раскрытия понятия "логос" в древнегреч. философии от до-сократиков до неоплатонизма; и ч. 2 – "Исторические основы христианского Богосознания", посвященная идее логоса в иудео-христианской традиции (гл.: "Религиозный идеал евреев", "Идея Бога", "Еврейская апокалиптика", "Начатки гностицизма", "Христос"). Главная идея заключается в выяснении исходных принципов миросозерцания, основанного на признании разума как объективного трансцендентального начала, заключающего в себе смысл жизни и истории. Поиск такого начала приводит Трубецкого к построению собственной метафизики, чрезвычайно близкой метафизике В. С. Соловьева: "Если разум господствует в мире, то он есть начало и конец мира, и он должен осуществить, воплотить себя в мире, созидая самый хаос в светлое и разумное тело, в образ разумного существа. Оно есть то Слово, которое было

от начала…" (С. 8). Результатом такого осуществления становится, по мысли философа, боговоплощение Христа, к-рое есть, во-первых, залог Царства Божия – высшей цели мирового исторического процесса и, во-вторых, метаоснова и смысл жизни. Поскольку во Христе "осуществилась "истина и благодать"… предвечная благая мысль Божия о мире и человеке, Он определяется как самая эта Мысль, истинный Разум или божественный Логос" (Т. 4. С. 453). Отсюда, по мысли Трубецкого, очевидна разница между логосом греч. философии и Логосом философии христианской: если первый служит лишь умозрительной гипотезой, "предметом умозрения", то Логос Евангелия определяется как начало действительной жизни, "осязаемое в действительности". Работа представляет интерес как опыт постановки значимой для рус. религиозной философии XX в. проблемы философского обоснования православной догматики, синтеза философии и богословия как новой метафизики. С о ч.: Учение о Логосе в его истории // Соч. М., 1994.

А. И. Резниченко

Ф

ФАДЕЕВ Ростислав Андреевич (28.03(9.04). 1824, Екатери-нослав – 29.12.1883 (10.01.1884), Одесса) – военный историк, писатель и публицист. В 40-50-е гг. служил в действующей армии на Кавказе, по поручению главнокомандующего армией А. С. Барятинского написал историю кавказских боевых действий под названием "60 лет Кавказской войны" (1860). С сер. 60-х гг. в "Московских ведомостях", "Русском вестнике", "Биржевых ведомостях" публикует статьи по военным и внешнеполитическим вопросам. В 1872–1874 гг. в цикле статей под общим названием "Чем нам быть?" (вскоре вышел отдельной кн. "Русское общество в настоящем и будущем") Ф. выступил против реформаторской линии Александра II. По его мнению, реформы 60-х гг., в т. ч. и освобождение крестьян, "не вполне совпадали с естественным течением русской истории", они есть результат заимствования зап. образцов и теорий, к-рые не имеют корней в "русской почве" и подрывают культурно-исторические и социальные основы могущества России. Ф. считал, что в отличие от др. государств на Руси не народ вырастил верховную власть, а, наоборот, верховная власть создала народ из распадающегося и погибающего племени. Поэтому только в России он усматривал существование особого типа монархического государства – "народной монархии", в к-рой верховная власть беспристрастно и доброжелательно относится ко всем подданным. По Ф., данное положение не противоречит тому, что должно существовать высшее сословие – дворянство как "историческое орудие" для реализации высшей власти. Т. обр., в своих работах Ф. выступал в русле славянофильских теорий, а в своей социально-философской критике реформ 60-70-х гт. является одним из ранних идеологов контрреформ 80-90-х гг. В 1881 г. в Лейпциге отдельной книгой вышли его "Письма о современном состоянии России", к-рые были написаны им в 1872–1880 гт. В них Ф. прослеживает эволюцию политических порядков в России в 70-е гг., касается вопросов ее дальнейшего политического развития. Он высказывается против идеи парламентаризма, считая ее лекарством, наименее подходящим к совр. рус. недугу, и делает вывод о необходимости развития земства, эволюционного перехода "из государства чиновничьего в государство земское" при незыблемости статуса "исторической Верховной власти".

С о ч.: Собр. С о ч.: В 3 т. Спб., 1889.

Лит.: Зайончковский П. А. Военные реформы 1860–1870 гт. в России. М., 1952; Кузнецов О. В. Р. А. Фадеев: генерал и публицист. Волгоград, 1998.

Е. Н. Мощелков

ФЕДОРОВ Николай Федорович (26.05(8.06). 1829, с. Ключи Тамбовской губ. – 15(28). 12.1903, Москва) – философ, родоначальник традиции рус. космизма. В 1854–1868 гг. преподавал историю и географию в уездных училищах России. В 1869–1872 гг. работал в Чертковской библиотеке в Москве, в 1874–1898 гг. – в библиотеке Московского публичного и Румянцевского музеев. В каталожной комнате библиотеки, где служил Ф., собирались для бесед с "московским Сократом" мн. выдающиеся деятели рус. науки и культуры. На 80-90-е гт. приходится общение Ф. сВ. С. Соловьевым, назвавшим его учение "первым движением человеческого духа вперед по пути Христову", религиозно-философский диалог и спор с Толстым. Свои идеи Ф. развивал с 1851 г., сначала устно, а со 2-й пол. 70-х гт. – в крупных работах и статьях. После смерти Ф. его ученики Кожевников и Петерсон подготовили к

печати 3-томное собр. соч. мыслителя под названием "Философия общего дела" (в 1906 и 1913 гт. в свет вышли первые 2 т., 3-й т. остался неизданным). Ф. усматривал в эволюционном процессе стремление к порождению сознания, разума, к-рые, начиная с человека, призваны стать орудиями уже не бессознательного, а сознательного, нравственно и религиозно направленного совершенствования мира. "Природа в нас начинает не только сознавать себя, но и управлять собою", человек – и венец эволюции, и ее агент, на его плечи ложится труд космизации бытия. В противовес существующему паразитарному, эксплуатирующему отношению человека к природной среде, приводящему цивилизацию на грань катастрофы ("цивилизация эксплуатирующая, но не вос-становляющая не может иметь иного результата, кроме приближения собственного конца"), Ф. выдвигает идею регуляции природы, разворачивающейся в последовательной цепочке задач. Это и предотвращение стихийных катаклизмов (землетрясения, наводнения, засухи, смерчи и др.), и регуляция климата, и управление космическими процессами, и работа над преодолением смерти, и – как пик регуляции, фокусирующий в себе все ее усилия, – возвращение к новой преображенной жизни всех ушедших в небытие, бесконечное творчество в обновленной Вселенной. Свое учение Ф. обосновывал как естественно-научно, так и религиозно. Опираясь на святоотеческую традицию (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский), он развил положения активно-христианской антропологии: Бог, создавший человека по Своему образу и подобию, действует в мире прежде всего через человека, и через него же Он будет осуществлять центральные онтологические обетования христианской веры: воскрешение умерших, преображение их природы, вход в бессмертный, творческий зон бытия – Царствие Небесное. Ф. заложил основы идеи богочеловечества, сотрудничества божественных и человеческих энергий в деле спасения, обосновал идею условности апокалиптических пророчеств. Каким будет финал истории: катастрофическим, ведущим к Страшному суду, с последующим разделением человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых, или же светлым, спасающим всех (апокатастасис), зависит от самих людей, от того, продолжит ли мир свое движение в ложном, про-тивобожеском векторе или же обратится на Божьи пути. Религиозно интерпретировал Ф. и идею регуляции природы. Основанная на чувстве глубокой нравственной ответственности человека за судьбу всей земли, всего космоса, всего творения, регуляция является исполнением библейской заповеди об обладании землей. "Восстановление мира в то благолепие нетления, каким он был до падения" – так определяет он Божеское задание "сынам человеческим". Благой исход истории, становящейся "работой спасения", предполагает, по Ф., необходимость нового фундаментального выбора, связанного с императивом эволюционного восхождения человечества. Обнажая изъяны одностороннего технического развития, совершенствующего машины и механизмы и оставляющего нетронутой и уязвимой природу самого человека, к-рая целиком зависит от превратностей внешней среды, Ф. выдвигает идею органического прогресса, ориентированного на преображение физического естества существа сознающего, когда человек сам, без помощи техники, сможет летать, видеть далеко и глубоко, обретет способность строить свои ткани из элементарных веществ среды, как растения под воздействием солнечного света (мыслитель предвосхищает здесь идею автотрофности В. И. Вернадского), будет создавать себе необходимые органы или изменять уже существующие в зависимости от среды обитания, пребывания, действия ("полноорганность"). Тело, вместилище души, по Ф., должно быть всецело подчиненным сознанию, регулируемым, одухотворенным, должна быть достигнута полнота власти духа над материей, теснящего и наконец вытесняющего из бытия силы распада, тления, смерти. Новый, радикальный поворот в философии Ф. видел в отказе от отвлеченного мышления, пассивного созерцания, в переходе к определению ценностей должного порядка вещей, к выработке плана преобразовательной деятельности человечества. Провозглашал нераздельность онтологии и деонтологии ("истина есть только путь ко благу"), необходимость проективного мышления (проект связует идеал и реальность, ищет пути практического осуществления высшей идеи). Выдвигал принцип всецел ости и всеобщности познания ("все должны быть познающими и всё – предметом познания"), говорил об обращении гносеологии в гносеоургию. Свою систему называл супраморализмом, разрабатывая основы "совершеннолетней", "сыновней" нравственности ("все мы братья по любви к отцам"). При этом Ф. не ограничивал законы этики сферой человеческих отношений, указывая на зависимость нравственного начала в человеке: и об-ве от материально-природного порядка вещей. Не-j родственность и небратство, подчеркивал он, коренятся в глубинах самого послегрехопадного, смертного бытия, стоящего на законе смены поколений, пожирания, взаимного вытеснения и борьбы. А потому залогом достижения "всеобщего родства" может стать только преодоление смертоносных сил во внешнем мире (природно-космическая регуляция) и в самом человеке

(психофизиологическая регуляция). Убежденный в неполноте альтруистической морали (жертвенность одних предполагает вечный эгоизм др.), Ф. предлагал формулу: "Не для себя и не для других, а со всеми и для всех". Антиномию индивидуализма и коллективизма разрешал через принцип соборности, утверждая его как основу совершенного социального устроения (об-во "по типу Троицы"). В свете идеи бессмертия и воскрешения интерпретировал Ф. и смысл культуры, видя в ней попытку "мнимого воскрешения", импульс к сохранению памяти о бывшем и жившем. Высоко ставил музеи и библиотеки как средоточия всечеловеческой памяти, мечтал о радикальном расширении их деятельности, об их превращении в центры собирания, исследования, воспитания и обучения, вокруг которых группировались бы коллективы ученых – "специалистов по всем отраслям человеческого ведения". Став орудием всеобщего дела, музей, по Ф., должен одушевить познание сердечным, родственным чувством, духом любви к отцам и предкам, тем самым служа восстановлению братской связи людей. Ф. стоял у истоков т. наз. рус. религиозно-философского ренессанса, определив его стрежневые темы; положил начало течению активно-эволюционной, ноосферной мысли XX в. (Умов, В. И. Вернадский, Холодный и др.). Под влияние его "философии общего дела" в разное время и в разной степени попадали выдающиеся классики рус. литературы – Достоевский и Толстой, Брюсов и В. Маяковский, Н. Клюев и В. Хлебников, Пришвин и М. Горький, А. Платонов и Б. Пастернак. Теургическая эстетика Ф. (переход от "искусства подобий" к творчеству жизни, литургический синтез искусств) оказала воздействие на философско-зстети-ческие искания кон. XIX – нач. XX в. (В. С. Соловьев,/! Белый, В. И. Иванов, В. Чекрыгин, П. Филонов и др.).

Соч.: Философия общего дела: Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Т. 1. Верный, 1906; М., 1913. Т. 2.; Соч. М" 1982; Собр. С о ч.: В 4 т. М., 1995–1999 (дополнительный том – М., 2000).

Л и т.: Кожевников В. А. Николай Федорович Федоров. М., 1908. Ч. 1 (2-е изд. – М., 2004); Остромиров А. [А.К.Горский]. Николай Федорович Федоров и современность. Харбин. 1928–1933. Вып. 1–4; Семенова СТ. Николай Федоров: Творчество жизни. М., 1990; Философия бессмертия и воскрешения. М., 1996. Вып. 1–2; Она же. Философ будущего века Николай Федоров. М., 2004; На пороге грядущего: Памяти Николая Федоровича Федорова. М., 2004; Н. Ф. Федоров: pro et contra. М., 2004. Кн. 1; Young G. Nikolai F. Fedorov: An Introduction // Nordland publishing company. Belmont, Massachussettes, 1979; Hagemeister M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. Miinchen, 1989.

С. Г. Семёнова

ФЕДОСЕЕВ Петр Николаевич (9(22).08.1908, с. Старинское Нижегородской губ. – 18.10.1990, Москва) – д-р философских наук, проф., академик АН СССР (с 1960). Окончил Нижегородский педагогический ин-т (1930) и аспирантуру МИФЛИ (1936); после ее окончания работал в Ин-те философии АН СССР; в 1940 г. защитил докторскую диссертацию по философским проблемам религиоведения. С 1941 по 1950 г. – на работе в аппарате ЦК КПСС; главный редактор журн. "Большевик" (1950–1953), зав. кафедрой диалектического материализма АОН при ЦК КПСС (1953–1955), директор Ин-та философии АН СССР (1955–1962). В 1962–1967, 1971–1988 гг. – вице-президент (по общественным наукам) АН СССР; в 1967–1972 гг. – директор Ин-та марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Автор около 20 кн. и брошюр, а также большого числа статей по философской проблематике. Главная из них – "Диалектика современной эпохи" (1978), "Материалистическая диалектика. Краткий очерк теории" (в соавт., 1981), "Философия и научное познание" (1985). В качестве осн. противоречия совр. эпохи он рассматривал противоречие между мировым социализмом и мировым империализмом, к-рое развертывается в тесном взаимодействии с др. глубокими качественными преобразованиями в жизни об-ва. Дал анализ социальных последствий совр. научно-технической революции, причин возникновения и путей разрешения глобальных проблем, обеспечения международной безопасности, преодоления пропасти между промышленно развитыми и развивающимися государствами. Нек-рые интересные идеи высказаны Ф. и в анализе диалектики развития социалистического об-ва; он считал, что необходимо более реалистично оценивать тезис об исчезновении в достаточно развитом социалистическом об-ве антагонистических противоречий. Ссылаясь на опыт развития ряда европейских социалистических стран, он обращал внимание на то, что нельзя исключить возможность перерастания тех или иных противоречий, присущих социалистическому об-ву, в антагонистические

противоречия, призывал к осознанию возрастающей роли в жизни об-ва интеллектуальной деятельности людей и соответственно роли и значимости интеллигенции. Предметом постоянного внимания Ф. были также исследования актуальных проблем совр. естествознания и всего комплекса специализированных наук о природе, об-ве и человеке, места и роли философии в системе научного знания. В качестве характерных особенностей совр. этапа развития научного познания он выделял продолжающийся процесс дифференциации и интеграции науки, возрастающую роль принципов и методов системного анализа, материалистической диалектики. С его т. зр., философия и методология науки должны стремиться преодолеть крайности классического рационализма, эмпиризма и трансцендентализма, неопозитивистских и постпозитивистских интерпретаций развития познания, укладывавших все богатство познавательного отношения в узкое ложе однозначно детерминированных схем описания и объяснения; они должны ориентироваться на создание более гибкой теории познания, предохраняющей от абсолютизации того или иного исторически сложившегося концептуального стиля мышления, утверждая многовариантность развития знания, стимулируя конкуренцию различных теоретико-познавательных и методологических программ. Ф. внес вклад в преодоление дававшего себя знать в 30-40-е гт. негативного отношения к ряду новейших отраслей естествознания (генетика, кибернетика и т. д.).

Соч.: Марксизм-ленинизм о религии и ее преодолении. М., 1941; Производительные силы и производственные отношения социалистического общества. М., 1955; Роль народных масс и личности в истории. М., 1956; Марксизм и волюнтаризм. М… 1968; Коммунизм и философия. М., 1971; Марксизм в XX веке. М., 1977; Философия и мировоззрение. М., 1983; Философиям научное познание. М., 1985.

Лит.: Академик Петр Николаевич Федосеев. М., 1978,1988.

В. И. Кураев

ФЕДОТОВ Георгий Петрович (1(13).10.1886, Саратов-1.09.1951, г. Бэкон, Нью-Джерси, США) – философ, историк, публицист. Учился в Технологическом ин-те в Петербурге (из к-рого за участие в с.-д. движении был исключен и выслан за границу); вернувшись в 1908 г. на родину, продолжил образование на историческом отд. Петербургского ун-та. В 1914–1918 гг. – приват-доцент Петербургского, в 1920–1922 гг. – проф. Саратовского ун-тов. В 1925 г. эмигрировал и возобновил преподавательскую деятельность: 1926–1940 гт. – проф. Православного Богословского ин-та в Париже; 1943–1951 гг. – вПравославной духовной семинарии в Нью-Йорке. С 1931 по 1939 г. Ф. совместно с И. И. Бунаковым-Фондаминским и Степуном издавал журн. "Новый град", пропагандировавший идеи христианского социализма. Сколько-нибудь завершенной и оригинальной философской системы Ф. не создал. Преобладающий жанр его творчества – исследования по истории средневековой культуры, преимущественно рус, и философская публицистика (статьи, эссе, очерки), однако присущие им глубина и отточенность мысли, широта и оригинальность теоретических обобщений, информационная насыщенность, яркая литературная форма сделали их заметным явлением в истории отечественной философской, культурологической и общественно-политической мысли 1-й пол. XX в. В исторических соч. Ф. "Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам" (1935), "Святой Филипп, митрополит Московский" (1928), "Святые Древней Руси" (1931), "Русская религиозная мысль" (в 2 т., 1946, на англ. языке), "Сокровищница русской духовности" (1948, на англ. языке) работа историка-аналитика сочетается с историософскими отступлениями и обобщениями, опирается на ясно очерченный философско-мировоззренческий фундамент оригинального христианского мышления. В них Ф. нарисовал широкую картину становления и развития рус. духовной, в т. ч. философской, мысли, выступил против сведения национально-специфического к религиозному, смешения "византийского" и "православного" начал в духовной культуре России. Большая часть философской, религиозной и исторической публицистики Ф. собрана (уже после его смерти) в кн. "Новый град" (1952), "Христианин в революции" (1957), "Лицо России" (1967), "Россия, Европа и мы" (1973), "Тяжба о России" (1982), "Защита России" (1988). Осн. темы философской публицистики Ф.-размышления о смысле и перспективах истории, назначении и судьбах культуры и цивилизации, религии и церкви, раздумья об историческом прошлом России, бедах и успехах настоящего, социальных и духовных судьбах ее будущего, религиозно-нравственных основах политики, защите ценностей демократии. Ф. стремился по-новому осмыслить вопрос о соотношении

исторических судеб и особенностей развития России и Европы (с учетом сложной диалектики и оплодотворяющего взаимовлияния отечественной и европейской культур), о месте и роли интеллигенции в духовном кризисе и будущем духовном возрождении России, в созидательных возможностях к-рой он не сомневался и в самые мрачные времена "сталинократии" (термин Ф.). Главное условие духовного и национального возрождения России Ф. видел в утверждении в ней политической свободы и в освоении ее духовного, культурного наследия. На одно из первых мест он ставил необходимость пробуждения национального самосознания народа, к-рое должны стимулировать и государство, и церковь. Ведущая тема всего творчества Ф. - философия культуры. Он стремился преодолеть крайности как антропоцентристского, так и теоцентристского истолкования культуры. Ф. пытался показать, что эсхатологическая традиция христианства, утверждающая невозможность в рамках земного бытия достижения совершенства и полного воплощения идеала, вполне совместима с признанием непреходящей значимости культурного и социального творчества ("Эсхатология и культура", 1938). В философии истории Ф. отвергал все формы исторического детерминизма — рационалистически-идеалистического, материалистического и религиозного. Он исходил из традиционного христианского понимания истории как трагической мистерии, единственным и главным героем к-рой является человек — свободный, но не оставленный Богом и искушаемый злом. История, полагал он, не может быть сведена к череде пусть даже и безусловно эпохальных событий. Тем более не способны исчерпать смысл происходящего с человеком в его тысячелетнем социальном и культурном опыте любые обоснования "логики" исторического развития. В истории есть "внутренняя, тихая жизнь" (В. С. Соловьев), складывающаяся из усилий мн. поколений и отдельных личностей, и именно она составляет главное содержание исторического процесса ("Трагедия интеллигенции", 1926; "Правда побежденных", 1933; "Православие и историческая критика", 1937).

Соч.: Поли. собр. соч.: В 4 т. Париж, 1967–1988. Собр. соч.: В 12 т. М., 1996–1998. Т. 1–2; Абеляр. Пг" 1924; Св. Филипп, митрополит Московский. Париж, 1928; Святые Древней Руси: X–XVII столетие. Париж, 1931; М., 1990; Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. Париж, 1935 (М., 1991); Социальное значение христианства. Париж, 1933; Письма о русской культуре // Русская идея. М, 1992; Судьба и грехи России: Избр. статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. Спб., 1991–1992; The Russian Religious Mind: Kievan Christianity. The Tenth to the Thirteenth Centuries. Cambridge, Mass., 1946; A Treasury of Russian Spirituality. N. Y., 1948; The Russian Religious Mind. Vol. 2: The Middle Ages: The Thirteenth, to the Fifteenth Centuries. Cambridge, Mass., 1966.

Лит.: Бойков В. Ф. Судьба и грехи России (философско-исто-рическая публицистика Г. П. Федотова) // Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Спб., 1991–1992. Т. 1–2;ГалахтинМ. Г.Федотов Г. П. // Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 4.

В. И. Кураев

ФЕЙЕРБАХ В РОССИИ. Учение Ф. стало известным в России в кон. 30 — нач. 40-х гг. XIX в., вначале в рамках левого гегельянства. Однако его "Сущность христианства" (1841) произвела большее впечатление на рус, чем произв. таких левых гегельянцев, как Б. Бауэр, Д. Штраус,

М. Штирнер и др. Мыслящие люди "сороковых годов" увидели в философской антропологии более цельное и последовательное развитие концепции человека по сравнению с учениями К. А. Гельвеция и И. Канта, а также рус. философской традицией (Радищев, Галич и др.). Запрещенные к изданию в России соч. Ф. были известны по нем. оригиналам, а также по изложениям М. А. Бакунина, Герцена, Р. Гайма и др. Фейербахианство к 40-50-м гг. стало теоретической модой. В письме к А. Руге (январь 1843) Бакунин признавал, что считает мыслителя "безусловно единственно живым среди философов". Аналогичным было отношение к Ф. Белинского и Герцена. Последний уже в 1842 г. в ст. "По поводу одной драмы", опубликованной в журн. "Отечественные записки", берет в качестве эпиграфа вольный перевод цитаты из "Сущности христианства" Ф.: "Сердце жертвует род лицу, разум — лицо роду. Человек без сердца не имеет своего очага; семейная жизнь зиждется на сердце; разум — res publica (общественное дело) человека" (ср.: ФейербахЛ. Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 2. С. 66). "Сущность христианства" была одной из наиболее популярных философских книг среди петрашевцев. Ханыков познакомил

с этим трудом молодого Чернышевского, отмечавшего впоследствии особое значение для своего и своих друзей философского развития соч. Ф. "Мысли о смерти и бессмертии" (1830). В его дневнике появляется запись об утрате веры в личного Бога под влиянием Ф. В "Антропологическом принципе в философии" имя Ф. не упоминается из-за цензурных ограничений, однако посредством эзоповского языка Чернышевский давал понять, что философию Ф. он относит к последнему слову науки, разделяемому им самим. Чернышевский называл нем. философа "единственным мыслителем нашего столетия, у которого были совершенно верные, по-моему, понятия о вещах" (Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. М., 1951. Т. 3. С. 713). В своем философском завещании, "Предисловии к третьему изданию "Эстетических отношений искусства к действительности" (1888), он заметил также, что его магистерская диссертация – "попытка применить идеи Фейербаха к разрешению основных вопросов эстетики". Народническая интеллигенция 70-80-х гг. проявляла живой интерес к естественно-научной и философской антропологии. Лавров уже в ранней статье "Что такое антропология" (1860) настаивал на том, что антропологизм предлагает действительно истинное объяснение "философии природы, философии духа, философии истории, философии личности и философии искусства". Здесь фейербаховский антропологизм явно противопоставлен гегелевскому идеализму. Лавров утверждал, что только на почве философской антропологии возможно построение теоретической философии как "цельной системы" (Философия и социология. М., 1965. Т. ЕС. 643). Значение Ф. в истории мысли, по его мнению, "немаловажно", ибо оно подготовлено всей историей европейской науки. Однако его учение – лишь "момент чужой истории", для к-рой у нас не было и нет достаточных условий. Лавров защищал Ф. от поверхностной в своей основе критики Фихте-младшего, к-рый "запутался в вопросе о душе". Он порицал и популярного в народнических кругах Е. Дюринга, ограничившего мысль Ф. областью философии религии, признавая в то же время, что именно в "Сущности христианства" раскрыты "нравственные требования человека, как источник всякого религиозного творчества". В целом же, по Лаврову, философская антропология – школа действительности, где "каждое существо должно быть схвачено в его особенности, т. е. в той особенности, которая составляет его природу". Мыслители религиозно-философской ориентации (А. С. Хомяков, Киреевский, Достоевский, Булгаков, Бердяев и пр.) также не избежали влияния фейербаховской антропологии. Они разрабатывали ее темы, видя в ней, по сути, своеобразный вариант религии человекобожия (В. С. Соловьев, Булгаков, Несмелое). Соловьев, выделяя в ряду мыслителей XIX в. "остроумного и талантливого Фейербаха", возражал против его афористических упрощений, вроде того, что "человек есть то, что он ест". Отмечая внутреннюю логическую связь между материализмом Фейербаха и философией Гегеля (см.: Соловьев В. С. С о ч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 40–41), Соловьев выделял мысль Ф. о необходимости противопоставить безбрежному гегелевскому панлогизму реалистическое понимание человека (предмет познания – не бесплотный, неизвестно откуда взявшийся "субъект-объект", а человек, "отдельное лицо как мыслящее"). Не без влияния фейербаховской антропологии Соловьев рассматривал материализм как необходимое звено наряду с наукой и религией. Булгаков, посвятивший Ф. свое эссе "Религия человекобожия у Л. Фейербаха", напротив видел в философской антропологии некую "религиозную основу" философии. Он отмечал понимание Ф. религии как связи человека с Богом и его трактовку человека, переживающего эту связь. Обвиняя Ф. в "демократическом человекобожии", Булгаков писал, что человек, по Ф., "творил богов по собственному своему богоносному образу (хотя это и не значит, что он их сочинил)", тем самым показав "раздвоение человека с самим собой, отношение к себе как к другому, второму, не одному, не единственному, связанному, соединенному, соотносящемуся" и т. п. Бердяев не только признавал влияние "Сущности христианства" на свое миросозерцание, но и использовал отдельные идеи Ф. при построении своей версии религиозной экзистенциально-персоналистической философии. Оригинальным образом трактовал философскую антропологию Ф. Несмелое, к-рый в своем 2-томном труде "Наука о человеке" предпринял попытку использовать фейербахианство для подкрепления и реконструкции православия как "истины христианства". То соглашаясь с Ф., то полемизируя с ним, Несмелое призывал православную церковь сменить систему координат, обратившись к реальному человеку и приняв во внимание "догадки" автора "Сущности христианства". Философская антропология Ф. -предмет дискуссий в кругах "легальных марксистов" и социал-демократических теоретиков в нач. XX в. Острота полемики объяснялась убеждением "легальных марксистов" в том, что марксизм не имеет собственной философской основы, каковую следует позаимствовать или у Канта, или у Ф. Пропаганда идей Ф., в основном с т. зр. выяснения места его антропологического материализма в истории философии и отношения к диалектическому материализму, многим обязана Плеханову.

Определяющим в его понимании и интерпретации фейербахианства была работа над переводом брошюры Ф. Энгельса "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии" и "Тезисов о Фейербахе" К. Маркса (опубликованы впервые на рус. языке в Женеве в 1892 г.). Мысли самого Плеханова наиболее ясно выражены в работах "Бернштейн и материализм", "От идеализма к материализму", "Очерки по истории материализма" и др. трудах. Подчеркивая специфический характер диалектического материализма, Плеханов нередко то сближает философскую антропологию Ф. со спинозизмом ("материалистическая философия Фейербаха была, как и философия Дидро, лишь родом спинозизма"), то утверждает, будто "Фейербах не знал, что он в XIX столетии был настоящим реставратором материализма XVIII века" (Плеханов Г. В. Соч. М., 1925. Т. 11. С. 19). Отмечая заслуги Ф. в обосновании и разъяснении ценности философского материализма (он восхищается определением Ф.: "Истинное отношение мышления к бытию есть следующее: бытие – субъект, мышление – предикат"), Плеханов утверждал, что в антропологии открыты истинные пути объяснения "религии, этики и общественной жизни", присовокупляя при этом, что нем. мыслитель ощущал неясную, но довольно сильную потребность в материалистическом понимании истории. В этике Ф., по Плеханову, преодолев кажущуюся безусловность категорического императива И. Канта, развил теорию безусловной, так сказать, толерантности: терпимости к заблуждениям и ошибкам др. и требовательности к себе. В полемике с Богдановым и Бер-маном Плеханов решительно возражал против сближения взглядов Ф. со взглядами И. Дицгена и тем более Э. Маха. Ленин конспектировал "Лекции о сущности религии" Ф. (1909), а в "Материализме и эмпириокритицизме" посвящает ему главу "Л. Фейербах и И. Дицген о вещи в себе", подчеркивая значение взглядов Ф. для критики идеализма ("великий материалист", "странная, чудовищная терминология, но совершенно ясная философская линия", "прыжок к практике"). Он отмечал фейербаховскую критику "новейшего позитивизма" (Ф. защищает "объективную причинность", "объективный сенсуализм, т. е. материализм" и т. п.). В "Философских тетрадях" он отмечал узость антропологического принципа Ф. и Чернышевского. В послеоктябрьские годы открылась возможность широкого знакомства с идеями Ф. для читателей, интересующихся философией благодаря переводам соч. Ф. на рус. язык. Однако в критике в кон. 20 – нач. 30-х гг. "школы" Деборина (ученика Плеханова) за интерпретацию диалектического материализма как механического конгломерата из диалектики Гегеля и антропологического материализма Ф., уже содержалась и негативная идеологическая оценка взглядов Ф. В 60-70-х гг. были переизданы или вновь опубликованы важнейшие соч. Ф. (см.: Избр. филос. произв.: В 2 т. М., 1955,1965; История философии: В 3 т. М., 1967,1974; и др.).

Л и т.: Чернышевский Н. Г. Антропологический принципе философии // Избр. филос. соч. М., 1951. Т. 3; Он же. Эстетические отношения искусства к действительности. Предисловие к третьему изданию // Там же. М., 1950. Т. \ \Лавров П. Л. Что такое антропология // Лавров П. Л. Философия и социолога. М., 1965. Т. 1; Он же. Людвиг Фейербах. Исторический этюд// Там же; Несмелое В. И. Наука о человеке. Казань, 1898–1907. Т. 1–2; Малинин В. А. История русского утопического социализма. М., 1977. Кн. 1. С. 103–200.

В. А. Малинин

ФЕОДОСИИ ПЕЧЕРСКИЙ (1036, Василев, ок. Киева -1074, Киево-Печерский монастырь) – древнерус. подвижник, церковный деятель. В 1065 г. пострижен в монахи Антонием Печерским. После смерти последнего стал игуменом Печерского монастыря, где ввел новые порядки в соответствии с уставом константинопольского Студийского монастыря. По примеру вост. подвижников постоянно обращался к братии с различными наставлениями и поучениями, к-рые сложились в целую систему монашеской морали. Согласно этой системе, монах должен полностью отречься от мира, стяжания, быть воздержанным, смиренным, терпеливым, строго соблюдать посты, быть готовым к ежеминутному покаянию. Призывал иноков бороться с дурными помыслами, любить и уважать друг друга, оказывать всяческую помощь бедным, убогим и бездомным. В жизни Ф. П. и его проповедях в яркой форме воплотился христианский идеал эпохи Киевской Руси, согласно к-рому Бог любит тех, кто принимает на себя добровольный крест мученичества, лишений, страданий. И наоборот, тот, кто живет сытной и благополучной жизнью, угождает дьяволу. В миру невозможно спастись. Единственный путь спасения – это монастырь, молитвы праведников за грешников. Канонизирован Русской православной церковью в 1108 г.

С о ч.: Памятники древнерусской церковно-учительской литературы. Спб.,

1894. Вып. 1.

Л и т.: Еремин И. П. Литературное наследие Феодосия Печерского // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1947. Т. 5.

Е. Н. Бутузкина

ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ (8(18)06.1681, Киев -8(19).09.1736, Петербург) — политический и церковный деятель, богослов. Философские взгляды Ф. П. складывались под влиянием таких ценностей европейской культуры, как рационализм, просветительство и секуляризация, к-рые были восприняты им во время учебы в Киево-Могилянской коллегии, а также в иезуитских школах Львова, Кракова и в римском католическом коллегиуме св. Афанасия. Об этом свидетельствует прочитанный им первый курс лекций по философии в Киево-Могилянской коллегии в 1707–1709 гг. Принципиальными положениями курса являются, во-первых, утверждение материи и формы в качестве равнозначных оснований природных тел, во-вторых, признание концептуального (в понятиях), а не реального разделения сущности и существования. Эти идеи были направлены против абсолютизации томистами формы (восходящей к Платону и Аристотелю) и их утверждений о совпадении сущности и существования лишь в Боге, но не в его творениях. В более позднем (богословском) творчестве Ф. П. прослеживается влияние идей Б. Спинозы, Ф. Бэкона. Р. Декарта и Г. В. Лейбница. Ему принадлежит первая в России попытка создания систематического богословия. Им была выдвинута идея т. наз. "научного" богословия, в рамках к-рой богословская апологетика приобретает научно-философский план, а философские идеи становятся явлением историко-богословского ряда. Исходным положением богословской системы Ф. П. является утверждение о единстве Бога и мира, к-рое раскрывается как единство их творческих сил. Интерпретируя божественную энергию, он отдает предпочтение упорядоченности и рациональности перед свободой, созидающей мир. Бог, по его мнению, свободен лишь в том плане, что не имеет никакого внешнего принуждения. Однако его действия совершаются в соответствии с присущей ему внутренней необходимостью. Что же касается источников активности мира, то они имеют двойственный характер: как результат проявления в мире Бога и следствие саморазвития природы. Т. обр., традиционно находящаяся вне всяческих законов творческая энергия, к-рая в богословии сохранялась за Божеством, в системе Ф. П. присуща и природе. Признание разумного и целесообразного устройства мира в качестве главного признака присутствия в нем Божества неизбежно приводит Ф. П. к важному гносеологическому выводу о том, что примирение человека со всеобщим порядком возможно только через разум. Даже в богословствовании, где разум должен быть подчинен вере, вполне оправдан научный поиск религиозных истин. Ф. П. принял идею Лейбница о том, что хотя истины откровения и выше истин разума, но они не против него. Вытеснив в сер. XVIII в. лат. схоластику из московских и киевских школ, догматическая система Ф. П. до 20-х гг. XIX в. оставалась практически единственной основой богословствования в рус. духовных школах. "Делом всей жизни" для Ф. П. стало участие в петровских реформах. В 1721 г. по поручению Петра I он разработал Духовный регламент — законодательный акт, ликвидировавший соборное управление церковью, заменив его синодальным управлением. В результате был установлен полный контроль государства над церковью, что вытекало из секулярных тенденций, заложенных в богословии Ф. П., и соответствовало абсолютистскому идеалу, утверждавшемуся в России. В своей теоретической части Регламент воспроизвел идеи "естественного права" (прежде всего нем. философа С. Пуфендорфа), к-рые устанавливали новые взаимоотношения церкви и государства. Место церкви в государственной системе определялось как средство воспитания и просвещения подданных. В соч. "Правда воли монаршей" (1722) Ф. П. утверждал божественное происхождение самого принципа власти. Однако Бог наделяет правителя властью не непосредственно, а через направляемую им волю народа. Т. обр., основой власти наряду с божественной волей является согласие монарха и народа. Богословско-философский синтез, осуществленный Ф. П. в догматической системе, а также его политическая деятельность знаменовали новую эпоху в истории рус. общественной мысли — эпоху освобождения от непосредственного подчинения церкви.

С о ч.: Соч. М.; Л., 1961; Фшософсью твори: В 3 т. Кюв, 1979–1981.

Л и т.: Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. Спб., 1868; Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Соч. М., 1880. Т. 5; Гурвич Г. Д. "Правда воли монаршей" Феофана Прокоповича и ее западноевропейские

источники. Юрьев, 1915; Морозов П. О. Феофан Прокопович как писатель. Спб., 1880; Петров 77. А. Философские взгляды Прокоповича, Татищева и Кантемира. Иркутск, 1957; Ничик В. М. Феофан Прокопович. М., 1977; VenturiF. Feofan Prokopovic. Cagliari (Sardinia), 1953.

В. В. Аржанухин

ФЕОФИЛАКТ (Горский) (ум. 12(23).09.1788) – православный церковный деятель, епископ Коломенский, философ. Учился в Славяно-греко-латинской академии, где с 1768 г. был префектом, а в 1769–1774 гг. – ректором. В 1773 г. Ф. издал на лат. и рус. языках в виде дискуссионных тезисов христианские догматы православной веры. Собирал материал для издания в 1784 г. "Догматико-нравоучительного богословия" (на лат. языке). Однако гл. труд Ф. – "Гармония и толкование на все Священное Писание" – до сих пор остается в рукописи. По мнению Тареева, Ф. - один из основателей собственно отечественной традиции религиозно-философской мысли. Наряду с Платоном (Левшиным) он стал выразителем метода анагогии, требующего синергического (см. Синергизм) одухотворения "внешности красящегося слога", или буквы, что позднее дало повод нек-рым авторам упрекнуть Ф. в компилятивности. Напротив, для Ф. характерно подчеркивание "сокровенности" своей мысли или духовного опыта. Его творчество явилось наглядной иллюстрацией вывода Зеньковского о "конкретном онтологизме" как одной из осн. особенностей рус. философствования.

Лит.: Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина. 3-е изд. М., 1995; Смирнов С. К. История Московской Славяно-греко-латинской академии. М, 1855; Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. Чернигов, 1863. Кн. 2; Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. Спб., 1901.

П. В. Калитин

ФЕОФИЛАКТ (в миру Федор Леонтьевич Лопатинский) (70-е гг. XVII в., Волынь – 6(17).05.1741, Петербург) – церковный деятель, богослов, философ. Род. в дворянской семье. В молодые годы обучался в Киево-Могилянской академии вместе с Феофаном Прокоповичем, считался его школьным товарищем. По завершении обучения уехал за границу, какое-то время находился в Германии и Польше, а затем прошел полный курс наук в римском коллегиуме св. Афанасия. После же возвращения на родину преподавал в Славяно-греко-латинской академии философию и теологию (1704–1710), был префектом, а затем и ректором академии (1708–1722), одновременно являлся настоятелем Заиконоспасского монастыря, в стенах к-рого размещались учебные корпуса. Деятельность Ф. на посту ректора академии во многом способствовала преобразованию этого учебного заведения из заурядной школы в крупный просветительский центр, где обучались словесности, иностранным языкам, математике, физике, философии. Составленный Ф. двухлетний курс философии включал в себя интродукцию (вводный курс с элементами истории философии), диалектику (формальную логику), логику, где рассматривались вопросы гносеологии, физику и метафизику. Курс этики считался факультативным. Хотя в философском курсе Ф. не обходит процессов разложения догматической схоластики и возникновения теоретических систем, пытавшихся соединить светские и религиозные представления, науку и вероучение, в своих богословских взглядах он придерживался ортодоксальных позиций. В 1712 г. Феофан Прокопович написал соч. "Распря Петра и Павла об иге неудобоносимом", где проводил мысль о том, что человек оправдывается перед Богом не благочестивыми делами, но лишь верой в миссию Иисуса Христа. В ответ Ф. выпустил в свет полемический трактат "Иго Господне благо и бремя Его легко", обвинив Прокоповича в отступлении от православия. В 1714–1726 гг. Ф. трудился над исправлением славянского перевода Библии, используя при этом тексты Священного писания по крайней мере на 4 языках. Новый перевод славянской Библии по традиции приписывается иным авторам, хотя мн. историки считают, что все важнейшее в исправлении перевода сделано Ф. или при его ближайшем участии. Петр I высоко оценивал обширные знания и безупречную репутацию Ф., к-рый при образовании Синода был назначен одним из его членов. По преданию, именно Ф. стоял у смертного одра Петра в последние часы его жизни. При Екатерине I становится архиепископом Тверским и вторым вице-президентом Синода. В 1728 г. Ф. издает осн. богословский труд Стефана Яворского – "Камень веры", вызвавший неудовольствие ориентирующихся на нем.

протестантов придворных кругов. Став жертвой борьбы придворных группировок, он в мае 1735 г. был арестован, лишен всех прав состояния, а с декабря 1738 г. содержался в застенке. На свободу Ф. был выпущен лишь незадолго до смерти.

Соч.: Избр. филос. произв. / Пер. и общ. ред. А. В. Панибратцева.

Лит.: Морошкин И. Я. Феофилакт Лопатинский, архиепископ Тверской в 1706–1741 гг.: Исторический очерк // Русская старина. 1886. № 1–2; Покровский Н. А. Феофилакт Лопатинский//Православное обозрение. 1872.№ \ 2;ПанибратцевА.В. Психологический трактат архиепископа Феофилакта (Ф. Л. Ло-патинского) "Что является одушевленным и что не является таковым"//Общественная мысль. М., 1993. Вып. 4. С. 209–236; Он же. Философия в Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1997.

А. В. Панибратцев

ФЕТ Афанасий Афанасьевич (23.11 (5.12). 1820, Новоселки Орловской губ. – 21.11 (3.12). 1892, Москва) – поэт и мыслитель. В 1838–1844 гг. – студент Московского ун-та. В 1840 г. вышел из печати первый сб. его стихов. В 1845–1858 гг. – военная служба с целью получения рус. подданства и потомственного дворянства. Философскую опору своей жизненной практике Ф. нашел в дарвиновской теории эволюции. Борьба за выживание, утверждал он, есть осн. закон развития жизни на земле. Несомненно, сильное влияние на Ф. оказал А. Шопенгауэр с его концепцией воли к жизни как причины непрекращающейся войны всех против всех (см. Шопенгауэр в России). В 1881 г. Ф. впервые перевел на рус. язык, а затем издал соч. нем. философа "Мир как воля и представление", в 1886 г. – "О четвероякoм корне закона достаточного основания" и "О воле в природе", человеческий разум, по Ф., - это исключительное явление во всем мироздании, но его нельзя признать основой ми- I роздания, "которое, если бы завтра все люди исчезли с их разумом… продолжало бы процветать еще лучше, чем при человеке". Рассудку присущи формы "времени, пространства и причинности, наличность которых и составляет ин- I теллект". Однако интеллект перерабатывает мир явлений в соответствии со своими способностями и не может отве-чать "за действительный мир, о котором ничего знать не может"; выводы же науки ограниченны и изменяются со временем. Эта философская позиция Ф. получила проявление во всей его поэзии, отличительной особенностью к-рой было отражение не столько действительного мира, сколько чувств поэта, вызываемых этим миром. Поэтическое преклонение перед гармонией природы и ощущение неспособности интеллекта объяснить ее причину толкали Ф. на поиск гармонии вне мира: "Иоанн был совершенно прав, указывая на logos [логос] Божий как на источник мира видимого – мира явлений и невидимого – силы. Иоаннов logos вне мира и относится к нему творчески". Вслед за Шопенгауэром Ф. отличал искусство как "познание существа мира" от будничного восприятия отдельных вещей и от "разумного мышления и науки", изучающих понятия. Преимуществом искусства, недоступным науке, Ф. называет способность понять сущность жизни как единство и борьбу противоположностей не только в живой природе ("момент их гармонического соединения неуловим"), но и в мироздании в целом (противоречие между вечностью мира и недолговечным, преходящим характером его явлений). Творческий дух, к-рый Ф. называет "солнцем мира", позволяет поэту вырваться из "темного мрака жизни вседневной" и подняться туда, где "сверкают звезд золотые ресницы". Особенное внимание Ф. привлекала интерпретация Шопенгауэром кантовского учения об искусстве как незаинтересованном созерцании. "Цельный и всюду себе верный Шопенгауэр, – писал Ф. своему другу великому князю Константину Константиновичу (поэту, писавшему под псевд. К. Р.), – говорит, что искусство и прекрасное выводят нас из томительного мира бесконечных желаний в безвольный мир чистого созерцания: смотрят Сикстинскую Мадонну, слушают Бетховена и читают Шекспира не для получения следующего места или какой-либо выгоды". Ф. считал, что искусство должно быть свободно от любых понятий, в т. ч. от понятий добра и зла: "Добро и зло – для человека, красота – для художника". Он высоко ценил человеческую личность, рассматривая ее внутренний мир как равновеликий окружающему миру. "Два мира властвуют от века. / Два равноправных бытия: /' Один объемлет человека, / Другой – душа и мысль моя". Способность человеческой души быть вездесущей во времени и пространстве Ф. приравнивает к созидательной силе Бога. Но такое громадное значение имеет только собственный, внутренний мир художника, именно его "я" является центром мира, а души и мысли др. людей – это всего лишь детали внешнего мира. Близки были Ф., особенно в последний период жизни, и

пессимизм и мизантропия Шопенгауэра. Он часто говорил, что осн. содержание жизни – страдание, и только искусство уводит нас в мир чистой радости и кра-1 соты, к-рая дает "исцеление от муки". Вместе с Шопенгауэром Ф. разделял "беспредельное презрение к умствен-: ной черни на всех ступенях и функциях". Нравственность же Ф. вообще относил к области низших понятий, к к-рым 1 не должна нисходить высокая поэзия. Художник должен быть свободен от требований морали и служить только красоте. Мысль Шопенгауэра о неприложимости понятий морали к миру явлений Ф. излагает также в Послесловии к: переводу его сочинений. При сопоставлении различных религиозных учений Ф. отдавал предпочтение христиан-I ству за то, что оно принимает мир таким, каков он есть.

"Путь христианского спасения есть путь смирения перед внешней необходимостью строгого закона, а не путь гордыни и протеста". Такая трактовка сущности христианства отражает характер философии Ф., в центре к-рой – преклонение перед бесконечным богатством мира и прославление всего сущего, соответствующего представлениям художника о красоте.

С о ч.: С о ч.: В 2 т. М., 1982; Стихотворения, поэмы. Современники о Фете. М., 1988; Литературное наследство. Т. 25–26. М., 1936.

Лит.: Благой Д. Мир как красота. О "Вечерних огнях" А. Фета. М., 1975; Северикова Н. М. Мировоззрение А. А. Фета // Вестник Московского ун-та. Сер. 7. Философия. 1992. № 1.

77. М. Северикова

ФИЛАРЕТ (в миру Василий Михайлович Дроздов) (26.12.1782(6.01.1783), Коломна – 19.11 (1.12). 1867, Москва) – митрополит Московский (1826), первый доктор богословия в России (1814). Учился в Коломенской и Троицкой семинариях, стал любимым воспитанником митрополита Московского Платона (Левшина). С 1808 г. – монах, с 1809 г. – проф. философских наук в Петербургской духовной академии, с 1812 г. по 1819 г. – ее ректор. В 1819 г. назначен архиепископом тверским, в 1820 г. переведен на ярославскую кафедру. С 1821 г. и до самой смерти Ф. - на московской кафедре (с 1826 г. – в сане митрополита). Период пребывания в столице (1809–1821) оказался самым плодотворным в творческой жизни будущего иерарха. Его "Пространный христианский катехизис" свидетельствует о "сердечном", т. е. анагогическом (см. Анагогия), понимании христианства с ориентацией на сильную и самостоятельную мысль, устремленную "в тайны Креста Христова, в тайны действия Св. Духа в душах облагодатствованных". В XIX в. Ф. оказался первым среди тех, для кого православная философия, основанная на церковном духовном опыте, стала задачей жизни (Флоровский). Розанов высоко ценил Ф. как "последнего… великого иерарха Церкви Русской". В своих социальных взглядах Ф. опирался на византийскую теорию симфонии, подчеркивающую духовный приоритет церковной власти над светской и предполагающую нравственное ограничение царя, что повлекло за собой неудовольствие со стороны Николая I. Тем не менее его трактовку "священного царства" поддержали позднее крупнейшие монархисты России: Победоносцев, Тихомиров, архиепископ Серафим (Соболев) и др. Данилевский развил взгляды Ф. на противостояние России и Европы. Значительна роль Ф. и в развитии духовного просвещения в России. В Московской духовной академии (с 1821) выросла целая плеяда православных мыслителей: Голубинский, Кудрявцев-Платонов, Бухарев, Феофилакт (А. В. Горский) – во многом предвосхитивших процесс религиозно-философского возрождения России в кон. XIX – нач. XX в. Ф. принадлежит заслуга и в публикации первого рус. перевода Нового Завета и Псалтыри (1858), за к-рый он ратовал, еще будучи действительным членом Библейского об-ва в 10-е гг. XIX в. В конце жизни Ф. основал Об-во любителей духовного просвещения и расширил миссионерскую деятельность среди светской интеллигенции. Был автором Манифеста об освобождении крестьян.

Со ч.: Слова и речи: В 5 т. М., 1873–1885; Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия. Ч. 1–3. М., 1867; О государстве. Тверь, 1992; Пространный христианский катехизис. Белосток, 1990; Творения. М., 1994.

Л и т.: ГэродковА. Догматическое богословие по сочинениям Филарета, митрополита Московского. Казань, 1887; Смирнов А. Петербургский период жизни митрополита Филарета. М., 1900; Чистович И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России… Спб., 1894; Виноградов В. П. Платон и

Филарет, митрополиты Московские. Сергиев Посад, 1913;Введенский Д. И. Митрополит Филарет как библеист. Сергиев Посад, 1918; Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937 (Вильнюс, 1991); Архиепископ Серафим (Соболев). Русская идеология. Свято-Троицкий монастырь, 1987.

П. В. Калитин

ФИЛИОКВЕ (лат. filioque – и от Сына) – догматическое дополнение, внесенное католической церковью, вначале поместными церквями – исп. в VI в., франкской – в IX в., а затем и Римом – около 1014–1015 г., в христианский "Символ веры" (принятый на Никейском и Константинопольском вселенских соборах в IV в.) и обозначающее, что Святой Дух исходит в вечности от Отца и от Сына, одно из главных догматических оснований разделения вост. и зап. церквей. Для религиозного философа, пытающегося рационально объяснить диалектику божественных начал, отношение к Ф. имеет принципиальное значение и сказывается на его конфессиональной ориентации. Осн. аргументами критики Ф. со стороны православных мыслителей является внесение иерархизма в Троицу, отрицающего принцип равенства ипостасей, и чисто логическое дедуцирование последних, что, по их мнению, выявляет чрезмерность претензий разума, утерявшего свою цельность. Так, А. С. Хомяков, полемизировавший с зап. вероисповеданиями, полагал, что "отрекшийся от духа любви и лишивший себя даров благодати не может уже иметь внутреннего знания, т. е. веры, но ограничивает себя знанием внешним; посему и знать он может только внешние, а не внутренние тайны Божий". Христианские общины, исповедующие Ф., считал он, оторвались от церкви и "должны были… исповедовать одно только внешнее послание Духа во всю тварь – послание, совершаемое не только от Отца, но и через Сына" (Церковь одна // Соч. Т. 2. С. 12). Хомяков видит в Ф. отдаленную причину протестантизма, ибо в результате этого прибавления в римской церкви "наступило царство рационалистической логики". Для Карсавина принципиальным является то, что Отец есть не только ипостась, но и ипоста-зирующая сущность, в к-рой едины три ипостаси. "Если мыслить исхождение Св. Духа от Отца и Сына, то надо мыслить какое-то особое, не сущностное единство Отца и Сына… Если так, то ипостась Духа беднее и меньше, чем две другие, обладающие еще чем-то общим, невозместимым в особом, единичном отношении Духа к Отцу и к Сыну, ибо такого отношения у исходящего от обоих не может и быть". Попытка уравнять первые две ипостаси приводит, по его мнению, к умалению ипостасности Святого Духа, а значит, и к принижению его дела. Лосев выводил из Ф. всю специфику западноевропейской культуры, в основе к-рой – фактическое тождество материи и идеи, языческая скульптурная телесность. В Ф. он видел объединение агностицизма с позитивизмом: "Первая ипостась превращается в отвлеченный признак, вторая – в единственно мыслимый эйдос, а третья – в фактическое "качество" и "действие", в реальную силу и конкретную действительность Бога" (Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 881). В отношении к Святому Духу коренится, считал Лосев, осн. различие вост. и зап. культур, ибо "догматы суть отражения реальной, социально-исторической жизни людей в определенное время и в этом смысле очень существенны" (Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 423.) Иным было отношение кФ. уВ. С. Соловьева с его проповедью идеи соединения церквей на основе верховенства римского первосвященника. В написанной по-французски для зап. читателя кн. "Россия и вселенская Церковь" (1889) он пытается логически обосновать Ф. По его мнению, посредством трех форм божественного бытия Бог относится к своей собственной субстанции. Третья форма – абсолютное обладание Бога, единство его существа и его проявления – соответствует третьей ипостаси (Святому Духу) и исходит от двух первых, в ней Бог через завершение своего проявления возвращается в себя.

Лит.: Болотов В. В. К вопросу о filioque. Спб., 1914; Карсавин Л. Л. Noctes Petropohtanae II Карсавин Л. П. Малые соч. Спб., 1994; Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993; Он же. Владимир Соловьев и его время. М., 1990; Соловьев В. С. История и будущность теократии // Собр. соч. Т. 4. 1-е и 2-е изд.; Он же. Россия и Вселенская церковь. М., 1911 (репринт. 1991); Хомяков А. С. Церковь одна// Соч. М., 1994. Т. 2; Он же. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях (По поводу брошюры г. Лоранси) // Там же; Мейендорф И. У истоков спора о filioque // Православная мысль. 1953. № 9.

А. П. Козырев

ФИЛИППОВ Михаил Михайлович (30.06 (12.07). 1858, Окнино, ныне Звенигородского р-на Черкасской обл. -12(25).06.1903, Петербург) – историк философии, естествоиспытатель, писатель и публицист. Перу Ф. принадлежит более 300 научных трудов. В 1878–1881 гг. учился на юридическом ф-те Петербургского ун-та, одновременно работая секретарем редакции журн. "Русское богатство", затем на физико-математическом ф-те Новороссийского унта (Одесса), а в 1884 г. сдал экстерном экзамены в Петербургском ун-те за весь курс физико-математического ф-та. Заинтересовавшись марксизмом, Ф. опубликовал в 1885 г. в журн. "Русское богатство" первую в России положительную рецензию на 2-й т. "Капитала" К. Маркса. В кон. 1880-х гг. он на непродолжительное время примкнул к славянофилам, редактировал журн. "Славянские известия". Полностью порвал со славянофилами после панславистских выступлений Данилевского. В нач. 1890-х гг. находился за границей, где установил связи с рус. политэмигрантами, прежде всего с Плехановым. Осн. трудом Ф. периода 1895- I 1897 гг. являлась 2-томная "Философия действительности (история и критический анализ научно-философских миросозерцаний от древности до наших дней)", где он рассматривает развитие философской мысли, начиная с античности, в тесной связи с прогрессом естествознания и техники, при этом научно-философские идеи анализируются им с позиций материализма. К числу осн. философских работ Ф. следует отнести также кн. "Судьбы русской философии". В нее вошли очерки, опубликованные им в кон. 1890-х гг., гл. обр. в журн. "Научное обозрение" и частично "Русское богатство". В очерках критически проанализированы воззрения рус. философов-идеалистов и представителей натурфилософии 1-й пол. XIX в. По мнению Ф., рус. философия последовательно примыкала к англ. эмпиризму и к нем. идеализму. Особое влияние на нее, считал он, оказали шеллингианство и масонство. Дух обоих учений, полагал Ф., был один и тот же – мечтательность, "гуманные" и просветительские идеи, смесь почтения к высшему знанию с пренебрежением к эмпирической науке. В целом рус. философия 1-й пол. XIX в., по мнению Ф., еще не создала своей оригинальной школы. На вполне самостоятельный путь она вступила лишь в эпоху Белинского и Герцена, Киреевского и А. С. Хомякова, борьбы западничества и славянофильства. Распространение религиозно-философских учений в кон. 80 – нач. 90-х гг. Ф. характеризовал как упадок рус. философии. Подтверждением новой перспективы для ее развития Ф. считал распространение марксизма, сильного своей тесной связью с "проклятыми вопросами". В 1898 г. "Научное обозрение" публикует новый цикл статей Ф. по рус. философии, посвященный практическому анализу учений философов-идеалистов, начиная с В. С. Соловьева, допущение к-рыми трансцендентных сущностей он считает заблуждением и уступкой рациональной теософии, а еще через 5 лет (1903) в том же журнале появляется большая статья "Новый идеализм", где критикуются концепции "новейшего критицизма" в лице Булгакова, Бердяева и др. В прошлом "экономические материалисты", они, по мнению Ф., испытали "метафизическую потребность" перестроить весь мир на чисто идеалистических началах и взялись за пересмотр учения Маркса. В 1900 г. под редакцией Ф. вышел сб. "Девятнадцатый век", в к-ром освещаются вопросы, связанные с возникновением учения об эволюции организмов и др. биологическими идеями, положенными в основу совр. науки о происхождении и развитии жизни на земле. Отдельные очерки посвящены успехам археологии, палеонтологии, достижениям техники, воздухоплавания и т. п. В 1899–1900 гг. Ф. активно сотрудничает в газ. "Северный курьер", выступая со статьями в форме писем, объединенными под общим заглавием "Вопросы науки". В разное время были опубликованы статьи о Пушкине, Некрасове, Белинском, Горьком, Ибсене, Золя, Метерлинке, Ницше и др. В ст. "Русская философия в 1898 г." Ф. подверг критике эстетические взгляды Толстого за то, что, как считал он, Толстой не идет дальше индивидуальной этики, к-рая способна привести лишь к совершенно субъективному критерию оценки искусства. Большое место в научной и общественной деятельности Ф. занимает издание журн. "Научное обозрение", основанного им в 1894 г. На его страницах освещались не только сугубо научные, но и философские, а также общественно-политические вопросы, волновавшие рус. об-во. Ф. погиб в лаборатории при постановке научного опыта.

Соч.: Борьба за существование и кооперация в органическом мире // Мысль. № 3. 1881; Социологические идеи Огюста Конта // Век. 1883. Кн. 1; Наука и философия // Научное обозрение. 1895. № 1; Вопросы общей биологии // Там же. 1895. № 37, 38,42, 47; Об энергетике // Там же. 1896. № 10–13; Философия действительности. Спб., 1895–1898. Т. 1–2; Социологическое учение К. Маркса // Научное обозрение. 1897. № 1,3,4; Судьбы русской философии // Там же. 1898. № 8-10; Критика новейших экономических учений // Там же. 1900. № 1; Новый идеализм // Там же. 1903. № 3, 4; Судьбы русской

философии. Спб., 1904.

Лит.: Филиппова А. Л. Воспоминания // Русский архив. 1917. Кн. 1–3; Шкуринов П. С. Позитивизм в России XIX века. М., 1980; Филиппов Б. М. Тернистый путь русского ученого. М., 1982.

В. М. Пухир

ФИЛОСОФИЯ В ДУХОВНЫХ АКАДЕМИЯХ — философские курсы, преподававшиеся в рус. духовных академиях, сформированные на основании Устава духовных академий 1809 г., философское творчество проф. и преподавателей этих академий, философские статьи и обзоры в богословских журналах, издававшихся при этих же академиях. В России было четыре духовных академии: в Москве, Киеве, Петербурге и Казани. Киевская и Московская академии имели более чем вековую предысторию, восходящую ко 2-й пол. XVII в. Киево-Могилянская и Славяно-греко-латинская академии к нач. XIX в. пришли в упадок и были возрождены в Москве деятельностью митрополита Платона и в Киеве деятельностью епископа Иннокентия (Борисова). Полный академический курс был рассчитан на 4 г. и предполагал изучение Священного писания, догматического и нравственного богословия, гомилетики, пастырского богословия, педагогики, церковного права, истории церкви, патристики, церковной археологии, философии с логикой, психологией, метафизикой и историей философии. Философия в системе богословского образования занимала далеко не доминирующее положение. Рус. православие еще от Византии восприняло общую антифилософскую установку, а в XIX в. императорским указом преподавание философии было запрещено на целое десятилетие. Правда, в стенах духовных академий сохранилось преподавание логики и истории философии. Судьбу духовно-академической философии решило возобладавшее умонастроение об отсутствии строгой аналогии между отношением веры и разума и отношением богословия и философии. Вместе с тем многими само богословие воспринималось как теоретически выраженная вера, а в определенном смысле как сама философия. В первые годы своего существования в Санкт-Петербургской духовной академии преподавали философские дисциплины иеромонах Евгений (Казанцев) (1809–1810), Игнатий Фесслер (1810), Иоганн фон Хорн (1810–1814), И. Я. Вертинский (1814–1826), Т. Ф. Никольский, И. М. Певницкий, А. Красносельский (1826–1829). Осн. философскими дисциплинами были история философии и лейбнице-вольфианская философия. Лишь в 1829 г. кафедру философии занял Сидонский, читавший собственный философский курс "Введение в науку философию" (Спб., 1833). Его преемником стали. Н. Карпов, известный переводчик соч. Платона, автор "Введения в философию" (Спб., 1840). В дальнейшем на кафедре философии и метафизики друг друга сменяли А. А. Фишер, И. А. Чистович, А. Е. Светилин, И. Л. Янышев, Каринский, М. И. Смоленский, Дебольский, В. С. Серебренников, Д. П. Митров. Кафедра философии Московской духовной академии оказалась более стабильной в смене своих преподавателей. После выпускника Санкт-Петербургской духовной академии Кутневича кафедра философии на протяжении всего XIX в. возглавлялась 3 проф. — Голубинским, Кудрявцевым-Платоновым, А-ем И. Введенским. С 1900 по 1917 г. среди философов Московской духовной академии можно назвать С. С. Глаголева, Флоренского, Тареева. Философская школа Московской духовной академии отличалась своей самостоятельностью. Почти каждый из ее представителей сказал собственное слово в философии. Голубинский в своих "Лекциях философии" изложил теистическое учение о Бесконечном Существе, Кудрявцев-Платонов сформулировал религиозно-философскую систему трансцендентального монизма, Флоренский внес вклад в развитие метафизики всеединства и софиологии, Тареев создал православный вариант экзистенциалистской философии жизни. Философы Киевской духовной академии, опираясь на традиции Киево-Могилянской академии, создали киевскую школу философского теизма. Видными представителями этой школы были епископ Иннокентий (Борисов), Авсенев, Скворцов, Гогоцкий, Юркевич и др. В России происходил своеобразный процесс сращивания Д.-а. ф. с университетской. Мн. выпускники философских кафедр становились проф. философии различных российских ун-тов. Среди представителей школы киевского философского теизма такими были Гогоцкий и Юркевич. Преемственность на кафедре философии Казанской духовной академии осуществлялась следующим образом: первым проф. был ученик Голубинского И. А. Смирнов-Платонов, затем последовательно сменяли друг друга Н. Соколов, А. И. Лилов, М. И. Митропольский, Снегирёв, К. В. Мысовский, А. К. Волков. Из преподавателей академии следует отметить Несмелова, разработавшего концепцию православного антропологизма. Важное место в развитии духовно-академической философии занимали периодические издания. Среди осн. академических журналов можно

назвать: "Христианское чтение", "Православное обозрение", "Чтения в обществе любителей духовного просвещения", "Православный собеседник", "Богословский вестник", "Странник", "Душеполезное чтение" и др. Много периодических изданий было при духовных семинариях, но среди них ярко выраженный философский характер имел лишь харьковский журн. "Вера и разум". Ф. в д. а. в определенном смысле носила характер конфессиональной замкнутости, но она все же была частью рус. философской мысли и испытала на себе все ее взлеты и падения, весь круг внешних историко-философских влияний. Среди представителей духовно-академического философствования были шеллингианцы, гегельянцы, кантианцы, последователи Я. Бёме, Ф. Баадера, Э. Сведен-борга, почитатели англ. эмпиризма и даже позитивизма. Поэтому при всей неоднозначности оценки духовно-академической философии, без ее анализа невозможно построить общую панораму состояния философствования и развития духовности в России.

Лит.: Чистович И. А. История Санкт-Петербургской духовной академии. Спб., 1857; Смирнов С. К. История Московской духовной академии… М, 1879; Знаменский /7. В. История Казанской духовной академии… Казань, 1891–1892. Т. 1–3;Он же. Духовные школы в России до реформы 1808 г. Казань, 1881; Никольский А. Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России // Вера и разум. Харьков. 1907. № 2–5,9; Титлинов Б. В. Духовная школа в России в XIX столетии. Виль-на, 1908–1909; Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937; Вильнюс, 1991; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1,ч. 1.С. 115–117.

А. И. Абрамов

ФИЛОСОФИЯ В КАЗАНСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ. Казанский ун-т был образован в период реформы системы просвещения, предпринятой Александром I в нач. XIX в. Утвердительную грамоту и Устав ун-та император подписал 5 ноября 1804 г. В феврале 1805 г. состоялось открытие ун-та, хотя фактически в соответствии с уставом, с разделением на ф-ты он стал существовать с 1811 г., а торжественное "полное открытие" его состоялось в 1814 г. Ун-т был создан на базе гимназии. Всеми делами ун-та руководил Совет гимназии, в к-рый входили и профессора ун-та. Первыми студентами стали 40 воспитанников гимназии. Философские дисциплины преподавались с начала занятий. Попечитель Казанского учебного округа представил министру народного просвещения в числе др. преподавателей ун-та Л. С. Левицкого, окончившего Московский ун-т с серебряной медалью за успехи в науках философских и математических. Он был назначен адъюнктом умозрительной и практической философии. В отчетах преподавателей за 1805 г. говорилось, что Левицкий в апреле прочел первую часть логики, "разделив оную на девять глав: в первой из них говорил о действиях разума вообще, во второй о понятиях, в третьей о словах или терминах, в четвертой об определениях и разделениях, в пятой о рассуждениях и предложениях, в шестой об умствованиях, в седьмой об общих силлогистических правилах, в восьмой об образе и фигурах силлогизмов, в девятой о неправильных силлогизмах"; в мае читал вторую часть логики "об истине вообще, о признаках истины, о различных ее познаниях и о погрешностях"; в июне – третью часть логики "о свойствах, служащих к познанию и сообщению другим истины, о заимствовании познаний от современников, о чтении книг и о сообщении другим своего познания". В 1811 г. было предложено занять кафедру философии выпускнику Петербургской духовной академии Лубкину, к-рый был уже известен своими работами по философии ("Письмо о философии Канта", 1805 г.; "Начертание логики", 1807 г.). Подготовленный им труд "Начертание метафизики" был издан посмертно в 3 ч. в 1818–1819 гг. В 1820 г. попечитель Казанского учебного округа Магницкий труды Лубкина признал зловредными и предписал изъять их из всех училищ и, опечатав, сдать в архив ун-та. В 1817 г. экстраординарным проф. был избран И. Е. Срезневский, но в 1819 г. уволен за то, что руководствовался в своих лекциях "духом не весьма полезным" и пособием "весьма удаленным от христианского учения". В 1819 г. в ун-те началась "эпоха Магницкого" – эпоха гонения на философию и естественное пращ обусловленного весьма негативным отношением к ним, к-рое стало складываться в России после создания Священного союза и студенческих беспорядков в нем. землях. Александр I опасался, что именно студенты явятся рассадником революционного духа и безбожия. Нем. философия стала

рассматриваться как "духовная зараза". В окт. 1817 г. Александр I подписал манифест, в к-ром говорилось: "Желая, дабы христианское благочестие было

всегда основанием истинного просвещения, признали мы полезным соединить дела по Министерству народного просвещения с делами всех вероисповеданий в состав одного управления, под названием Министерства духовных дел и народного просвещения". Министр обязал попечителей учебных округов запрещать те места в книгах, к-рые содержат "мысли и дух, противные религии христианской, обнаруживающие или вольнодумство безбожничества, неверия и неблагочестия, или своевольничество революционной необузданности, мечтательного философствования, или же опорочивание догматов православной нашей церкви…" Магницкий, бывший дипломат и сотрудник Сперанского, переживший ряд карьерных взлетов и падений, решил "блеснуть важным поручением" (В. И. Панаев) и тем самым обеспечить себе успешную карьеру. В 1819 г. он был направлен с ревизией в Казань, где обнаружил массу недостатков. В своем отчете он предложил вообще ликвидировать ун-т, к-рый "не выполнил и не может выполнить тех обязанностей, кои возложены на него уставом". "Акт об уничтожении Казанского университета тем естественнее покажется ныне, – писал Магницкий, – что, без всякого сомнения, все правительства обратят особенное внимание на общую систему их учебного просвещения, которое, сбросив скромное покрывало философии, – стоит уже посреди Европы с поднятым кинжалом". Большинство членов Главного правления училищ выступило против ликвидации ун-та. Магницкий был назначен попечителем Казанского учебного округа и принялся ревностно исполнять это поручение. Он учредил должность директора ун-та, к-рому передавались хозяйственные функции и обязанности по нравственному образованию воспитанников. Директор обязан был, как говорилось в инструкции, наблюдать, "чтобы дух вольнодумства ни открыто, ни скрыто не мог ослаблять учения церкви в преподавании наук философских, исторических или литературы". В инструкции ректору предписывалось: "Для избежания смешения идей… профессор философии обязан привести их к одному началу и показать, что условная истина, служащая предметом умозрительной философии, могла заменять истину христианства до пришествия Спасителя мира, ныне же в воспитание допускается как полезное токмо упражнение разума для изощрения сил его к принятию прочих наук человеческих, на философских началах основанных. По сим заключениям, профессор искать будет основательнейшего философского учения в Платоне и славнейших его последователях…" Инструкция требовала, чтобы профессора философии всегда имели в памяти и устах тексты из посланий св. апостола Павла. В 1820 г. инструкции Магницкого директору и ректору ун-та получили высочайшее утверждение. Для философии в Казани настали тяжелые времена. В Петербурге тем временем сменился министр народного просвещения. Новый министр А. С. Шишков отстранил от должности Магницкого и по указанию Николая I назначил ревизию. В 1827 г. попечителем Казанского учебного округа был назначен М. Н. Мусин-Пушкин, управлявший округом 18 лет. Ректором ун-та был избран Лобачевский. В своей речи в 1828 г. "О важнейших предметах воспитания", ссылаясь на Бекона, Декарта, Мабли, он с удовлетворением констатировал, что средневековая схоластика уступает место наукам, изучающим то, что существует в действительности, а не только в "праздных умах". Мусин-Пушкин пригласил читать лекции по церковному праву в ун-те настоятеля казанского Зилантова монастыря архимандрита Гавриила. В 1837 г. он был назначен проф. богословия с поручением читать логику, психологию, метафизику, этику и историю философии. В 1840 г., в связи с назначением его ректором Симбирской семинарии, историю философии поручили читать получившему в Дерптском ун-те степень д-ра философии проф. Н. А. Иванову, лекции к-рого, по отзывам слушателей, "нередко отличались вдохновенной и красноречивой импровизацией". Иванов обладал солидными знаниями в области истории философии и знакомил своих слушателей с совр. нем. философией. В 1867 г. на кафедре философии приступил к работе защитивший в Петербурге докторскую диссертацию Троицкий. Среди студентов в эти годы появился интерес к философии О. Конта и Г. Спенсера. Троицкий, начавший читать курс логики по Миллю и курс психологии по Бэну, стал самым популярным проф. в ун-те. Но из-за конфликта с проф. коллегией он перевелся в Варшавский ун-т. Для чтения лекций по логике и психологии в 1871 г. был привлечен экстраординарный проф. Казанской духовной академии Снегирёв, к-рый с 1885 г. до своей кончины в 1889 г. был приват-доцентом кафедры философии в ун-те. С 1873 г. на кафедре философии в должности доцента стал работать выпускник ун-та А. И. Смирнов. В 1881 г. он защитил в Московском ун-те докторскую диссертацию "Английские моралисты. Историко-критическое обозрение главнейших теорий нравственности в английской философии от Бекона и Гоббса до наших дней" и был избран на должность ординарного проф. Кроме общего курса истории философии он читал курс по философии Канта. Смирнов был горячим сторонником развития математической логики, и не без его участия в 1888 г. впервые в стране астроном и математик Порецкий прочел в ун-те курс математической логики. А заняться математической логикой

Порецкому рекомендовал видный математик А. В. Васильев. В 1896 г. исполняющим должность экстраординарного проф. по кафедре философии был утвержден выпускник Дерптского ун-та, магистр философии Бобров. Он считал себя учеником Г. Тейхмюллера, а собственную систему взглядов называл "критическим индивидуализмом"; много внимания уделял проблемам онтологии, гносеологии, вопросам искусства; начал собирать и публиковать материалы по философии и просвещению в России. В ун-те он читал курсы логики, психологии, гносеологии, истории древн. и новой философии, педагогики и истории педагогики; в 1903 г. был переведен в Варшавский ун-т. В 1902 г. приват-доцентом по кафедре философии стал А. Д. Гуляев. Он начал читать курсы логики, истории древн. философии. Защитил магистерскую диссертацию "Этическое учение в "Мыслях" Паскаля" и был утвержден в должности экстраординарного, ас 1915 г. – ординарного проф. (в 1920 г. переехал в Баку). В 1904 г. из Московского ун-та был переведен приват-доцент Ивановский. По своим взглядам он был близок позитивизму, считал себя сторонником "научной философии" и рассматривал Локка в качестве творца критической теории познания. В нач. XX в. кафедра философии в Казани получает довольно сильное развитие: расширяется проблематика читаемых философских курсов, увеличивается количество преподавателей. Кроме Гуляева и Ивановского с 1908 г. на кафедре стал работать выпускник ун-та И. И. Ягодинский, в центре интересов к-рого оказалась философия Лейбница. С 1913 г. он занял должность ординарного проф. и проработал на кафедре философии до 1918 г. Ягодинский создал оригинальный труд, посвященный анализу генетического метода в логике, показав, каким образом логическое возникает на определенной стадии эволюции человека. Будучи сторонником психологизма, он утверждал, что в основе логики лежит не понятие, а суждение. Именно посредством специальной функции мышления, связанной со способностью к мышлению, человек получает возможность упорядочивать рассуждение, а принудительность логических законов отражает характер психического устройства человека. Логика же понималась им как наука о формах, в к-рых выражается истина, и о приемах, к-рыми эта истина достигается, причем в процессе постижения истина принимается как нечто данное, не подлежащее анализу. Ягодинский выводил собственно философско-гносеологические вопросы, прежде всего проблему истины в ее классической постановке, за пределы компетенции логики. Весьма заметное место в жизни Казанского ун-та занимает математик А. В. Васильев, к-рый написал ряд философских сочинений, посвященных философии математики. Его сын – Н. А. Васильев, выпускник ун-та, с 1910 г. начал работать в ун-те в качестве приват-доцента, ас 1918 г. – проф. кафедры философии. Он создал оригинальные сочинения по логике, в к-рых предвосхитил ряд краеугольных положений совр. неклассической логики. В своей воображаемой логике Васильев отказался от законов (не)противоречия и исключенного третьего и построил систему неаристотелевой логики, в к-рой ввел понятия металогики, закона исключенного четвертого и др. положения. Он также написал ряд трудов по философии истории, психологии, этике и педагогике. После 1918 г. он читал лекции и по истории мировоззрений, по социальной психологии и психологии поэтического творчества. В 1912 г. был оставлен на кафедре философии в должности приват-доцента выпускник ун-та А. О. Маковельский и после двухгодичной заграничной командировки читал лекции по истории древн. философии; он стал одним из ведущих специалистов в области античной философии, уделял особое внимание изучению истории материализма. Широкую известность приобрела его работа о досократиках, изданная в 3 ч. в 1914–1919 гг. В 1920 г. он переехал в Баку. В 1917–1918 гг. в ун-те работал Ершов, к-рый написал работу "Антиинтеллектуалистское движение в современной философии" (1919). После 1917 г. в ун-те недолго работали проф. – философы Казанской духовной академии Несмелое и В. А. Керенский, а также ученик Н. А. Васильева – К. И. Сотонин, написавший специальный философский словарь к трем "Критикам" Канта, в к-ром описал и охарактеризовал почти все термины нем. философа. В 1921 г. преподавание философии в ун-те фактически прекратилось: в июле был упразднен историко-филологический ф-т, на к-ром читались философские курсы. Он был влит в ф-т общественных наук (ФОН), созданный в 1919 г. вместо ликвидированного юридического ф-та, но места философии на нем не нашлось, а в 1922 г. был закрыт и ФОН. В ун-те осталось всего 2 ф-та – физико-математический и медицинский. Преподавание философии возобновилось в 1928 г. и оно носило ярко выраженную идеологическую направленность. В ун-те в сер. 30-х гг. работали Т. С. Ищенко, автор "Краткого философского словаря" (М., 1939), и Д. М.Пронин, репрессированный в 1937 г. (ему удалось вернуться к преподавательской деятельности в 1957 г. (ум. в 1964); он исследовал философию Спинозы и занимался философией естествознания). Ищенко был в 1939 г. также репрессирован. Были репрессированы и др. преподаватели. Реальное возрождение преподавания философии в ун-те произошло уже после

Великой Отечественной войны (в кон. 40-х гг.). В 1948 г. в ун-те была открыта кафедра философии, к-рую возглавил доцент Д. Г. Морозов. Затем кафедрой заведовали проф. М. И. Абдрахманов, доцент Л. Л. Тузов, проф. М.Б. Садыков(с 1980 по 1996 г.), ас 1997 г. ею руководит проф. М. Д. Шелкунов. С 2001 г. при кафедре существует отделение философии.

Л и т.: Булич Н. Н. Из первых лет Казанского университета. Казань, 1900. Ч. 1,2; Загоскин Н. П. История Императорского Казанского университета за первые сто лет его существования. Казань, 1902–1904. Т. 1–4; Биографический словарь профессоров и преподавателей Казанского университета за сто лет (1804–1904). Ч. 1–2. Казань, 1904; Корбут М. К. Казанский государственный университет им. В. И. Ульянова-Ленина за 125 лет: В 2 т. Казань, 1930; Бажанов В. А. Прерванный полет. История университетской философии и логики в России. М., 1995;Яав-ловА. Т. Университетская философия в РоссииУ/Философские науки. 1998. № 1; Очерки истории Казанского университета. Казань, 2002; История экономической и философской мыслив Казанском университете. Казань, 2(ЮЗ,Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. Спб., 2003.

А. Т. Павлов, В. А. Бажанов

ФИЛОСОФИЯ В КИЕВСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ(досоветский период). Философский ф-т первым в 1834 г. начал свою работу в Императорском ун-те Св. Владимира и в соответствии с проектом Временного устава 1833 г. имел 2 отделения. В первое входили 5 кафедр: философии, греч. словесности и древностей, римской словесности и древностей, рус. словесности, общей и рус. истории и статистики. Его деканом был ректор ун-та М. А. Максимович. Второе составляли естественные кафедры. В Уставе ун-та 1842 г. закреплялось то же деление ф-та на 2 отделения, но 1-е отделение имело 8 кафедр: философии; греч. словесности и древностей; римской словесности и древностей; рус. словесности и истории рус. литературы; истории и литературы славянских языков, с охватом славянских древностей; общей истории; рус. истории; политической экономии и статистики. Это предопределялось тем, что в первые 3 года деятельности ун-та студенты слушали все предметы без четкого определения факультетских курсов, а с введением второго Устава осуществлялся переход на свободное слушание и четкое специальное деление дисциплин. Тогда же были созданы две общеуниверситетских кафедры богословия: одна – для православных студентов, а др. – для студентов-католиков. На православную кафедру был приглашен протоиерей, доктор богословия, проф. философии Киевской духовной академии Скворцов, а на кафедру римско-католического исповедания – Ю. К. Ходьскевич, магистр богословия, получивший образование в Динабургской и Полоцкой иезуитских коллегиях. На этих кафедрах преподавались соответственно православная и римско-католическая церковная история, догматическое богословие, моральное богословие, церковное право. Посещение этих лекций было обязательным для всех студентов ун-та. Кафедру философии возглавлял проф. Новицкий. Философия преподавалась широко, охватывая логику, теоретическую и прикладную психологию, этику, историю философии. Недельная нагрузка философских дисциплин для студентов составляла от 5 до 10 часов. Поначалу посещение лекций по логике и истории философии было обязательным для всех студентов ун-та, а по др. философским дисциплинам – для студентов 1 – го отделения философского и юридического ф-тов. Новицкий был прекрасным лектором. Перу ученого принадлежат такие работы, как "О первоначальном переводе Библии на славянский язык" (1837), "Речь об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношениях" (1837), "Руководство по опытной философии" (1840) и др. Автор обосновывал первостепенное значение человека, человеческого ума в философском видении мира. Отстаивая истину в оценке историко-философского процесса, он одним из первых отечественных ученых признал, что философия Древн. Греции возникла не как исключительно самостоятельное, оригинальное явление, а своими истоками глубоко связана с многовековой культурой Египта и Вавилона, Китая и Индии. В первые годы существования ф-та возникла проблема преподавательских кадров. Киевская духовная академия дала ун-ту проф. философии, богословия. Ун-ту как новому учебному заведению разрешалось в порядке исключения допускать к званию ординарных и экстраординарных проф. лиц, не имевших докторских или магистерских степеней, хотя уже в 1839 г. количество проф. с ученой степенью заметно возросло. Совет ун-та неоднократно рассматривал проблемы преподавания философских дисциплин и богословия. Так, первой программой курса, которая обсуждалась в 1835 г., была программа по римско-католическому богословию Ходьскевича. А в 1836 г. Совет признал

целесообразным объединить преподавание естественного права с моральной философией в единый предмет – этику. В январе 1839 г. царь Николай I приказал Правительствующему сенату прекратить чтение лекций в ун-те Св. Владимира сроком на один год. Бывших студентов, исключенных из ун-та, не разрешалось допускать к обучению. Чтение лекций восстановили только осенью. Тем не менее философия преподавалась недолго. В связи с судебным процессом над членами Кирилло-Мефодиевского об-ва преподавание философии запретили вторично. В 1850 г.] 1-е отделение философского ф-та переименовали в историко-филологический ф-т. Философия, присоединенная к кафедре богословия, утратила свое самостоятельное значение. Чтение логики и практической психологии возлагалось на проф. богословия и законоучителей, к-рые назначались на должность по согласованию с Министерством народного просвещения и духовным ведомством православного исповедания. Светские проф. философии от работы были отстранены. После образовательной реформы 1863 г. светским преподавателям снова разрешили читать философию. Студенческий курс вел проф. Гогоцкий, автор многочисленных работ, в частности "Критического взгляда на философию Канта", "Введения в историю философии" и "Философского лексикона". Последняя из названных работ была и первым отечественным философским словарем. Гогоцкий стремился применить гегелевскую философскую систему к требованиям Православной церкви, усматривая гармонию существующего мира в деятельности Бога. Проф. философии Козлов был одним из первых приверженцев персонализма в рус. философии. Киевский период его деятельности был очень плодотворным. Ученый издал ряд работ: "Философские этюды", "Философия как наука", "Философия действительности", "Генезис теории пространства и времени Канта", "Критические замечания к философской системе Дюринга", где стремился использовать методологию науки для обоснования мировоззрения, в основе к-рого лежит понимание сознания как субстанционального творческого начала. Развитие нравственно-эстетической проблематики в ун-те Св. Владимира последней четверти XIX столетия связано с деятельностью таких ученых, как П. В. Павлов ("Введение в науку искусства"), М. Тулов ("О процессе художественного творчества"), а также с именами А. Котляревского, М. Дашкевича, В. Владимирова и др. Университетской науке отдал практически всю творческую жизнь представитель духовно-академической философии А. М. Гиляров, концепция к-рого основывается на утверждении идеи о платоновском учении как высочайшем проявлении философской культуры. Все последующие философские системы, считал ученый, были или переработкой Платона, или же эклектичной смесью теорий, предшествовавших ему. Гиляров рассматривал философию как своеобразную деятельность, существующую наряду с наукой, поэзией и религией, усматривал осн. призвание философии в примирении, приведении к согласию "двух вечно враждующих в нашей жизни первоначал – истины ума и истины сердца". Начиная с 90-х гг. XIX в. он эволюционирует от позитивистского отрицания научного значения философии к принятию в качестве основы творчества взглядов Фехнера, нем. ученого-психолога, одного из основателей психофизики. С 1892 по 1906 г. в ун-те работал проф. Челпанов – выдающийся философ, логик и психолог. По своим философским взглядам он принадлежал к академическому неокантианству. Ограничив сферу философии задачами исследования знания, он расширил сферу религии, считая, что вера в Бога – один из определяющих факторов мировоззрения. В 1907 г. декан ф-та М. Бубнов составил и утвердил "Общие учебные планы и правила историко-филологического ф-та ун-та Св. Владимира", в к-рых определялись 10 специальностей, в т. ч. и философия. В учебном плане по философии отмечалось, что теоретическим и практическим специалистам-философам нельзя ограничиваться лишь предметами одной философской группы. Они обязаны сосредоточить свое внимание на изучении еще к.-л. "положительной научной дисциплины", – и в качестве таковых назывались классическая филология, рус. филология, рус. литература и общая история. Все предметы делились на 3 группы: 1) предметы общие и основные; 2) предметы общие и дополнительные; 3) предметы обязательные и дополнительные, в зависимости от избранной дополнительной специальности. Студенты-философы в нач. XX в. изучали предметы, относящиеся к 3 группам. 1-я группа: история древней, средневековой и новой философии, логика, психология, педагогика, эстетика, Платон и Аристотель. 2-я группа: введение в философию, интерпретация греч. автора, интерпретация лат. автора. 3-я группа определялась в зависимости от избранной студентом второй специальности – т. наз. "положительной научной дисциплины". Напр., если студент выбирал классическую филологию, то он должен был изучать также интерпретацию греч. и лат. авторов, историю Греции и Рима, историю римской и греч. литератур, греч. и лат. грамматику. Весомый вклад в развитие философской мысли внес выдающийся деятель украинской культуры Драгоманов, имя к-рого носил Киевский ин-т народного образования, существовавший нек-рое время на базе ликвидированного ун-та. Как философ

Драгоманов был приверженцем позитивистского плюрализма во взглядах на об-во и его развитие. Ученый считал, что главным фактором социального движения является экономический прогресс, светская свободная наука и философия. Без широкого умственного философского развития, утверждал он, не может быть целесообразного государственного порядка, всеобъемлющих реформ, интеллектуального участия в общественной деятельности. Выпускником ун-та был выдающийся ученый, богослов, этнограф, церковный и государственный деятель Украины Иван Огиенко (митрополит Илларион) (1882–1972). В 1903 г. он поступил сначала на медицинский, а потом на историко-филологический ф-т ун-та Св. Владимира, к-рый закончил в 1909 г. и был оставлен в ун-те для подготовки к проф. званию. После защиты диссертации в 1915 г. он был избран на должность приват-доцента. Его выдающейся заслугой является осуществление полного украиноязычного перевода Библии (напечатан в 1962 г. за рубежом; впервые в Украине издан в 2002 г.). В кон. XIX – нач. XX в. наряду с традиционным для ун-та преподаванием философии в духе киевской школы рус. теизма происходит переориентация философской проблематики на концепцию "нового религиозного сознания", сформулированную Булгаковым, Бердяевым, Шестовым, Зеньковским. В это же время ф-т закончили известные философы Шпет и Асмус. 1920 г. принес в историю Киевского ун-та 13-летний перерыв. С его восстановлением был утвержден новый (советский) подход к изучению и преподаванию философии. В этот период в ун-те работали Асмус (автор исследований по истории философии и логике), А. М. Беркут (специалист по проблемам философии Средневековья), М. И. Перлин (знаток социальной философии), С. Г. Лавров (автор пособия по философии) и др.

Лит. История Киевского университета. Киев, 1959; Киев в истории философии Украины. Киев, 2000 (на укр. яз.); Ткачук М. Л. Из истории академической философии в Украине: Университет Св. Владимира // Фиюсофська думка. 1999. № 1–2 (на укр. яз.).

А. Е. Конверский, В. И. Ярошовеи

ФИЛОСОФИЯ В МОСКОВСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ.

История Московского ун-та восходит к письму Ломоносова И. И. Шувалову (1754), в к-ром предлагалось учредить ун-т в Москве, поскольку ун-т при Академии наук в Петербурге не выполнял, по мнению Ломоносова, своих функций по подготовке специалистов для различного рода научных занятий в России. 19 июля 1754 г. Сенат утвердил представленное Шуваловым "Доношение об учреждении в Москве университета и двух гимназий". 24 января 1755 г. был опубликован указ императрицы Елизаветы Петровны об учреждении ун-та. Официальное открытие ун-та состоялось 26 апреля. С речами выступили переведенные из Академического ун-та ученики Ломоносова – Поповский, Барсов, а также учителя фр. и нем. классов – Ф. де Лабом и И. Ф. Литкен. Ун-т был создан в составе 3 ф-тов: юридического, медицинского и философского. На последнем положено было быть четырем проф.: философии, к-рая включала логику, метафизику и нравоучение; физики; красноречия и истории. Проф. обязаны были читать лекции публичные для всех слушателей и приватные для желающих. Ввиду слабой дифференциации наук четкого разделения студентов по ф-там не было, все студенты 3 года должны были обучаться на философском ф-те, к-рый был своего рода общеобразовательным и после окончания к-рого студенты могли оставаться на нем "для подробнейшего познания наук, философский факультет составляющих", либо перейти на юридический или медицинский, где обучение продолжалось еще 4 года. С 1755 г. лекции по философии на рус. языке стал читать Поповский, полагая, что последний ничем не уступает лат. в изложении философских тем. Однако сторонники преподавания на латыни добились того, что Поповского от чтения лекций по философии отстранили, и в 1756 г. курсы логики, метафизики и нравоучительной философии поручили приглашенному из Штутгарта проф. И. Г. Фроманну, читавшему их на лат. языке. Преподавание философии велось по учебникам Ф. Х. Баумейстера, написанным в духе философии Х. Вольфа. Уже в 1760 г. была переведена с лат. на рус. язык "Логика" Баумейстера, в 1764 г. на рус. языке была издана его "Метафизика", в 1783 г. – "Нравоучительная философия", в 1785 г. – "Физика, или Естественная философия". Впоследствии "Логика", "Метафизика" и "Нравоучительная философия" Баумейстера неоднократно переиздавались и преподавание по ним велось вплоть до 20-х тт. XIX в. После Фроманна лекции по философии читал Д. С. Аничков. Помимо логики и метафизики он преподавал также психологию и естественное богословие. Параллельно с Аничковым лекции по логике, метафизике, риторике, этике, мифологии и древн. словесности с 1772 г. стал читать д-р философии

Тюбингенского ун-та, ученик Баумейстера, И. М. Шаден. Среди учеников Шадена были Д. И. Фонвизин и Карамзин, к-рые высоко отзывались о его лекциях, читавшихся на лат. языке. В 1779–1784 гг. курсы логики и нравоучительной философии вел выпускник ун-та Е. Б. Сырейщиков. Заметный след в истории ун-та оставил недолго преподававший в нем выходец из Трансильвании Шварц, к-рый в 1780 г. получает должность ординарного проф. философии. По его инициативе при унте была учреждена Педагогическая семинария, в к-рой он занял место инспектора, в Москве была организована масонская ложа "Гармония", в к-рую вошли нек-рые проф, ун-та, а также куратор ун-та М. М. Херасков, издатель Новиков и др. В 1786–1794 гт. проф. логики и нравоучительной философии был Д. Н. Синьковский, к-рый перевел с лат. и издал кн. Баумейстера "Нравоучительная философия". После кончины Аничкова в 1788 г. проф. философии стал выпускник ун-та Брянцев. Вплоть до своей смерти в 1821 г. он читал курсы логики и метафизики, нравоучительной философии и психологии, знакомил слушателей с философией Декарта, Лейбница, Бильфингера, М. Мендельсона, а также одним из первых в России – с философией Канта. В 1796–1810 гг. логику и нравоучительную философию преподавал М.М. Снегирев. В 1803–1812 гг. лекции по истории философии, этике и ее истории, по естественному и народному праву читал на фр. языке Х. Ф. Рейнгард, прибывший в Москву из Кельна. Его лекции были изданы в переводе на рус. язык: "Система практической философии" (М., 1807), "Естественное право" (Казань, 1816). В нач. XIX в. эти пособия активно использовались в ун-те. Кроме проф. философии философские знания включали в свои лекции проф. права, греч., рим. и рус. словесности. Яркий след в истории ун-та оставил первый ректор университетской гимназии, первый проф. элоквенции (красноречия) Поповский. После отстранения его от чтения лекций по философии он до своей ранней смерти в 1760 г. читал курсы словесности, в к-рых знакомил студентов и с философскими идеями. На кафедре красноречия его сменил Барсов, к-рый также продолжал борьбу за разрешение преподавать на рус. языке. Только в 1767 г., когда в ун-те было уже 5 рус. проф., по предложению директора ун-та М. М. Хераскова Екатерина II "повелела" читать лекции на рус. языке. С 1756 по 1781 г. преподавал в ун-те член Майнцской академии Ф. Г. Дильтей; значительное внимание он уделял философии права, полагая, что в основе всех юридических наук должна лежать определенная философская система. Первыми рус. проф. права были Десницкий и Третьяков. Во многом благодаря их деятельности на юридическом ф-те вошло в норму чтение курсов философского и энциклопедического изучения права. В 1772 г. был приглашен на должность ректора университетских гимназий, а в 1776 г. возглавил кафедру греч. словесности и древностей д-р философии, проф. Лейпцигского ун-та Х. Ф. Маттеи. Он внес значительный вклад в рус. культуру в качестве переводчика и издателя памятников древн. словесности, особенно греч. Им были составлены описания греч. манускриптов, хранящихся в московских библиотеках, среди к-рых были многочисленные творения отцов и учителей православной греч. церкви. Он осуществил полное издание Нового Завета на греч. и лат. языках. Все издания сопровождались предисловиями и комментариями. Еще один нем. ученый, Ф. Г. Баузе в 1805–1807 гг. был деканом отд. нравственных и политических наук (в 1807 г. избран ректором ун-та). В 1804–1812 гт. преподавал метафизику, греч и рим. словесность и теорию изящных искусств на фр. языке, опытную психологию, логику и историю философии на лат. И. Ф. Буле, издатель произв. Аристотеля. В своих лекциях он уделял большое внимание изложению и разбору философских систем Канта и Фихте, начал знакомить студентов с философией Шеллинга. В 1809–1820 гг. древн. словесность преподавал д-р философии Р. Ф. Тимковский. Он одним из первых занялся анализом текстов Нестора и издал его летописи. В первые полвека существования ун-та осн. массу его проф. составляли иностранцы, хотя и отечественные ученые постепенно обретали знания и вес. Однако благосклонное отношение начальства к иностранным проф. вовсе не значит, что все они пользовались его благорасположением. В ун-те внимательно следили за содержанием лекций и любое отклонение от религиозного мировосприятия сурово пресекалось. Характерен в этом отношении случай с И. В. Мельманом. "Несмотря на свою ученость и другие хорошие стороны, – говорится в его биографии, – Мельман нередко, увлекаясь новою философиею, слишком свободно и неосторожно высказывал односторонние и ложные свои убеждения относительно предметов религиозных", за что в 1795 г. был отстранен от должности и выслан из России. В 1802 г. ун-т из подчинения Сенату перешел в ведение Министерства народного просвещения, а в 1804 г. был утвержден его Устав, согласно к-рому вместо 3 ф-тов было образовано 4 отделения: наук нравственных и политических, физических и математических, медицинских, словесных. Чтение курсов умозрительной и практической философии предусматривалось на нравственно-политическом отд., где вводилось также чтение курсов догматического и нравоучительного богословия, толкования

Священного писания и церковной истории. Такая реорганизация учебного процесса фактически отделяла философию от естествознания и переводила ее в разряд нравственно-политических наук. В 1817 г. Министерство народного просвещения было преобразовано в Министерство народного просвещения и духовных дел. В Московском ун-те впервые в качестве обязательного для всех студентов стало посещение лекций кафедры богопознания и христианского учения. С 1821 г. чтение лекций по философии в ун-те фактически прекратилось, т. к. после смерти проф. философии Брянцева министерство на эту должность никого не утверждало. Когда же в 1826 г. выбранному Советом на эту должность проф. Давыдову разрешили читать курс философии и он прочел вступительную лекцию "О возможности философии как науки", то она была найдена "вредной", и Давыдов вынужден был перейти на физико-математическое отд., где читал курс математики, ас 1831 г. занял кафедру рус. словесности. В 1830 г. руководство ун-та представило доклад в министерство о разрешении читать в ун-те курс философии, однако разрешения не было дано, и кафедра оставалась вакантной. В 1835 г. был принят новый "Общий устав Императорских Российских университетов", в соответствии с к-рым Московский ун-т имел 3 ф-та: философский (состоявший из историко-филологического и физико-математического отд.), юридический и медицинский. В качестве самостоятельной утверждалась кафедра догматического и нравоучительного богословия, церковной истории и церковного законодательства. В 1845 г. лекции по философии было поручено читать адъюнкту Каткову, но в 1850 г. царь повелел изъять из преподавания теорию познания, метафизику, нравоучительную философию и историю философии, а преподавание логики и опытной психологии возложить на проф. богословия. Дабы и самого слова "философия" в ун-те не звучало кафедра философии была ликвидирована, а философский ф-т был разделен на два самостоятельных ф-та — историко-филологический и физико-математический. Перерыв в преподавании философии в 35 лет (с 1821 по 1845 г. ис 1850 по 1861 г.)не мог не сказаться на состоянии философского образования в России, хотя интерес к философии и увлечение философскими проблемами в ун-те сохранялись. Лекции, насыщенные философским содержанием, все же читались и пользовались большой популярностью у студентов. Особое значение в этом плане имела преподавательская деятельность проф. физики, минералогии и сельского хозяйства М. Г. Павлова (1820–1840), проф. изящных искусств Надеждина{ 1831–1835 и 1844–1845), проф. права. Редкина (1835–1848), проф. всеобщей истории Грановского (1839–1855). Философские проблемы затрагивали в своих лекциях и др. преподаватели: истории-Погодин (1826–1844) и Н. П. Кудрявцев (1847–1857), словесности — Шевырев{ 1833–1857), права — Кавелин (1844–1848) и Н. И. Крылов (1835–1870), медицины-И. Е. Дядьковский (1832–1835), биологии — К. Ф. Рулье (1840–1858). Положение с преподаванием философии изменилось после принятия в 1863 г. нового Устава, по к-рому восстанавливалась кафедра философии. На юридическом ф-те на кафедре энциклопедии права был введен курс истории философии права. Заведовать кафедрой философии был приглашен проф. Юркевич. Педагогическая деятельность Юркевича завоевала ему авторитет на ф-те, и в 1869 г. он был избран деканом (до 1872 г.). В 1873 г. окончил ун-т В. С. Соловьев и по предложению Юркевича был оставлен в ун-те. С 1875 г. началась непродолжительная преподавательская деятельность Соловьева в ун-те. Он читал курс лекций по истории философии, но в нач. 1877 г. подал прошение об отставке, не желая участвовать в конфликте профессорско-преподавательского состава с проф. Н. А. Любимовым, добивавшимся отмены Устава 1863 г., к-рый, по его мнению, давал слишком много вольностей студентам, своими забастовками срывавшими учебный процесс. Уйдя из ун-та, Соловьев прочитал публичную лекцию на тему "Славянофильство и русская идея". В 1891 г. министр народного просвещения предложил председателям ученых об-в при Московском ун-те под угрозой их закрытия не принимать от Толстого и Соловьева "никаких рефератов и статей для прочтения в сих обществах". С 1875 г. кафедру философии в ун-те возглавлял Троицкий, философские позиции к-рого были близки позитивизму. Он явился основателем и первым председателем Психологического об-ва при Московском ун-те. С 1888 г. издавались "Труды Московского психологического общества". Философские взгляды Троицкого отвечали умонастроениям большинства проф. — естествоиспытателей, к-рые не очень жаловали "устаревшую метафизику" и были сторонниками эмпиризма. В 1886 г. на кафедру философии из Одессы был приглашен выпускник Петербургского ун-та проф. Грот. Его первые труды носили чисто позитивистский характер, но к моменту прихода в ун-т Грот уже расстался со своими позитивистскими увлечениями. Он принялся за реорганизацию Психологического об-ва, в составе к-рого преобладали ученые-естествоиспытатели, не испытывающие особого интереса к проблемам философии. Став в 1887 г. во главе Об-ва, Грот взялся за организацию журнала. В 1889 г. начал выходить журн. "Вопросы философии и

психологии", к-рый под его руководством стал самым многотиражным и влиятельным философским изданием в России; его главным редактором Грот оставался до 1895 г. Деятельность Психологического об-ва и издание журн. в большой степени повлияли на развитие интереса к философии в рус. об-ве. Заметную роль в развитии философии в Московском ун-те сыграл Лопатин, окончивший историко-филологический ф-т в 1879 г., однако из-за серьезных расхождений с Троицким он лишь в 1883 г. при поддержке проф. В. И. Герье был приглашен на кафедру философии. С 1886 г. Лопатин начал активно участвовать в работе Психологического об-ва и в 1894 г. становится зам. председателя, а после смерти Грота – председателем об-ва. Придя в ун-т в то время, когда в университетской среде господствовали позитивизм и занятия "метафизикой" казались делом никчемным и даже вредным, Лопатин твердо стоял на позициях "метафизики", т. е. отстаивал необходимость умозрительной философии. Этой же линии придерживался и С. Н. Трубецкой, называвший свое учение "конкретным идеализмом". В 1885 г. он окончил историко-филологический ф-т и был оставлен на кафедре философии. Влияние Трубецкого на философскую мысль в ун-те осуществлялось не только через лекции и научные труды, но и через Историко-филологическое об-во, инициатором и руководителем к-рого он был. Он активно участвовал в борьбе за университетскую автономию, к-рая была отменена Уставом 1884 г., а в августе 1905 г. восстановлена введением "Временных правил об управлении высшими учебными заведениями Министерством народного просвещения". В сентябре 1905 г. Трубецкой был избран ректором, однако студенческие беспорядки вынудили его принять решение о закрытии ун-та, что вызвало еще более бурную реакцию студентов. 28 сентября Трубецкой выехал в Петербург, чтобы довести до сведения правительства ситуацию в ун-те, и на следующий день скончался от апоплексического удара. В 1906 г. был принят новый учебный план историко-филологического ф-та, в соответствии с к-рым на ф-те была создана группа философских наук для подготовки специалистов по истории философии, психологии и систематической философии. Реорганизованный в 1913 г. учебный план предусматривал создание философского отд. с двумя секциями: словесной и исторической. Это отделение просуществовало до марта 1921 г. С 1907 г. к чтению лекций по философии приступил Челпанов, до этого преподававший в Киевском ун-те. Философские позиции Челпанова сформировались под влиянием философских идей Лейбница, Канта, нем. психологов XIX в., и все свои усилия он сконцентрировал на создании базы для исследований в области экспериментальной психологии. В 1912 г. он стал директором созданного им на средства мецената Щукина Психологического ин-та. В 1923 г. Челпанов был уволен из ун-та и отстранен от должности директора ин-та, т. к. его философские взгляды были далеки от марксизма. В 1907 г. к Московскому ун-ту был прикомандирован приехавший из Киева по приглашению Челпанова Шпет. В 1910 г. он был утвержден в должности приват-доцента и начал читать курс философии, в 1918 г. он стал проф. Лекции Шпета пользовались большой популярностью у студентов, однако в 1921 г. его от преподавания отстранили. Он организовал при ун-те Этнографический кабинет, где собрал своих учеников, а также ин-т научной философии, в к-ром стал директором. В 1910-е гг. философская кафедра стала расти: на кафедру были зачислены Эрн, Д. В. Викторов, Н. Г. Городенский, А. В. Кубицкий, И. В. Попов, Н. В. Самсонов, А. М. Щербина, М. М. Рубинштейн, Ф. Ф. Бережков. Особенно расширился курс истории философии, к-рый читался как по периодам, так и по персоналиям (философия Платона, Беркли, Юма, Канта и т. п.). После 1917 г. в Московском ун-те стал выступать с лекциями Бердяев. Его лекции собирали большую аудиторию. В 1920 г. советом историко-филологического ф-та он был избран проф. и начал читать лекции о взглядах Достоевского и по философии истории, к-рые впоследствии легли в основу его трудов "Миросозерцание Достоевского" (Прага, 1923) и "Смысл истории" (Берлин, 1923). Профессорство Бердяева в ун-те продолжалось 2 года. Осенью 1922 г. вместе с рядом проф. ун-та он был выслан из страны. С философскими идеями знакомили студентов и проф. др. кафедр. В 1861–1868 гг. лекции по истории рус. права читал в ун-те Чичерин, убежденный государственник, гегельянец. В 1877–1887 гг. курс государственного права читал Ковалевский, придерживавшийся позитивистских взглядов. Будучи уволенным из ун-та за "отрицательное отношение к русскому государственному строю", он уехал за границу. В 1888 г. окончил юридический ф-т и был оставлен на кафедре энциклопедии права и истории философии права Новгородцев. В 1899 г. закончил юридический ф-т Вышеславцев; он в качестве приват-доцента стал читать курс истории политических учений, к-рый до него вел Новгородцев, в январе 1917 г. был избран экстраординарным проф. юридического ф-та, а в 1922 г. выслан из страны. Я. Н. Трубецкой в 1906 г. стал проф. Московского ун-та, в к-ром преподавал до 1918 г. В ун-те работал еще один правовед, ставший философом, -И. А. Ильин. После окончания юридического ф-та по

рекомендации Е. Н. Трубецкого он был оставлен при ун-те в 1906 г. Ильин продолжал читать лекции и после Октябрьской революции, а в 1921 г., после смерти Лопатина, был избран председателем Психологического об-ва. В 1922 г. он был выслан за границу. Из правоведов по профессии, к-рые одновременно были философами по призванию, можно назвать еще Кистяковского. Из проф. — экономистов необходимо особо сказать о Булгакове, деятельность к-рого в ун-те не могла не оказывать влияния на развитие философской мысли. Но после обряда рукоположения его в сан священника летом 1918 г. он выехал в Крым и оставил ун-т. В 1922 г. его выслали за границу. После высылки большинства проф. юридического и историко-филологического ф-тов философия в ун-те практически не преподавалась. В 1919 г. был образован ф-т общественных наук (ФОН), состоявший из 3-х отд.: экономического, политико-юридического и исторического. В 1925 г. ФОН был преобразован в ф-т советского права и этнологический ф-т. В 1926 г. на историко-археологическом отд. была введена специальность "философия", и на следующий год открыт философский цикл для подготовки специалистов в области диалектического и исторического материализма и атеизма. Все философские дисциплины стали преподаваться по марксистским программам и история философии стала трактоваться гл. обр. как развитие материализма. В 1930 г. этнологический ф-т был преобразован в 2 ф-та: литературы и искусства и историко-философский с историческим и философским отд. Сначала была образована общеуниверситетская кафедра марксизма-ленинизма, к-рая вела занятия и по диалектическому и историческому материализму, через год была создана самостоятельная общеуниверситетская кафедра диалектического материализма. В 1931 г. все ф-ты были преобразованы в отделения. Историко-философское отд. было выведено из МГУ, став базой Московского ин-та философии и истории, к-рый после включения в него в 1933 г. ряда литературных кафедр получил название Московского ин-та истории, философии и литературы (МИФЛИ).

Т. обр., преподавание философии в ун-те осталось только в рамках общеуниверситетской кафедры диалектического материализма. Во 2-й пол. 20 — нач. 30-х гг. лекции по диалектическому и историческому материализму читали в ун-те Адоратский, Аксельрод-Ортодокс, М. П. Баскин,

А. И. Варьяш, Деборин, Н. А. Карев, Луппол, В. И. Невский, Сережников, Я. Э. Стэн. Эстетику преподавали в нач. 20-х гт. Брюсов, затем Лосев, Луначарский. Были небольшие курсы истории философии, но они заканчивались взглядами Фейербаха. Систематическое философское образование в ун-те стало развиваться после воссоединения в декабре 1941 г. с МИФЛИ, когда был создан философский ф-т. Он начал функционировать в МГУ в составе всего 2 кафедр: диалектического и исторического материализма и истории философии; к ф-ту был присоединен Ин-т психологии под рук. А. Н. Леонтьева. После перевода летом 1942 г. ун-та из Ашхабада, куда он был эвакуирован в 1941 г., в Свердловск на философском ф-те была организована кафедра психологии под рук. С. Л. Рубинштейна. Деканом ф-та в эти годы был Г. Г. Андреев. В 1943 г. ун-т возвратился из эвакуации в Москву. В связи с арестом Г. Г. Андреева деканом был назначен зав. кафедрой истории философии Б. С. Чернышев. В том же году на философском ф-те на базе кафедры истории философии были созданы кафедра истории рус. философии под рук. Иовчука и кафедра истории западноевропейской философии (рук. Б. С. Чернышев). В 1944 г. после смерти Чернышева деканом стал Д. А. Кутасов. В послевоенные годы на ф-те работала довольно значительная группа проф. еще старой дореволюционной закалки, к-рая сумела передать свои знания и свое уважение к профессионализму новому поколению. На кафедре логики преподавали Асмус, А. С. Ахманов, Попов, на кафедре истории западноевропейской философии — М. А. Дын-ник, О. В. Трахтенберг, на кафедре психологии — Лурия, С. Л. Рубинштейн. На ф-т пришли участники Великой Отечественной войны — "ифлийцы": Зиновьев, М. Я. Ковальзон,

В. И. Мальцев, Нарский, Ойзерман, В. В. Соколов. Пополнили преподавательские кадры и окончившие ф-т фронтовики — М. Н. Алексеев, А. П. Бутенко, Богатое, В. Ж. Келле, Косичев, А. К. Уледов, Шкуримое и др., а также пришедшие на ф-т Богомолов, Е. К. Войшвилло, П. Я. Гальперин, Ф. И. Георгиев, Ю. К. Мельвиль и др. В 1947 г. было оформлено создание кафедры логики под рук. Попова, и в том же году на базе кафедры психологии открыто отд. психологии под рук. Б. М. Теплова, к-рого вскоре заменил А. Н. Леонтьев. В 1949 г. деканом становится А. П. Гагарин, к-рого в 1952 г. сменил Молодцов, проработавший деканом до 1968 г. В 1953 г. произошла реорганизация преподавания марксистской философии в масштабе ун-та: единая общеуниверситетская кафедра диалектического и исторического материализма была разделена на кафедру гуманитарных ф-тов (З. Я. Белецкий) и кафедру

естественных ф-тов (Х. М. Фаталиев). В 1957 г. на философском ф-те была образована кафедра истории марксистско-ленинской философии (Иов-чук), а кафедра истории западноевропейской философии получает название кафедры истории зарубежной философии (Ойзерман). В 1959 г. создается кафедра истории и теории атеизма (И. Д. Панцхава), в 1960 г. – кафедра этики и эстетики (Овсянников), и на всех ф-тах с 1960 г. были введены факультативные курсы: "Основы научного атеизма", "Основы марксистско-ленинской эстетики" и "Основы марксистско-ленинской этики". В 1960 г. факультетская кафедра диалектического и исторического материализма была разделена на кафедру диалектического материализма (Молодцов) и исторического материализма (Д. И. чес-ноков), а в 1962 г. создана кафедра теории научного коммунизма (А. М. Ковалев), на базе к-рой в 1969 г. образовано отд. научного коммунизма. В 1966 г. из состава ф-та выделено отд. психологии и учрежден самостоятельный ф-т психологии. В 1968 г. деканом философского ф-та избирается Овсянников, и в том же году создаются самостоятельные кафедры эстетики (Овсянников) и этики (С. Ф. Анисимов), была также образована кафедра методики конкретных социальных исследований, на базе к-рой в 1984 г. было открыто отд. прикладной социологии, выделившееся в 1989 г. в самостоятельный социологический ф-т. В 1974 г. деканом избирается С. Т. Мелюхин, а в 1978 г. его сменяет Косичев, в 1988 г. деканом стал А. В. Панин. С 1998 г. ф-том руководит Миронов. С нач. 90-х гг. XX в. ф-т интенсивно развивается. В 1991 г. было создано отд. политологии, в 1996 г. – отд. религиоведения. Были открыты новые образовательные программы "Связи с общественностью", "Экономическая политика" и др. Философский ф-т дает фундаментальную подготовку в области философии, религиоведения, политологии и позволяет получить специализацию на 17 кафедрах и 4 образовательных программах. Говоря о развитии и преподавании философии в ун-те, следует отметить вклад в этот процесс преподавателей общеуниверситетских философских кафедр, функционировав-ших на естественных и гуманитарных ф-тах.

Лит.: Биографический словарь профессоров и преподавателей имп. Московского университета. М., 1855. Ч. 1, 2,Шевырев С. П. История имп. Московского университета. М., \ %55; Асмус В. Ф. Борьба философских течений в Московском университете в 70-х годах XIX в. // Вопросы истории. 1946. № 1 (см. в кн.: Асмус В. Ф. Избр. филос. труды. М., 1969. Т. 1); История Московского университета: В 2 т. М., 1955; Московский университет и развитие философской и общественно-политической мысли в России. М., 1957; Косичев А. Д. Философская наука в Московском университете за 50 лет Советской власти // Философские науки. 1967. № 5; Летопись Московского университета, 1755–1979. М., 1979; История философской мысли в Московском университете. М., 1982; Садовский В. Н. Философия в Москве в 50-е и 60-е годы (Некоторые соображения о философии и философском образовании в первые послевоенные десятилетия) // Вопросы философии. 1993. № 7; Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий (Биографии, идеи, труды). М., 2001,Косичев А. Д. Философия, время, люди. Воспоминания и размышления декана философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 2003; Павлов А. Т. Философия в Московском университете // Философский факультет Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова: Очерки истории. М., 2002; Он же. Философия в Московском университете в послереволюционные годы. 1917–1941 // Философские науки. 2003. № 9; Он же. Профессиональное философское образование в Московском университете // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2005. № 1; 250-летие основания Московского государственного университета: Философский факультет. М., 2005.

А. Т. Павлов

ФИЛОСОФИЯ В ПЕТЕРБУРГСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ.

Начало философского образования в Петербурге восходит ко времени создания ун-та при Академии наук (1725). В "Проекте положения об учреждении Академии наук и художеств", утвержденном Петром I, говорилось, что "университет есть собрание ученых людей, которые наукам высоким, яко феологии и юриспруденции, медицины, философии сиречь до какого состояния оные дошли, младых людей обучают". Философское образование стало частью образования общегуманитарного и даже выходило за его рамки. Так, лекции Ломоносова, посвященные различным проблемам физики и химии, были полны философского содержания. В основу преподавания философии были положены идеи Х. Вольфа (см. Вольфианство). В сер. XVIII в. чтение лекций по философии было поручено И. А. Брауну, взявшему за основу книги "Основания вольфненской

философии" Л. Ф. Тюммига. Среди студентов, слушавших лекции по философии (в 1751 г. – 18 человек, в 1752 г. -18, в 1758 г. – 16), были и будущие авторы философских трудов-среди них Козельский. Экзамены по философии включались в число обязательных наряду с физикой, математикой, медициной, а также рядом гуманитарных наук. Академический ун-т, а также открытое в 1687 г. в Москве Эллино-греч. училище (Славяно-греко-латинская академия), по существу, заложили основы философского образования в России. Петербургский ун-т был образован в 1819 г. на базе созданного в 1804 г. Главного педагогического ин-та. Ун-т имел три отделения: наук юридических и философских, наук исторических и словесных, наук математических и физических. Открытие ун-та в Петербурге пришлось на время, когда министром народного просвещения стал обер-прокурор Святейшего Синода и главноуправляющий делами иностранных исповеданий кн. А. Н. Голицын, к-рый первым делом создал единое Министерство духовных дел и народного просвещения. Для умонастроения российских верхов тех лет было характерно недоверие к философии и стремление обосновать философию и вообще все науки на Откровении и Священном писании. В 1821 г. Главным управлением училищ регламентировалось преподавание всех дисциплин, в т. ч. философии, в их подчиненности богословию. Проф. философии ун-та предписывалось: во-первых, показать, что "первая наука в порядке естественном есть та, которая возделывает рассудок, приучая его к правильным действиям, что самые науки нравственные, поскольку зависят от разума, а не от веры сверхъестественной, стоят на сем основании"; во-вторых, так излагать осн. содержание философских систем, чтобы студент при "изложении учений разума привыкал видеть разницу между муд-ростию земной и небесною"; наконец, в-третьих, "все философские системы надо свести воедино и показать, что условная истина, служащая предметом умозрительной философии, могла заменить истину христианства до пришествия Спасителя мира; ныне же в воспитании допускается как полезное токмо упражнение разума для изощрения сил его к принятию прочих наук человеческих, на философских началах основанных… Те только теории философские основательны и справедливы, кои могут быть соглашены с учением евангельским; ибо истина едина, бесчисленны заблуждения". Решением конференции ун-та преподавание философских дисциплин было распределено следующим об

разом: логику, психологию и нравственную философию должен читать проф. П. П. Лодий, а историю философии – экстраординарный проф. Галич. Чтение курса естественного права было поручено проф. энциклопедии прав Царскосельского лицея и Главного педагогического ин-та Куницыну. Когда Д. П. Рунич, назначенный попечителем Петербургского учебного округа, стал "очищать" ун-т от "крамолы", под к-рой он подразумевал прежде всего философию и естественное право, то первым пострадал Куницын. В марте 1821 г. в Главном управлении училищ его 2-томная кн. "Право естественное" (Спб., 1819–1820) была признана "противоречащею явно истинам христианства и склоняющеюся к ниспровержению всех связей семейственных и государственных", а самого автора уволили из лицея и ун-та. В этом же году, к-рый известен в истории ун-та как год "суда" над "крамольными профессорами", была изъята из учебных заведений кн. Лодия "Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного" (Спб., 1815), а также книга Галича "История философских систем по иностранным руководствам" (Спб., 1818–1819). И Галич, и Лодий от преподавания философских дисциплин были отстранены. Преподавание истории философии, теоретической и практической философии в 1825 г. было поручено проф. Казанского ун-та М. А. Паль-мину, а также проф. Я. В. Толмачеву, чтение ими лекций было бледным и невыразительным, и вскоре оба преподавателя были уволены как "лишенные педагогических способностей". Их место занял выпускник Венского ун-та (1819) проф. А. А. Фишер (1799–1861), преподававший философию в ун-те (а также в духовной академии) вплоть до своей смерти. Он опубликовал книгу "Начертание логики" (Спб., 1833) и несколько статей в "Журнале Министерства народного просвещения". После того как в январе 1850 г. в докладной записке министра народного просвещения царю "преподавание философии в высших учебных заведениях за исключением логики и психологии" было признано не соответствующим видам правительства и не обещающим "благоприятных последствий", в ун-те чтение этих двух оставшихся философских дисциплин было поручено магистру богословия протоиерею А. И. Райковскому, а затем магистру богословия И. Л. Янышеву и проф. В. П. Полисову. В отчете министерства народного просвещения (1853) подчеркивалось, что "прекращение провозглашения с университетских кафедр мечтательных теорий под именем философии с поручением чтения логики и психологии профессорам богословия сроднили эти науки с истинами откровения". В 1863 г. был принят новый университетский устав, в соответствии с к-рым в высших учебных заведениях страны восстанавливалось

преподавание философских дисциплин. В ун-т в 1865 г. был приглашен протоиерей выпускник и преподаватель Петербургской духовной академии Сидонский. Его книга "Введение в науку философии" (Спб., 1833), получившая Демидовскую премию (1836), вызвала критику консервативно настроенных богословов за попытку автора рационализировать христианские понятия. В своих трудах и лекциях он тяготел к православно трактуемому "гегелизму", испытывая при этом влияние философии Канта и Шеллинга и эмпиризма Дж. Беркли и Д. Юма. В 1866 г. к чтению лекций по логике, психологии и истории философии приступил Владиславлев, ставший после смерти Сидон-ского в 1873 г. ведущим преподавателем философии в ун-те. С 1874 по 1885 г. Владиславлев организовал при кафедре философии ун-та своеобразную философскую специализацию, чего не было до сих пор ни в одном российском ун-те. Под его руководством в группах из 10–15 человек прошли подготовку Грот, Радлов, Ланге, Л. В. Гутковский и др., ставшие профессиональными философами. Просветительская деятельность Владиславлева, его учебники, 2-томная монография "Психология: исследование основных явлений душевной жизни" (Спб., 1881), сделали его имя широко известным. В 1885 г. он стал деканом историко-филологического ф-та, а в 1887 г. – ректором ун-та. В 1880 г. в совете историко-филологического ф-та докторскую диссертацию "Критика отвлеченных начал" защитил В. С. Соловьев, к-рый стал приват-доцентом кафедры философии. Однако его публичная лекция 28 марта J 881 г. в зале Кредитного об-ва "О ходе русского просвещения в настоящем столетии", в к-рой он высказал мысль о том, что новый царь как "христианский идеал всепрощения" должен простить первомартовцев, убивших Александра II, осложнила отношения философа с властями, и в марте 1882 г. он ушел в отставку. При Владиславлеве началась преподавательская деятельность одного из самых известных философов ун-та, А-а И. Введенского, занявшего через год после смерти Владиславлева кафедру философии, где он читал более 30 лет курсы введения в философию, логики, психологии, философии природы и др. Слушателями и учениками Введенского были философы С. О. Грузенберг, Жаков, Лапшин, Н. О. Лосский, Поварнин и др. Введенский выступил одним из организаторов Философского об-ва при ун-те, к-рое начало свою работу в 1898 г. его выступлением "Судьбы философии в России". Самым известным учеником Введенского стал Лосский. В 1898 г. ему было предложено остаться на кафедре Введенского для подготовки к проф. званию. К осени 1900 г. он приступил к чтению курса "Психология воли и чувствований". После защиты магистерской диссертации "Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма" он стал читать курсы психологии и логики в Петербургском ун-те. Кн. Лосского "Обоснование интуитивизма" в 1907 г. была защищена в Московском ун-те как докторская диссертация. Введенский всячески препятствовал получению Лосским проф. звания, и он получил его лишь в 1916 г. Хотя Лосскому предлагали кафедру ун-ты Варшавы, Казани, Киева, Москвы, он остался в Петербургском ун-те. Др. учеником Введенского был Лапшин, к-рый читал различные курсы по философии в Петербургском ун-те и на Высших женских курсах. Солидную неокантианскую подготовку прошел Гессен, приступивший к чтению философских лекций в Петроградском ун-те в 1914 г. Он учился у В. Виндельбанда и Г. Риккерта, а докторскую диссертацию защитил во Фрейбурге. Неокантианская позиция Гессена нашла отражение также на страницах международного философского журн. "Логос", редактором к-рого он был. Перед революцией философские дисциплины в ун-те преподавали и др. рус. философы: Франк, Поварнин, Сеземан, С. А. Алексеев (Ас-кольдов), Болдырев, А. П. Нечаев, П. И. Вознесенский, Карийский, Л. В. Рутковский, С. А. Суханов. Университетская философия представляла тогда пеструю картину различных школ и направлений. После 1917 г. часть философов эволюционировала к экономическому материализму и марксизму, большинство отрицало его, продолжая преподавание по прежним программам. Но так продолжалось недолго. В 1918 г. декретом Совнаркома были отменены ученые степени и звания, что уравнивало квалифицированных проф. и новых преподавателей-марксистов, не имевших, как правило, ученых званий. В марте 1919 г. Наркомпрос РСФСР принял постановление "О плане организации факультетов общественных наук в российских университетах", предусматривающее на базе ликвидированных юридических ф-тов, а также исторических кафедр, подготовку марксистски ориентированных идеологических работников и преподавателей философии, социологии, политической экономии, юриспруденции. Философия резко политизируется. По решению наркомата просвещения все преподаватели вузов были проверены на лояльность большевизму и марксистской идеологии. Результатом был почти полный разгром петроградской кафедры философии, с к-рой были уволены все приват-доценты и два проф.: Лапшин и Лосский. В марте 1922 г. Ленин принял решение "о высылке за границу писателей и профессоров, помогающих контрреволюции". В изгнание отправили среди прочих и проф. и доцентов философии Петроградского ун-та: Лосского, Лапшина,

Сорокина, Франка, Карсавина, к-рый к тому же был первым выбранным ректором ун-та. На место изгнанных и добровольно ушедших пришли новые преподаватели философии – марксисты, кардинально переработавшие университетские программы философских дисциплин. Среди новых преподавателей философии выделялся М. В. Серебряков (1879–1959), ценивший традиции философской культуры ун-та, подвергавшийся впоследствии нападкам за свое стремление противостоять схоластике и догматизму в трактовке философских проблем. В 20-е гг. гонители рус. философии С. К. Минин, И. А. Боричевский были ведущими фигурами в философской жизни ун-та, а Минин стал даже его ректором. В 1922 г. он опубликовал статьи "Философию за борт!" и "Коммунизм и философия", в к-рых вообще отрицал правомерность существования философии как области духовной жизни, приравнивая ее к религии, что в его понимании было пределом антинаучности. В 20-е гг. не существовало специального философского ф-та. В созданном в 1922 г. ф-те общественных наук действовало 6 гуманитарно-обществоведческих отд., но среди них не было философского отд. Постепенно внутри них возникают кабинеты исторического, диалектического материализма, ленинизма. С 1938 г. преподавание философии, как и др. общественных наук, было включено в общий курс "Основы марксизма-ленинизма" и подчинено изучению сталинского "Краткого курса истории ВКП(б)". В 1939 г. на историческом ф-те ун-та было открыто отд. философии, а в 1940 г. – философский ф-т для подготовки вузовских преподавателей философии. Первым деканом стал Широков, к-рого вскоре сменил проф. Б. А. Чагин, впоследствии член-корр. АН СССР, по специализации историк социалистических учений. В первые послевоенные годы, а затем и в 50-70-х гг. в деле возрождения философского образования и научных исследований в ун-те значительную роль сыграли деканы М. В. Серебряков, В. П. Тугаринов, В. П. Рожин, В. Г. Марахов. Критическое отношение ко мн. аспектам философской науки и образования того времени не дает оснований для отрицания серьезных достижений в университетской философии. В ун-те разрабатывались проблемы психологии (Б. Г. Ананьев, Б. Ф. Ломов), онтологии и теории познания (Тугаринов,

В. И. Свидерский, В. А. Штофф), семиотики (Л. О. Резников), логики (А. И. Попов, О. Ф. Серебряников, И. Н. Бродский), истории рус. философии (Галактионов, Никандров), эстетики (М. С. Каган), социологии (И. С. Кон, В. А. Ядов), социальной психологии (Б. Д. Парыгин), этики (В. Г. Иванов), философии Востока (М. Я. Корнеев), истории философии (Ю. В. Перов, М. А. Киссель). Разработка этих проблем требовала профессионализма, способности противостоять тенденциям догматизма. Все это подготовило почву для углубления философского образования и научных разработок различных разделов философии в кон. 80 – нач. 90-х гг. К руководству ф-та и кафедр пришли молодые, творчески активные люди. Во главе ф-та стал Ю. Н. Солонин. Возникли новые кафедры, отвечающие совр. представлениям и требованиям к философскому образованию. Среди них кафедры философии культуры и культурологии (Солонин), политологии (А. А. Федосеев), онтологии и гносеологии (Б. И. Липский), истории рус. философии (Зама-леев), социальной философии и философии истории (К. С. Пигров) и др. В нач. XXI в. Ф. в. Спб. у. это целая система знаний. Философский ф-т включает в себя 16 кафедр и 5 отделений: философии, политологии, культурологи, религиоведения, конфликтологии. На базе ун-та возродилось и С. -Петербургское философское об-во, существуют Платоновское об-во, Центр изучения средневековой культуры, ассоциация историков рус. философии, Феноменологическое об-во, лаборатория метафизических исследований.

Л и т.: Биографический словарь профессоров и преподавателей имп. С.-Петербургского ун-та за истекшую третью четверть века его существования. 1869–1894. Т. 1–2. Спб., 1896–1898. Протоколы заседаний конференций императорской Академии наук с 1725 по 1803 год: В 4 т. Спб., 1897–1911;Григорьев В. В. Императорский Санкт-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования. Спб… 1870; Толстой Д. Л. Академический университет в XVIII столетии. Спб., 1885; Лосский Б. Н. К "изгнанию людей мысли" в 1922 году // Ступени. 1992, № 1; Емельянов Б. В. Запрещение преподавания философии в российских университетах // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. М., 1989. Вып. 1; Санкт-Петербургский университет. Спец. вып. Спб., 2000.

Б. В. Емельянов, А. Т. Павлов

ФИЛОСОФИЯ В СОВЕТСКОЙ И ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ.

1. Советский период. Развитие философской мысли в России после 1917 г. претерпело кардинальные изменения. Мн. представители религиозно-философских течений, господствовавших в кон. XIX – нач. XX в., были высланы или эмигрировали из страны. Разработку идей всеединства, персонализма, интуитивизма, экзистенциальной философии они продолжали в зарубежных странах. Марксистская же традиция получила благоприятные возможности для своего развития. Ее сторонники развернули фронтальное наступление на различные идеалистические школы, объявив их буржуазными. Сложившиеся еще в дооктябрьский период философские течения (неокантианство, неогегельянство, гуссерлианство, позитивизм и др.) продолжали развиваться не только в рус. эмигрантской среде на Западе, но и в первые годы существования советской России – до кон. 20-х гг. Однако неуклонно нарастало вытеснение идеалистических течений из философской жизни об-ва. В 1922 г. были высланы из страны мн. представители старой философской профессуры, названные "особо активными контрреволюционными элементами" (Бердяев, Булгаков, Вышеславцев, Зеньковский, И. А. Ильин, Н. О. Лосский, Сорокин и др.). Впервые за всю свою историю марксистское мировоззрение получило широкую государственную поддержку. Был создан ряд ин-тов пропаганды марксизма, подготовки научных и преподавательских кадров: Социалистическая (затем – Коммунистическая) академия, Ин-т красной профессуры, сеть коммунистических ун-тов. Были учреждены центры по собиранию и изучению трудов основоположников марксизма – Ин-т Маркса и Энгельса (1921) и Ин-т Ленина (1923), впоследствии объединенные в ИМЭЛ при ЦК партии. В 1929 г. организационно оформился Институт философии, к-рый в 1936 г. был включен в состав АН СССР. Важной предпосылкой становления советской философии явилось издание и переиздание осн. философских произв. К. Маркса, Ф. Энгельса, К. Каутского, Ф. Меринга, П. Лафарга, А. Бебеля, а также Плеханова и Ленина. Опубликованная в журн. "Под знаменем марксизма" работа Ленина "О значении воинствующего материализма" впоследствии была объявлена его философским завещанием. В первые послеоктябрьские годы марксистские философские исследования в стране проводились чаще всего под общим названием "исторический материализм". Между тем росла потребность не только в пропаганде марксизма, взятого в его целостности, но и в вычленении и систематизации его философских основ. С 20-х гг. началось формирование диалектико-матери-алистической проблематики в качестве философской дисциплины, самостоятельного предмета изучения и преподавания. В результате сложилась советская версия философии диалектического и исторического материализма, называемая также марксистско-ленинской философией. В соответствии с этой версией предмет, структура, задачи и функции философии трактовались весьма расширительно. В нее включались также общественно-политические, экономические и иные воззрения. Философия призвана была мировоззренчески обосновывать политическую линию партии, развитие всех сфер культуры, наук и т. д. Критическая функция философии трансформировалась в апологетическую. Был установлен жесткий партийный контроль за философскими исследованиями. Усиливались догматизм и вульгарный социологизм. Введенные в 20-х гг. понятия "марксизм-ленинизм" и "ленинский этап" в развитии марксистской философии призваны были обозначить новый этап в развитии марксизма, связанный с деятельностью Ленина, хотя сам он не претендовал на создание особой теоретической системы. Первые широкие философские дискуссии в стране начались с обсуждения кн. Бухарина "Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии" (1921), выдержавшей 8 изданий. В др. дискуссиях положительное значение имело развенчание нигилистических попыток ликвидации философии как якобы разновидности буржуазной идеологии, преодоление позитивистских стремлений растворить философию в конкретных науках. В 20-х гг. развернулась дискуссия по вопросам соотношения философского мировоззрения и естествознания, всеобщего философского метода и частных методов познания. Лидерами спорящих сторон были И. И. Степанов (Скворцов) идебо-рин. Сторонников первого стали называть "механистами", а второго – "диалектиками". И хотя в ходе дискуссии происходило постепенное сближение дискутирующих сторон, все же победили "диалектики". Одна из причин этого заключалась в том, что "диалектики" фактически ориентировали философию на "управление" науками. Эта ориентация шла в русле сложившегося во 2-й пол. 20-х гг. понимания особой роли философии, согласно к-рой на нее стали возлагать задачу по теоретическому обоснованию практически-политической линии партии, по руководству всеми сферами науки и культуры. Однако со временем оказалось, что и "деборинцы" перестали устраивать сталинское политическое руководство. В 30-х гг. спорящим сторонам стали навешивать политические ярлыки: "механистам" – "правый политический уклон", "диалектикам" – "меньшеви-ствующие идеалисты" (см. "Диалектики" и "механисты"). Продолжалось идеологическое наступление партии на немарксистские философские течения, борьба за монополию марксизма. Был

введен контроль над преподаванием и программами курсов философии, что привело к отстранению от работы мн. немарксистских философов. В то же время за рамками доминировавшей официальной философии пробивались и др. тенденции, порожденные противоречивой социально-культурной обстановкой и небывалым развитием естественных наук и психологии. Именно в 20-30-е гг. появились новые идеи, связанные с разработкой проблем культурологии, тектологии, герменевтики, ноосферы и др., получившие свое развитие позже — после 60-х гг. Хотя из страны была выслана значительная группа философов и ученых-немарксистов, все же нек-рая часть их оставалась. Мн. из них были репрессированы. Челпанов в работах по психологии придерживался дуалистического принципа параллелизма души и тела, противопоставляя этот принцип как материализму, так и спиритуализму. Шпет исследовал проблемы герменевтики, философии языка, эстетики, этнической психологии. М. М. Бахтин проделал эволюцию от первоначальных идеалистических взглядов к материализму и марксизму. Он стремился применить диалектический (полифонический) метод в литературоведении, языкознании и культурологии. В философии языка он рассматривал слово как посредника социального общения, осуждал идеологизированный подход к явлениям культуры. Опубликованные в 20-х гг. работы Лосева отличались энциклопедизмом. Для познания целостности ("всеединства") универсума он опирался на многообразие его проявлений в философии, религии, мифологии, филологии, эстетике, математике, музыке. Лосев отрицал правомерность противопоставления идеализма и материализма, выступал за единство духа и материи, за диалектический подход к вопросу о соотношении бытия и сознания. В работе "Философия имени" (1927) он писал, что весь мир — это имена и слова, к-рые, выражая сущность вещей, носят бытийственный характер, делают мир осмысленным. Выступая орудием живого социального общения, они выполняют коммуникативную функцию. С установлением режима личной власти Сталина началось угасание творческих поисков в философии, к-рая все более политизировалась. Он рекомендовал перекопать весь "навоз", накопившийся в философии и естествознании, "разворошить" все написанное "деборинца-ми". Пришедшие к руководству философской жизнью в стране Митин, Юдин и др. под видом укрепления партийной линии фактически возвеличивали Сталина как философа. Философию стали трактовать как форму политики. Широкое распространение получила вульгаризация методологической роли философии. Призывы к преодолению "отрыва" философской теории от практики, развитию "прикладных" вопросов философии оборачивались профанацией. Тенденции к возвеличиванию Сталина особенно усилились после опубликования его работы "О диалектическом и историческом материализме" в качестве главы в "Кратком курсе истории ВКП(б)" (1938). Эта работа вскоре была объявлена "вершиной" марксистской философии. В действительности же ей присущи схематизм и упрощенчество. В эти трудные годы наблюдались и нек-рые позитивные явления. Вышли в свет 3 т. всемирной "Истории философии" (1940–1943), началось изучение истории философии народов СССР, преодолено былое нигилистическое отношение к формальной логике и др. В августе 1947 г. вышел первый номер журн. "Вопросы философии". Были опубликованы работы по истории философии (Асмус, Деборин, Луппол и др.). Большое влияние на идейно-философский климат в стране оказала дискуссия 1947 г. по кн. Александрова "История западноевропейской философии", проведенная под руководством А. А. Жданова. Последний определил всю историю домарксистской философии как "ненаучную" и противопоставил ей "научную" марксистскую философию. Совр. течения немарксистской философии фактически отождествлялись с буржуазной идеологией. Вместе с тем Жданов высказал ряд положений о предмете и задачах марксистской философии, к-рые расходились с господствовавшими взглядами. Диалектический материализм, отмечал он, является не наукой наук, а инструментом познания. Марксистская философия не должна стоять над др. науками. В результате уже тогда значительно возрос удельный вес исследований по проблемам теории познания и диалектической логики, состоялись дискуссии о соотношении диалектической и формальной логики. Усилился процесс дифференциации философского знания, автономизации его отдельных отраслей. Советская философия превращалась в систему философских дисциплин. В ее развитии можно выделить ряд периодов, соответствующих определенным этапам развития об-ва. После XX съезда КПСС (1956) наступило постепенное ослабление жесткого идеологического контроля над общественными науками и открылись более благоприятные возможности для развития философской мысли в стране. Формировалось новое поколение ученых, философов и иных деятелей культуры, стремившихся преодолеть стереотипы и догматизм в области идеологии. Значительно расширилась тематика философских исследований, возрос интерес к ранее запретным темам, стали более активными связи советских философов с зарубежными коллегами, их участие в международных философских конгрессах. Очень важную роль в этом процессе сыграл журн. "Вопросы философии", к-рый стал как бы местом притяжения для

мн. ищущих интеллектуалов. На рубеже 50-60-х гг. от философии отпочковалась психология, все более автономными становились этика, эстетика, формировались новые дисциплины – аксиология, социология (выступавшая первоначально под названием "конкретные социологические исследования") и др. Видную роль в исследованиях проблем диалектики и теории познания (способствовавших ослаблению позиций "онто-логистов" и упрочению позиций "гносеологистов") сыграли Кедров, Копнин, Ильенкови их сторонники. Исследуя диалектику абстрактного и конкретного, Ильенков выдвинул задачу разработки Марксова метода восхождения от абстрактного к конкретному, наметив контуры диалектической логики как науки о формах и путях выработки научных абстракций с целью достижения объективной истины в противовес старой логике, к-рую он считал сводом правил оперирования понятиями, суждениями, умозаключениями, а не наукой о достижении истины. Ученые пришли к выводу, что категория всеобщего в диалектической логике выступает не как абстрактно-всеобщее, а как конкретно-всеобщее, к-рое включает в себя все богатство особенного и единичного. На рубеже 50-60-х гг. и позже появились исследования социальной природы сознания. Так, С. Л. Рубинштейн, сосредоточив внимание на отношении психического к внешнему миру и к мозгу и акцентировав материальную обусловленность психики, настойчиво проводил в своих работах принцип единства человеческого сознания и деятельности. В философской литературе началась также разработка такой новой гносеологической проблемы, как субъект-объектные отношения в познании. В противовес широко распространенным прежде концепциям, в к-рых делался упор, как правило, на одной стороне этого отношения – существовании объекта вне субъекта и до него и соответственно в тени оставалась проблема активности познающего субъекта, было проведено разграничение понятий бытия и объекта и подчеркнуто, что если бытие само по себе существует независимо от субъекта, то в качестве объекта оно соотносительно с субъектом. В 60-е гг. вновь вспыхнула длительная дискуссия о соотношении диалектики, логики и теории познания, о предмете и структуре диалектической логики, поскольку предыдущие обсуждения не привели к решению данных проблем. В философской литературе обсуждались вопросы: восхождение от абстрактного к конкретному, соотношение исторического и логического, анализ и синтез, индукция и дедукция, проблема противоречий (Ильенков, Копнин, В. И. Шинкарук, Д. П. Горский, Нарский, З. М. Оруджев, М. М. Розенталь, В. А. Вазюлин, В. Й. Черкесов, Е. П. Ситковский и др.). В целом в 60-80-х гг., несмотря на резкое осуждение "гносеологизма" во мн. публикациях, удельный вес гносеологической проблематики возрастал в силу объективной логики развития как философии, так и частных наук. Вышла в свет серия обобщающих трудов, в т. ч. советско-болгарских, в к-рых акцент делался на активном характере познавательной деятельности. В связи с распространением в науке главного понятия кибернетики "информация" возникла проблема ее истолкования в свете теории отражения (А. Д. Урсул, В. С. Тюхтин и др.). В различных отраслях знания широко распространился метод моделирования, особенно знаковые модели как специфические формальные математические и логические системы, используемые для описания объектов. Возник ряд новых направлений, имеющих междисциплинарный характер. В результате разработки проблем кибернетики, информатики, экологии, освоения космоса был сделан методологический вывод о наличии в совр. науке общенаучного уровня знания, несводимого к философскому и частнонаучному. Важные результаты были достигнуты в исследованиях диалектики субъекта и объекта (Лекторский, А. М. Коршунов и др.). Была обоснована идея о специфически социально-культурной "опосредствованное™" как особенности познания (в отличие от простой информации). Специальному анализу подверглось понятие рефлексии (субъективной и объективной). Разрабатывалась идея существования двух типов субъектов: индивидуального и разных форм коллективных субъектов. Подчеркивалось, что субъект познания – это субъект деятельности. Тем самым определился интерес мн. философов к проблемам деятельности и творчества человека (А. Н. Леонтьев, В. С. Библер, Г. С. Бати-щев, К. А. Абульханова и др.). Исследовалась диалектика "опредмечивания" и "распредмечивания", интериориза-ции и экстериоризации в процессе как предметно-практической, так и знаково-символической деятельности. Широкий резонанс вызвала дискуссия о категории идеального и ее соотношении с понятиями индивидуального и общественного сознания. Идеальное истолковывалось Ильенковым и его сторонниками как разумная форма мыслящей активности индивида, как его способность строить свою деятельность в согласии с формой любого др. тела, способность осваивать всеобщую меру бытия вещей. Идеальное есть не индивидуально-психологический, тем более не физиологический факт, а факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства. Этому деятельностному подходу был противопоставлен информационный подход, согласно к-рому идеальное – это актуализированная для личности информация в

"чистом виде" и способность свободно оперировать ею, иными словами, — субъективная реальность (Д. И. Дубровский и др.). Предметом исследования стали не только традиционные категории и понятия, но и новые или ранее мало разрабатывавшиеся: структура, система, вероятность, мера, симметрия, инвариантность, единичное, особенное, всеобщее, субстанция, вещь, саморазвитие и др. Дискутировался вопрос о статусе этих категорий: какие из них следует отнести к философским, а какие — к общенаучным. Наряду с этим шли поиски различных моделей их субординации и систематизации (А. П. Шептулин, В. Н. Сагатовский и др.). Делались попытки преодолеть былой сугубо онтологический подход к анализу категорий посредством обращения к гносеологическим, логическим и социально-историческим аспектам теории категорий. Новые подходы проявились в исследованиях проблем сознания и самосознания (А. Г. Спиркин, В. П. Тугаринов, Ф. Т. Михайлов), соотношения чувственного, рационального и иррационального, роли интуиции и фантазии в познании (Ю. М. Бородай и др.), тношения языка и мышления, философских проблем семантики и семиотики. Природа сознания и мышления — стержневая тема размышлений Мамардашвили. Исследование этой темы он проводил не в традиционном плане объективного соотношения души и тела, а выявляя особенности и условия умственной деятельности философа, наблюдающего процессы, происходящие в сознании. Эти подходы во многом шли в русле феноменологии. Сложный путь прошли исследования в области формальной логики. В 30-х гт. они не поощрялись. В официальных справочных изданиях тех лет формальная логика подвергалась дискриминации, утверждалось, будто она является "основой метафизического метода". Лишь со 2-й пол. 40-х гг. оживился интерес к логическим исследованиям. Был издан ряд учебников по традиционной (аристотелевской) логике. Важный вклад в разработку теории и методологии формальной логики, а также философских вопросов обоснования математики внесла С. А. Яновская. В 50-70-х гт. публиковались труды по теории и истории логики (А. С. Ахманов, Попов, А. О. Маковельский, П. В. Таванец, Н. И. Кондаков, Е. Д. Смирнова, Н. И. Стяжкин, Г. И. Рузавин и др.). Были предприняты попытки новой трактовки классических проблем формальной логики. Велась разработка проблем многозначной логики (Зиновьев и др.), модальной логики (Е. А. Сидоренко и др.). Был предпринят анализ теории логического вывода, понятия как формы мышления и познавательной деятельности (В. А. Смирнов, Е. К. Войшвилло и др.), формальных моделей силлогистики (А. Л. Субботин и др.). В ряде монографий были проанализированы логические аспекты методов формализации, алгоритмизации и моделирования (Б. В. Бирюков и др.). Значительное место занимают исследования по логической семантике и теории доказательств. В последнее десятилетие большое внимание уделяется анализу аргументации в естественном языке (А. А. Ивин, А. Л. Никифоров и др.). Развитие логических исследований оказывает растущее влияние на методы и содержание философии и частных наук. В 60-80-х гг. в советской философской науке сформировалось новое направление, фактически новая дисциплина — философия науки, изучающая науку как специфическую сферу человеческой деятельности и как развивающуюся систему знаний. Опубликовано много работ по логическому строению и типологии научных теорий, вопросу взаимоотношения теоретического и эмпирического уровней научного исследования, проблемам объяснения и понимания, предпосылок и механизмов формирования нового знания в науке и т. д. (В. С. Швырев, Стёпин, А. И. Ракитов, М. В. Мостепаненко, Ю. В. Сачков, И. А. Акчурин, Л. Б. Баженов, Е. П. Никитин, Ю. А. Петров и др.). Из всех общенаучных методов познания наибольшее внимание философов привлекает системный подход (И. В. Блауберг, В. Н. Садовский, Э. Г. Юдин, Г. П. Щедровицкий и др.). На эти годы приходится также активное переосмысление научного статуса исторического материализма, к-рый чаще всего стали называть общесоциологической или социально-философской теорией. Большой резонанс вызвали работы о природе социальной формы движения, соотношении материального и идеального в об-ве, общественном сознании, духовном производстве, сущности культуры (В. Ж. Келле, М. Я. Ковальзон, Ю. К. Плетников, В. М. Ме-жуев, В. И. Толстых, В. С. Барулин, А. К. Уледов и др.). Логика исследований в различных областях философии и естествознания привела к осознанию необходимости перехода от анализа отдельных категорий и законов к созданию обобщающего труда по теории материалистической диалектики. В 60-80-х гг. в философских исследованиях произошел "поворот к человеку". Наряду с традиционными науками о человеке возникли новые дисциплины и направления: генетика человека, дифференциальная психофизиология, аксиология, эргономика и др. В условиях растущей дифференциации и интеграции наук о человеке началась своеобразная "антропологизация", переориентация исследовательской проблематики всех наук на изучение многогранных аспектов жизнедеятельности человека. Сложилось новое направление — концептуальная разработка философских проблем человека

– философская антропология (Б. Т. Григорьян, Мысливченко, Фролов, Л. П. Буева, М. С. Каган, В. Е. Давидович, П. С. Гуревич и др.). По инициативе Фролова был создан Ин-т человека (1991–2004). Формирование этого направления проходило в конфронтации (то открытой, то скрытой) с догматическо-философской традицией, сводившей человека к его "массовидным" формам (как совокупности общественных отношений, элемента производительных сил и т. д.). "Антропологисты" подвергли критике попытки растворить индивида в обществе и тем самым снять саму проблему изучения человека как личности и индивидуальности. Были признаны неправомерность сведения человека к его сущности и необходимость разработки категории существования (как проявления многообразия конкретных социальных, биологических, нравственных, психологических качеств жизнедеятельности индивида). Появились работы, посвященные диалектике сущности и существования человека. Предметом изучения стал механизм взаимодействия и взаимопроникновения биологического и социального в человеке, характер модификации биологического, его "очеловечивания" в антропосоциогенезе. С сер. 50-х гг., в условиях изменений в идеологическом климате, начался определенный подъем историко-философских исследований, укреплялась тенденция к преодолению традиционных методологических установок, тормозивших их развитие. Подверглись критике крайности в толковании "принципа партийности", проявления нигилистического отношения к философскому наследию, противопоставление рус. философии западноевропейской и т. д. Вышедшая в 1957–1965 гг. 6-томная "История философии" (под ред. М. А. Дынника и др.) была попыткой интерпретировать с марксистских позиций всемирный историко-философский процесс с древнейших времен до 60-х гг. XX в. В сферу анализа была включена также философская мысль ранее не исследовавшихся малых стран и народов. Вместе с тем уровень анализа снижался вследствие расширительного понимания предмета истории философии, раздробленности материала, наличия схематизма и упрощенчества. В течение 60-80-х гт. историко-философские исследования приобретали интенсивный и многоаспектный характер, что потребовало разработки методологии этих исследований (Ойзерман, Каменский и др.). Было признано, что история философии есть способ существования, специфическая форма развития самой философии. Противоположность материализма и идеализма в какой-то мере определилась только на заключительных стадиях развития древнегреч. философии, а окончательно оформилась лишь в Новое время. Наряду с антитезой "материализм – идеализм" стали применяться и иные принципы деления философских учений: рационализм и иррационализм, рационализм и эмпиризм, сциентизм и антисциентизм и др. Отмечалось, что материалистические взгляды иногда отстаивали консервативные силы, а религиозно-идеалистические порой становились знаменем прогрессивных сил. Было преодолено сложившееся с кон. 40-х гт. нигилистическое отношение к классической нем. философии, особенно к философии Гегеля. Подверглись критике вульгарный социологизм и модернизация, проявлявшаяся в попытках сблизить мировоззрение отдельных философов прошлого с марксизмом. Был расширен "реестр" методологических принципов историко-философских исследований: наряду с традиционными историко-хро-нологическим и персональным получили обоснование проблемно-категориальный и "страноведческий" подходы. Заметный резонанс в философской жизни вызвал выход в свет серии трудов по истории диалектики, 5-томной "Философской энциклопедии" (1960–1970) и издание многотомных философских первоисточников в серии "Философское наследие". Историко-философская наука обогатилась трудами по древн., античной, средневековой философии, эпохе Возрождения (Асмус, О. В. Трахтенберг, Лосев, В. В. Соколов, А. Н. Чанышев, Ф. Х. Кессиди, Майоров, Д. В. Джохадзе и др.), философии Нового и Новейшего времени (Овсянников, Б. Э. Быховский, Гулыга, Богомолов, Нарский, Ю. К. Мельвиль, Н. В. Мотрошилова, В. Н. Кузнецов, В. М. Богуславский, А. Л. Субботин и др.). Интенсивно исследовались направления совр. философии на Западе – экзистенциализм, неопозитивизм, феноменология, философская антропология, неотомизм, прагматизм, критический рационализм, герменевтика, структурализм и др. (Гайденко, А. Ф. Зотов, Э. Ю. Соловьев, М. А. Киссель, М. С. Козлова, С. Ф. Одуев, Г. М. Тавризян, Н. С. Юлина, Т. А. Кузьмина, И. С. Вдовина, А. М. Руткевич и др.). Получил развитие новый тип исследований – историко-философское страноведение, т. е. анализ развития философской мысли в контексте духовной культуры отдельно взятых стран – Скандинавии (Мысливченко), Италии (С. А. Эфи-ров), Лат. Америки (А. В. Шестопал) и др. В относительно самостоятельное направление выделились исследования истории философии и религии в странах Востока – Китае, Индии, Японии, Иране, араб, странах (С. Н. Григорян, М. Т. Степанянц, А. В. Сагадеев, А. Д. Литман, В. С. Костюченко, Ю. М. Павлов, В. Г. Буров, Е. А. Фролова, А. В. Смирнов, М. Л. Титаренко, Ю. Б. Козловский, О. В. Мезенцева и др.). Развитие получили

исследования истории марксистской философии {Ойзерман, Н. И. Лапин, Косичев, Грецкий, Б. В. Богданов, В. Ф. Титов и др.). Развернутое исследование истории философской мысли рус. и др. народов СССР нашло отражение в 5-томной "Истории философии в СССР" (1968–1988), подготовленной большим коллективом авторов. При всей значимости этого труда он во многом не был свободен от существенных недостатков в плане как методологии, так и содержания (расширительное понимание предмета философии, недооценка наследия представителей идеалистических течений и т. д.). Систематическое изложение историко-философского процесса в России дано в кн. Галактионова и Никандрова "Русская философия XI–XIX вв." (1970; 2-е изд. – 1989). Постепенно историография русской философии обретала новые параметры и акценты. Появились специальные труды по эпохе Киевской и Московской Руси (Громов, Мильков и др.). Расширился круг представлений о рус. философии XVIII в. (Малинин, Шкуринов, Щипаное и др.). Выявились различные оценки материалистического направления в рус. мысли 40-60-х гг. XIX в., представленного именами Белинского, Герцена, Огарева, Чернышевского, Добролюбова, Писарева и их единомышленников (А. Н. Маслин, Иовчук, Смирнова, Богатое, А. Т. Павлов, Сухов, Пустарнаков и др.). Проявился повышенный интерес к философским взглядам Чаадаева и славянофилов. Прошли острые дискуссии о роли и месте славянофилов в истории рус. мысли. Существенный сдвиг произошел в изучении рус. идеалистической философии: былое игнорирование сменилось растущим интересом (Гайденко, Кува-кин, Доля, Семёнкин, Сербиненко и др.). В период т. наз. перестройки (1985 – сер. 1991) развернулась широкая критика состояния философских исследований в стране, методов философствования. Отмечалось, что из философии зачастую выхолащивался дух поиска, процветали комментаторство, некритическая апологетика официальных политических документов и речей. Вместе с тем, как показывает анализ, несмотря на жесткие идеологические рамки, преследования всяческих отступлений ("уклонов") от институционального марксизма (часто выступавшего квазимарксизмом) и притеснения инакомыслящих, во мн. трудах имелись и определенные достижения, связанные с приращением знаний в различных областях философской науки, прежде всего в логике и методологии научного познания, истории философии, философской антропологии, в анализе глобальных проблем человечества. История развития философии в советский период свидетельствует о том, что она отнюдь не была однородной, монолитной, непротиворечивой. Растущая специализация философских кадров в послевоенный период, сама логика научной работы способствовали все большей сосредоточенности ученых на специальных вопросах избранной темы, соотнесению своих разработок с аналогичными исследованиями в немарксистской философии и в конечном итоге – постепенному отходу от ортодоксальных марксистских взглядов и выработке достаточно гибкого способа мышления. В результате под общей "крышей" философии диалектического материализма фактически сложились различные философские школы: онтологистско-метафизическая, гносеологическая, логическая, философия науки, философская антропология и др. Если "онтологисты" в своих разработках теорий бытия, универсалий, законов, категорий ориентировались на классические, особенно гегелевские, традиции панлогизма и систематичности, то "гносеологисты", "логицисты", "сциентисты" и "антропологисты" – в той или иной мере на совр. зап. течения (неопозитивизм, критический рационализм, герменевтика, структурализм, экзистенциализм, философская антропология и др.). Произошел поворот марксистов от жесткой конфронтации и осуждения к диалогу и обмену идеями с иными философскими течениями – как неомарксистскими (напр., Франкфуртской школой), так и немарксистскими. Официальная принадлежность к "классическому" марксизму (а тем более к его превращенной форме "советского марксизма") для мн. ученых нового поколения становилась все более формальной. Процесс их дистанцирования от марксистской ортодоксии, носивший поначалу подспудный характер, приобретал открытую и в какой-то мере естественную форму. Марксизм в целом терял свою монополию на истину, становился все более плюралистичным. 2. Постсоветский период. После распада СССР (кон. 1991) усилился драматический процесс переоценки ценностей, более глубокого анализа сущности марксизма и, конечно, пересмотра отношения к нему и особенно к марксистской философии. В философских исследованиях, равно как и в др. областях культуры, идут трудные поиски элементов нового мировоззрения, духовно-нравственного и социального смысла происходящих реформ в контексте цивилизационных перемен в мире. В философской жизни страны возобладало мнение о необходимости преодоления тотального господства к.-л. одной доктрины, поддерживаемого с помощью авторитета власти. Проблематика философских исследований в совр. России в какой-то мере определяется и теми подходами, к-рые были достигнуты в предшествующий период и шли вразрез с догматическими тенденциями официального марксизма.

Эвристический потенциал этих достижений сочетается с разнообразными методами осмысления и переосмысления творческого наследия рус. философии и зарубежных мыслителей. Важную роль в расширении научных связей российских философов с зарубежными коллегами сыграло проведение в 1993 г. XIX всемирного философского конгресса в Москве. Интенсивное развитие получило издание работ по истории отечественной философии, особенно философской мысли в России кон. XIX – нач. XX в., осмыслению ее места и роли в истории мировой философии, ее влиянию на развитие культуры. Впервые в России были изданы труды мн. видных философов, репрессированных, эмигрировавших или высланных из страны. В отличие от прежних исследований истории рус. философии, уделявших преимущественное внимание выявлению ее самобытности, разрабатываемые ныне подходы ставят более широкие задачи, связанные с непосредственным включением ее идей в современную мировую философскую культуру. Иллюстрацией этого процесса могут служить словари "Русская философия" (М.: Республика, 1995), "Русская философия. Малый энциклопедический словарь" (М.: Наука, 1995), коллективный труд "История русской философии" / Редкол.: М. А. Маслин и др. (М., 2001). В условиях, когда требуются взаимодействие различных культур, поиск новых путей цивилизационного развития, важное значение в философии приобретают исследования диалога философских культур, взаимодополнительности типов философствования на Западе и Востоке. В этом плане написан коллективный труд "История философии. Запад – Россия – Восток" (в 4 кн. М., 1995–1999). В отечественной литературе делаются попытки анализа совр. зап. и вост. философии с т. зр. компаративного (сравнительного) подхода. Философская компаративистика, выделяя типы мышления, типы рациональностей и иррациональностей, используя методы проведения аналогий, параллелей и диалога, раскрывает тождество и различие философских культур, механизм их взаимодействия (М. Я. Корнеев, В. К. Шохин и др.).

Метод компаративистики используется и в "Новой философской энциклопедии" (в 4 т. М., 2000–2001), издание к-рой явилось важным событием в философской жизни страны постсоветского периода. Проблема диалога в философии обрела особую актуальность в изучении роли несиловых взаимодействий в сложных самоорганизующихся системах. В отличие от прежней марксистской традиции – делать упор на роль конфликта, борьбы и негативно оценивать идею их примирения, совр. поиски общественно-политической стабильности сопровождаются попытками обоснования примирения противоположностей, согласия и ненасильственного развития. Иными словами, былой пафос революционного преобразования уступает место обоснованию ценностей ненасилия и терпимости к инакомыслию. Глобальные опасности для человечества 2-й пол. XX в. обострили проблему его выживания, требующую отказа от силы как средства решения противоречий и конфликтов. Растет потребность в выработке новых мировоззренческих ориентации, нового отношения к природе, обществу, людям – на смену прежним ценностям, порожденным техногенной цивилизацией. Отражением этих потребностей стал возросший интерес к проблемам этики ненасилия; опубликованы коллективные труды "Этика ненасилия" (1991), "Освобождение духа" (1991) и др. В этом плане плодотворно проводятся исследования проблем этики в работах Гусейнова и др. Импульсы к исследованиям этики ненасилия обусловлены не только социальным и политическим развитием совр. мира, но и логикой познания в естественных науках – физике элементарных частиц, в ее связи с космологией, в термодинамике неравновесных систем и т. д. В результате формируется новая концепция Вселенной как саморазвивающейся системы, в к-рой человек не просто противостоит объекту познания как чему-то внешнему, а включается своей деятельностью в систему. При этом увеличение энергетического и силового воздействия человека на систему может вызвать не только желательные, но и нежелательные, а то и катастрофические последствия. Изучением общих закономерностей самоорганизации и реорганизации, становления устойчивых структур в сложных системах занимается синергетика (от греч. synergos – совместно действующий). Эта наука существенно изменила прежние представления о соотношении гармонии и хаоса. Выяснилось, что хаос является не абсолютной антитезой гармонии, а переходным состоянием от одного уровня упорядоченности к другому, более высокому типу гармонии. Поэтому решающим для судеб бытия является не распад и хаос, а процесс усложнения порядка и организованности. Было привлечено внимание к идеям синергетики как теории нестандартных быстроразвивающихся структур в открытых нелинейных системах. Подверглись философско-методологическому осмыслению результаты аналитико-математических расчетов и математического моделирования процессов в открытых нелинейных средах, проведен сравнительный анализ синергетического миропонимания и вост. образа мышления и деятельности (буддизм, даосизм, йога). Возникнув в лоне термодинамики

неравновесных открытых систем, синергетика претендует ныне на статус общенаучной, междисциплинарной парадигмы, обладающей большими эвристическими возможностями в области общефилософского знания. В постсоветский период продолжалось плодотворное сотрудничество логиков-философов и логиков-математиков. Закрепилось устойчивое направление логических исследований, называемых философской логикой (одним из лидеров к-рой был В. А. Смирнов). В последнее десятилетие логики работают прежде всего именно в сфере проблем философской логики, независимо от того, занимаются ли они применением логики в компьютерных науках или анализируют проблемы творчества и искусственного интеллекта, работают ли в области логического анализа языка науки или решают проблемы методологии. Впервые была конституирована как область исследования философия религии (Митрохин, В. И. Гараджа, Ю. А. Кимелев и др.). В условиях политической нестабильности, политического и идеологического плюрализма в стране усилился интерес к проблемам политики вообще и мировоззренческо-фило-софским ее аспектам в частности. Опубликовано много работ по политической философии, философии политики и политологии (Панарин, Пантин, Т. А. Алексеева, В. Н. Шевченко, Б. Г. Капустин, И. И. Кравченко, К. С. Гаджиев, В. И. Коваленко и др.). По-новому подверглись осмыслению проблемы власти, демократии, авторитаризма, бюрократии, судьбы либеральных, консервативных и социал-демократических концепций в совр. мире. Остро дискутируется вопрос о месте России в общемировом цивилизационном процессе. Если одни ученые утверждают, что Россия — самобытная евразийская цивилизация, внесшая важный вклад в культуру человечества, то др. разделяют т. зр. о неполноценности России как цивилизации и необходимости ее включения в общемировую (гл. обр. европейскую) цивилизацию. Известный резонанс вызвали работы по актуальным проблемам социокультурной модернизации посткоммунистической России, выявления ее специфики на перекрестке культур Запада и Востока, поиска альтернативных сценариев будущего России (А. А. Кара-Мурза, Панарин, В. Г. Федотова). Вопрос, куда идет человечество, куда идет Россия, занимает умы мн. ученых. Широкую известность получили исследования Зиновьева. В ряде книг, написанных в жанре "социологического романа", он на основе изучения общественного строя и духовной ситуации в СССР и странах Запада изложил в сатирической форме свое понимание сущности коммунизма и зап. образа жизни, представил два человеческих типа — "коммуной-дов" и "западоидов". В целом философские исследования в постсоветский период связаны с отказом от устаревших подходов в методологии и теории, поисками идей, к-рые в перспективе привели бы к обновлению мировоззренческих позиций. Важное место в этих поисках занимают исследования саморазвивающихся систем с "синергетичес-кими" характеристиками, проблем этики ненасилия, развитие диалога мировых культур. Особое значение приобретает осмысление тех идей в истории рус. философии, к-рые созвучны совр. исследованиям как в России, так и за рубежом, в т. ч. в традиционных вост. культурах. Речь идет, в частности, об идеях рус. космизма, перекликающихся с совр. представлениями о взаимосвязанном развитии человека и природы, о феномене жизни на Земле как результате космической эволюции. Рус. философы предостерегали от чисто технологического, хищнического отношения к природе. Обсуждая проблему объединения различных подходов к идеям космизма, концепцию выживания и устойчивости развития, нек-рые ученые истолковывают космизм как фундаментальное мировоззрение, истоки к-рого прослеживаются в традициях не только рус, но и мировой культуры. Следующий круг проблем, выявляющий созвучие рус. философской традиции с попытками обновления мировоззрения, связан с переосмыслением роли классического новоевропейского рационализма XIX в. и поисками новых типов рациональности и вненаучного знания — в искусстве, морали, религии, массовом сознании. Еще в сер. XIX в. Герцен и славянофилы, а затем Достоевский, Данилевский, К. Н. Леонтьев, Бердяевы др. философы подвергли критике принципы новоевропейского рационализма и связанные с ним пороки капиталистической цивилизации — индивидуализм, потребительские ориентации и т. д. Тем самым рус. мыслители, по сути дела, развивали философию альтернативного типа, предвосхитив мировоззренческие основы совр. альтернативных движений ("новых социальных движений") на Западе и в России, выступающих против негативных последствий технократического рационализма. Равным образом неприятие рус. философами теорий, жестко разделяющих субъект и объект познания, разработка ими идей цельного, "живого знания", основанного на единстве теории и жизненно-практического действия, предвосхитили соответствующие установки различных течений "философии жизни", возникших позже в Зап. Европе. Все это побуждает исследователей цельного миропонимания исходить из того, что не существует единственного, универсального типа рациональности и что поиск нового ее типа предполагает определенный критицизм (с удержанием всего

положительного) по отношению к гегелевско-марксистской традиции. Противоречие между духовностью и рациональностью нуждается не в былом абстрактном противопоставлении, а в таком истолковании духовности, когда она понимается как реальность, проявляющая себя в живом единстве субъективного сознания с объективным началом. В этой связи актуально звучат попытки "наведения мостов" между европейским рационализмом и вост. духовностью. Осмысление идейного богатства рус. философии применительно к нынешним духовным исканиям способствует осознанию действительного исторического места рус. культуры в совр. мире. Равным образом использование гибких подходов – циви-лизационного и культурологического способов мышления, развитие диалога и взаимодействия духовных традиций Востока и Запада способствуют выработке обновленной системы ценностей, ориентированных на перспективу вступления человечества в постиндустриальную эпоху. См. также: Онтология, Теория познания, Философская антропология, Этическая мысль, Эстетическая мысль, Философские вопросы естественных наук, Психологическая мысль, Логическая мысль.

Лит.: Прокофьев П. (Чижевский). "Советская" философия // Современные записки. 1927. № 33; Он же. Философские искания в Советской России // Там же. 1928. № 37; Баммель Г. К. На философском фронте после Октября. М.; Л., \929;Лосский Н. О. Диалектический материализм в СССР. Париж, 1934; Зеньков-ский В. В. История русской философии: В 2 т. 2-е изд. Париж, 1989. Т. 2. С. 289–292; Окулов А. Ф. Советская философская наука и ее проблемы. М., 1970; Кошарный В. П. У истоков советской философской науки (1917–1922). М, 1981; История философии в СССР. М., 1985–1988. Т. 5, кн. 1–2; Пустарнаков В. Ф. Философская мысль в Советской России в первые годы после Октября (кон. 1917 – сер. 1921 г.) // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. М., 1990. Вып. 3; Стелил В. С. Российская философия сегодня: проблемы настоящего и оценки прошлого // Вопросы философии. 1997. № 5; Философия в СССР: версии и реалии (материалы дискуссии) // Там же. 1997. № 11; Философия не кончается… Из истории отечественной философии. XX век: В 2 кн. М, 1998; Лекторский В. А., Стёпин В. С. Институту философии 70 лет // Вопросы философии. 1999. № 10; История русской философии. М., 2001. С. 572–617;Мысливченко А. Г. Философия в советской и постсоветской России // Философия. М., 2005; Wetter G. A. Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Wien, 1958; BochenskiJ. M. Der sowjetische dialektische Materialismus (Diamat). Aufl. 1–5. Bern; Munchen, 1960–1968; Alberg P. Dialektische Philosophic und Gesellschaft in der Sowjetunion. B., 1960; Social Thought in the Soviet Union. Ed. By A. Semirenko. Chicago, 1969; Scanlan J. P. Marxism in the USSR. N. Y., 1989.

А. Г. Мысливченко

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ-течение в рус. философии 10-20-х гг. XX в., связанное с определенной интерпретацией проблем, поставленных имеславием. Вопрос о том, является ли имя носителем сущностной энергии или чистым феноменом, наметившийся в споре между имеславцами и имеборцами, не был решен с православно-догматических позиций, и поэтому богословский спор получил продолжение в области философии. Первые попытки раскрыть суть указанной проблемы с философской т. зр. принадлежат Флоренскому ("Общечеловеческие корни идеализма", 1909), а также Эрну ("Разбор послания Св. Синода об Имени Божием", 1917). Для Флоренского имеславие есть прежде всего "философская предпосылка" – метаоснова для создания общечеловеческого мировоззрения. "Задача имеславия, как некоторого интеллектуального творчества, – писал он, – расчленение высказать исконное ощущение человечества… и, следовательно, вскрыть онтологические, гносеологические и психофизиологические предпосылки этого всечеловеческого ощущения и самоощущения" (Флоренский П. А. Мысль и язык //Соч.: М., 1990. Т. 2. С. 283). Это "исконное ощущение человечества" есть, по Флоренскому, прежде всего чувство подлинности и реальности земного бытия, чувство достоверности мира, присутствия в нем Бога, что раскрывается через слово и имя. В основе разработанной им Ф. и. лежит учение об энергиях, в частности понятие синергии символа. Исходя из неоплатонического и святоотеческого понимания сущности и энергии как внутренней и внешней сторон бытия, Флоренский считал, что "бытия… оставаясь по сущности своей неслиянными, несводимыми друг на друга… могут быть и подлинно объединены между собою своими энергиями: тогда это объединение может быть мыслимо… в виде взаимопрорастания энергий, со-действия их, в котором нет уже врозь ни той, ни другой энергии, а есть нечто новое" (Там же. С. 285). Т. обр., взаимосвязь бытии "сама есть нечто реальное, и, не отрываясь от центров, ею

связуемых, она и не сводится к ним. Она есть синэнергия, содеятельность

бытии" (Там же. С. 286). В случае, когда одно из них стоит неизмеримо выше другого по некоей внутренней иерархии, так что свою ценность и смысл результат синергии получает из-за его присутствия, такая синергия, по Флоренскому, является символической. "Символ – это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и однако существенно чрез него объявляющееся", он есть "такая сущность, энергия которой, сращенна или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю" (Там же. С. 287). Таким символом является слово. Именно слово позволяет преодолеть известную оппозицию между субъектом и объектом, к-рая снимается в самом акте именования, называния: в гносеологии слово есть "мост между Я и не-Я" (Там же. С. 292). В еще большей степени синергийный и символический характер носит имя, в к-ром "вся полнота самораскрытия познаваемой сущности питает познающий дух, и он силится воспринять ее в индивидуальной форме" (Там же. С. 295). Поэтому для Флоренского очевидна неправомерность имеборческих тенденций к "болезненному отщеплению признаков от личности". Осн. формула имеславия (в богословском плане) должна звучать так: "Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни имя Его, ни Самое Имя Его" (Там же. С. 300). Здесь проблема имеславия решается антиномически, парадоксально, но, с т. зр. Флоренского, единственно возможным способом, и указанная формула обозначает, что "Имя Божие, как реальность, раскрывающая и являющая Божественное Существо, больше самой себя и божественно, мало того – есть Сам Бог, – Именем в самом деле, не призрачно, не обманчиво являемый; но Он, хотя и являемый, не утрачивает в своем явлении Своей реальности, – хотя и познаваемый, не исчерпывается познанием о Нем, – не есть имя, т. е. природа Его – не природа имени, хотя бы даже какого-либо имени, и Его собственного, Его открывающего Имени" (Там же. С. 301). Ф. и. Флоренского, при всех ее достоинствах – широте применения религиозно-догматического, философского, филологического материала – все же не имеет систематического характера. В ней только обозначены общие черты "философской теории имен". Детальная разработка как гносеологических, так и онтологических ее сторон принадлежит Булгакову и Лосеву. Работу "Философия имени" Булгаков считал своей "самой философской книгой". Характерной особенностью философствования Булгакова является его пристальное внимание к космическому, телесному, софийному. С этих позиций он подходит и к слову: "…слово космично в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но и бытию, где человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир… Наречия различны и множественны, но язык один, слово едино, и его говорит мир, но не человек, говорит мирочеловек" (Булгаков С. Н. Философия имени. С. 24). Так же как для Флоренского и Лосева, для него очевидна символическая природа слова – "бесконечное мысли выражено в конечном изваянии слова, космическое в частном, смысл соединен с тем, что не есть смысл, – с звуковой оболочкой; это, что вовсе не есть знак, а сама сущность, ее энергия, ее действие, нераздельно связано с тем, что есть только знак… Это сращение… мы называем символом" (Там же. С. 25–26). Именно антропокосмическая природа слова делает его символом, сращением слова и мысли. Опираясь на идеи Потебни и В. Гумбольдта, Булгаков пытается построить философию грамматики: анализ осн. грамматических категорий, таких, как местоимение, имя существительное, глагол и пр., позволяет, с его т. зр., более конкретно установить взаимосвязь между космосом и словом. В наиболее общей форме эта взаимосвязь фиксируется в акте именования – "имя есть самооткровение вещи, оно принадлежит вещи, а не говорящему. В этом смысле вещь сама себя называет… Однако именоваться человек может только через человека, в человеке, человеком. В человеке сокрыты имена всех вещей" (Там же. С. 68). Вместе с тем в самом акте именования происходит преодоление "разрыва" между феноменом и ноуменом: "…ноумен просто есть феномен, и это есть выражается в его именовании. Трансцендентно-актуальное (первая ипостась бытия) смотрится в бытии имманентном, раздельном и расчлененном идеями, словом (вторая ипостась бытия) и опознается действенно… утверждает себя именованием, в связке познает свое единство трансцендентного и имманентного (третья ипостась)" (Там же. С. 70). Т. обр., в акте именования познающий субъект выходит за пределы собственного мира, с тем чтобы оказаться сопричастным "миру горнему", Ф. и. Булгакова непосредственно связана с его софиологией: "…в тайне именования, которая есть и тайна языка, содержится творческое да будет… всякое суждение приводится к субъекту и предикату, онтологической точке и идее-слову-смыслу… Слова существуют лишь потому, что есть Слово, и идеи-смыслы суть лишь потому, что существует Идея-Смысл. Есть София, Душа мира, Мудрость мира, как всесовер-шенный организм идей, как Плерома,

полнота бытия… Слова как предикаты, как идеи суть лучи умного мира, пробивающиеся через облачную атмосферу" (Там же. С. 73–75). Ф. и. Лосева также исходит из проблематики имеславия. Центральное место здесь принадлежит работам "Философия имени" (впервые вышла в 1927 г.) и "Вещь и имя" (написана в конце 20-х гг., впервые опубликована в 1993 т.). В "Философии имени" изложена сущность его философии языка в форме исходных постулатов, конечных выводов, внутренней структуры и внешних границ теории. В работе "Вещь и имя" разрабатывается уже основополагающий принцип этой теории – тезис о том, что имя веши есть сама вещь, хотя вещь не есть имя, – к-рый созвучен с осн. тезисом имеславцев. Характерной особенностью трактовки Лосева сущности имени является ее синтетичность. Она опирается на своеобразно истолкованные и понятые гегелевский диалектический метод и гуссерлианскую феноменологию, на идеи В. С. Соловьева и неоплатой" Раскрытие им соотношения сущности и энергии указ ет на христианское, православное миропонимание ф софа. Одним из ключевых понятий Ф. и. Лосева явля символ, трактуемый в соответствии с античной и ше> гианской традицией как "неразличимое тождество об и особого, идеального и реального, бесконечного и ко ного" (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и фологии. М., 1993. С. 20). Так же как и Булгаков, Лосев тает, что в акте именования снимается противоположи между субъектом и объектом, познающим и познаваемым Именование есть высший принцип проявления первородности в инобытии, высшая форма диалектического самораскрытия сущности. "Имя есть высшая точка, до которой дорастает первая сущность, – с тем чтобы далее ринуться с этой высоты в бездну инобытия". "Имя не разбито, не оскорблено, не ослаблено со стороны иного. Имя не затемнено… не уничтожено, не хулится материей. Имя первосущности сияет во всей своей нетронутости предвечного света в инобытийной своей мощности, преодолевшей тьму меона [небытия]. Нет, не было и не будет для такой твари ничего, кроме имени первосущности, и нет никакого иного имени под небесами, кроме этого, о нем же подобает спа-стися нам" (Лосев Ф. Философия имени. С. 137, 72). В человеческом слове, согласно Лосеву, происходит общение чистой энергии первоимени с энергией субъекта, познающего. И было бы ошибкой, утверждает он, смешивать человеческую речь, говорение, с первоименем, к-рое по сути своей символично. "Сущность имени открыта нам… в своих энергиях, и только в них… все, утверждаемое нами о сущности как такой, поскольку о ней нельзя ничего мыслить вне ее энергий, есть утверждение символическое…Чем менее проявлено неявляемое, тем более понятно и просто то, что явилось; чем более проявлено неявляемое, тем сильнее оно постигается и переживается, но тем загадочней и таинственней то, что явилось" (Там же. С. 89). Все представители Ф. и. утверждают наличие некоей "серединной сущности", "места встречи Бога и мира", к-рое и есть имя и к к-рому могут быть применены предикаты как Бога, так и мира и к-рое представляет собой синтез первого и второго, не сводимый ни к первому, ни ко второму. Проблема именования становится, т. обр., онтологической и гносеологической проблемой, поскольку Имя Божие при-частно и миротворению, и богопознанию: через "серединную сущность" раскрывается первосущность как для объекта (мира), так и для субъекта (познающего). Среди ключевых категорий, с помощью к-рых Флоренский, Булгаков и Лосев решают проблему онтологизаии имени, укоренения его в первосущности, следует отметить не только понятие символа, но и мифологему Софии как "организма имен". Построение философии языка прежде всего в рамках онтологии отличает Ф. и. от зап. лингвистической философии (Л. Витгенштейн, М. Хайдеггер) и структуралистского подхода к лингвистике.

Лит.: Флоренский П. А. Мысль и язык // С о ч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2; Он же. Имена // Социологические исследования, 1988–1990 гг.; Булгаков С. Н. Философия имени. Париж, 1953; Лосев А. Ф. Философия имени // Из ранних произв. М., 1990; Он же. Имя и вещь // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993; Гоготишвили Л. А. Религиозно-философский статус языка // Там же; Игумен Андроник (Трубачев). Антроподицея священника Павла Флоренского // Флоренский П. А. С о ч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2; Хоружий С. С. Арьергардный бой: Мысль и миф Алексея Лосева // Вопросы философии. 1992. № 10.

А. И. Резниченко

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ-раздел философии, исследующий предельные основания и смысл человеческой истории. Термин "Ф. и." введен в употребление Вольтером. Для рус. мыслителей характерен повышенный интерес к философско-исторической проблематике России, стремление понять ее судьбу, место в европейской и мировой истории. Они ставили своей целью осмысление "вечных" вопросов рус. жизни, оставляя несколько в стороне теорию познания исторического процесса.

Принятие христианства на Руси обусловило линейное восприятие истории, имеющей свое начало (акт творения) и трагический конец (второе пришествие Иисуса Христа и Страшный суд). Рус. средневековая философско-историческая мысль в основном проникнута христианской эсхатологией и провиденциализмом. Так, в "Изборнике 1076 года", "Толковой Палее" история трактуется как воля Всевышнего, как грандиозная драма человечества. Иларион в "Слове о законе и благодати" рассматривает вселенский ход истории как процесс приобщения новых народов к христианской вере. На этом пути каждый народ неизменно проходит две следующие друг за другом стадии – "закона" и "благодати", что характеризует историю как поступательное развитие через повторение уже бывшего. В Средневековье имело широкое распространение религиозное историософское учение о т. наз. казнях Божиих, согласно к-рому трагические события истории толковались как наказание за грехи. Особое внимание древнерус. авторы уделяют отечественной истории. Яркий тому пример – концепция "Москва – третий Рим", где обосновывается историческая неизбежность возвышения Московского царства. В XVIII в. философско-историческая мысль, проникнутая идеями эпохи Просвещения, во многом освобождается от влияния религии и церкви. На первый план выдвигается поиск реальных закономерностей истории, имманентно ей присущих. Методология исторического познания строится преимущественно на основе рационализма, привлечения археологических и этнографических данных. Широкую популярность начинает приобретать теория прогресса.
Естественно-исторических позиций придерживался Десницкий. История, с его т. зр., представляет собой прогрессивное развитие человечества, включающее в себя четыре стадии: 1) охота и собирательство, 2) пастушество, 3) хлебопашество, 4) коммерческое состояние. Стремясь к комплексному исследованию истории об-ва, Десницкий анализирует происхождение различных социальных ин-тов (семья, собственность, власть, право). На качественно новый уровень Ф. и. в России выходит в лице Чаадаева, к-рый стремился на основе соединения рационализма и христианского провиденциализма представить историю России через призму проблемы "Восток и Запад". Человечество, полагает он, неуклонно совершенствуясь, развивается по направлению к Царству Божьему. Но путь этот понимается не как прямое беспрепятственное восхождение к Богу, а как сложный противоречивый процесс, в к-рый серьезные коррективы вносит человеческая свобода. В результате свободного выбора одни народы (страны католической Европы) оказываются ближе к христианской истине, др. (Япония, Китай, Индия) – дальше. Россия, связавшая себя с православным Востоком, пока находится вне исторического (христианского) времени. Анализ проблем, поднятых Чаадаевым, находит свое логическое продолжение в Ф. и. славянофилов и западников. Философско-исторические воззрения славянофилов, ярко проявившиеся в учении А. С. Хомякова и К. С. Аксакова, построены на культивировании православных ценностей и критике зап. образа жизни. Православие и община, полагает Хомяков, сыграли ключевую роль в рус. истории, принципиально отличной от развития зап. цивилизации. Своеобразие рус. истории и культуры – результат действия принципа соборности, благодаря к-рому произошло органичное соединение Божьей воли и человеческой свободы ("единство во множестве"). Принцип соборности, нарушенный Петром I, требует своего восстановления, что будет означать создание в России нового об-ва, способного стать во главе мировой цивилизации и спасти своим примером Европу от деградации. Вклад К. С. Аксакова в развитие славянофильской Ф. и. связан с его концепцией "земли и государства", где обосновывался дуализм рус. истории: жизнь безгосударственного рус. народа, крестьянской общины протекает параллельно жизни государства, возникшего благодаря призванию варягов. Ф. и. западников (Анненков, Боткин, Грановский, Кавелин, Редкий) при заметном плюрализме (использование идей Ф. Гизо, О. Тьерри, Л. Ранке, Б. Нибура, И. Г. Гердера, Канта, Шеллинга, Гегеля) отличалась европоцентризмом и верой в прогресс, заключавшийся, по их мнению, в движении человечества от варварства к цивилизации. Критерий прогресса – ценности западноевропейской культуры. Западники трактовали историю как результат взаимодействия двух равновеликих факторов: идеального и материального, ценностей и интересов, склонялись к тому, чтобы видеть в народе (а не героях, монархах или военачальниках) главный субъект истории. Рус. история в их представлении – часть мирового исторического процесса, магистральный путь развития России – европеизация, но с учетом национальных особенностей. Рус. материалисты 40-60-х гг. XIX в. (Белинский, Герцен, Огарев, Чернышевский др.) стремились увязать действие исторических закономерностей с потребностями и интересами народных масс, обосновывали идеи социализма и социальной революции. Полагая, что человеческая история движется по направлению к социализму, Герцен, Огарев и Чернышевский видели в России более благоприятные (по сравнению с Западом) условия для социалистического преобразования об-ва (на основе сохранившейся

крестьянской общины). Логическим развитием их идей становится Ф. и. народничества, представленная гл. обр. в работах Лаврова и Михайловского. Опираясь на субъективный метод в понимании социальных явлений, они акцентировали внимание на субъективном факторе в истории, особую роль отводили деятельности критически мыслящей личности Т. к., с их т. зр., в основании истории лежит развитие общественного сознания, социальный прогресс, то роль личности закономерно возрастает. Благодаря целенаправленной пропагандистской и организаторской деятельности критически мыслящие личности способны изменить сознание людей и социальную среду в целом. Внося в сознание представления о принципах новых общественных отношений, они привносят в об-во частицу будущего, существенно ускоряя тем самым ход истории. На основе субъективного метода строит свою теорию исторического процесса Кареев. Ход всемирной истории, полагает он, представляет собой "хаотическое сцепление случайностей", некий совокупный результат субъективных представлений отдельных личностей. Исторические явления субъективны в том смысле, что всегда проходят через призму морального сознания (как участников исторических событий, так и историков). На фоне просветительских, западнических в своей основе представлений об истории как всеобъемлющем прогрессивном развитии человечества появляются философско-исторические концепции Данилевского и К. Н. Леонтьева. Теории прогресса, так или иначе предполагавшей превосходство одних народов и неразвитость других, Данилевский противопоставил концепцию культурно-исторических типов. согласно к-рой история представляет собой циклический процесс чередования цивилизаций. Культурные миры, появляющиеся в разное время и разных регионах, отличаются самоценностью и самодостаточностью, вырабатывают собственные критерии своего совершенства. Одна из целей теории культурно-исторических типов (антизападнической по своему духу) — обосновать тезис о наличии у России своего исторического времени, не сопрягаемого с историческим развитием Зап. Европы. К. Н. Леонтьев рассматривал европеизацию России как проявление деградации. Отсюда установка: необходимо вырваться из гибельного исторического потока жизни западноевропейских народов, обратившись к коренным устоям национального бытия. На основе почвенничества складываются философско-исторические взгляды Достоевского. История человечества, полагает он, развивается благодаря движению народов к идеалу, к Богу. Драматизм ее состоит в том, что народы, реализуя неотъемлемое право на свободу, способны в определенные эпохи пойти по ложному пути, отпасть от Бога. Каждый народ имеет свою историческую миссию, скрытую в глубинах народного духа. Особую роль Достоевский отводил рус. народу, "народу-богоносцу" с его страдальческой, искупительной миссией, открывающей человечеству дорогу к Царству Божию. Оригинальные философско-исторические идеи развивали выдающиеся рус. историки (Татищев, Карамзин, С. М. Соловьев, Ключевский), сосредоточившись гл. обр. на ключевых проблемах отечественной истории. Ключевский стремится выявить взаимосвязи политических и экономических отношений, что, по его мнению, позволяет найти объективный критерий периодизации рус. истории, понять ее движущие силы и тенденции. Во 2-й пол. XIX в. в России бурно развивается социологическая мысль, в рамках к-рой создавались и философско-исторические концепции (Ковалевский, Лаппо-Данилевский); Ковалевский, являясь противником субъективного метода, полагал, что в основе исторического процесса лежат объективные законы прогрессивного эволюционного развития. Роль субъективного фактора в истории не следует переоценивать, т. к. в конечном счете он является своеобразным продуктом проявления факторов объективных. Лаппо-Данилевский, развивая свои взгляды на базе неокантианства, напротив, рассматривал исторический процесс как совокупность субъективных творческих актов, имеющих целью развитие культуры. Т. к. в основе истории лежит деятельность людей по созданию общезначимых культурных ценностей, то всемирный исторический процесс обладает определенным единством. Значительный интерес представляет Ф. и. Чичерина, разработанная им на основе гегельянства. Ход истории, считает он, определяется развитием сознания от первоначального единства через раздвоение на противоположности к высшему синтезу. Исторический процесс включает в себя 3 синтетических периода, когда преобладает религия, и 2 аналитических, когда на первый план выступает философское знание. Религиозное сознание первобытного человечества и Древн. Востока (I синтетический период) сменяется философским сознанием греко-римского мира (I аналитический период), к-рое, в свою очередь, уступает место миропониманию христианского Средневековья (II синтетический период). На смену ему приходит философия Нового времени (II аналитический период), после чего должен наступить III синтетический период — завершающий этап человеческой истории, когда осуществится "высший синтез" — религия соединится с философией. Заметной вехой в развитии философско-исторической

мысли в России стали воззрения В. С. Соловьева. Предложенные им концепции всеединства и Богочеловечества оказали влияние на философско-исторические взгляды мн. религиозных философов (Флоренский, Франк, Карсавин, Булгаков, С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой, Лопатин, Эрн, Лосев). Бог и сотворенный им мир, полагает Соловьев, представляют собой взаимопроникающее единое целое. Только человек, человечество способны воплотить заложенную в мировом бытии норму всеединства и восстановить утраченную в результате грехопадения связь материальной природы и Бога. Богочеловечество, по Соловьеву, это и есть человечество, вернувшееся к Богу; это своего рода совершенное человечество, преодолевшее мировое зло. Соответственно цель мировой истории состоит в появлении Богочеловечества, в достижении человеком Царства Божия. Центральным событием мировой истории стало пришествие в мир Богочеловека Иисуса Христа, своей жизнью и воскресением доказавшего возможность воссоединения с Богом. "Вратами в Царство Божие" должна стать теократия, возникающая на основе объединения католической и православной церквей с центром в Риме и передачи светской власти рус. царю. В нач. XX в. философско-исторические идеи вырабатываются в рамках "нового религиозного сознания" – богоискательского течения, осн. принципом к-рого было стремление к обновлению христианства и всей социальной жизни. Особенно характерна в этом отношении концепция "Третьего Завета" Мережковского, согласно к-рой всемирная история имеет 3 этапа, связанные с существованием 3 человечеств: первого – допотопного (языческий мир), погибшего от Воды, второго – послепотопного (мир исторического христианства), к-рое погибнет от Огня, и третьего, идущего вслед за вторым, к-рое возродится в Духе. Своеобразная Ф. и. складывается в рамках рус. космизма, представители к-рого (Федоров, Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский к др.) предприняли попытку связать историю человечества с историей Вселенной. Вернадский рассматривает человечество как высокоорганизованную форму планетарного вещества, проходящего эволюцию от преимущественно биологического существования к осознанному и разумному. Земная цивилизация, переходя из биосферы в ноосферу, знаменует тем самым новый, более высокий уровень интеграции с космосом. Специфика европейской культуры и социальные катаклизмы XX в. находят свою обобщенную оценку в Ф. и. Бердяева, к-рый трактовал исторический процесс с т. зр. экзистенциально-персоналистического философствования и эсхатологизма. По Бердяеву, дегуманизация, дехристианизация зап. культуры привели буржуазную цивилизацию к эпохе "нового средневековья", к усилению борьбы добра и зла. Трагичность сложившейся ситуации указывает на скорое наступление конца истории, что будет означать преодоление объективации и всеобщее обновление. История как непрерывный прогресс для него неприемлема, т. к. превращает каждое живущее поколение в средство для будущих поколений. Только экзистенциальное восприятие времени, переводящее земную историю в сферу вечности, позволяет перейти человечеству к новому измерению своего существования, когда развитие личности будет основываться на преображающей любви, активности и творчестве. Философия рус. истории сводится Бердяевым в основном к анализу национального сознания и самосознания, русской идее. Отмечая эсхатологизм, радикализм, полярность психологических и духовных качеств рус. народа, он приходит к выводу об уникальности его исторической судьбы, его миссианской роли в деле возвращения к христианским ценностям. Идеи всеединства и Богочеловечества получили развитие в Ф. и. Карсавина. Оппонируя сторонникам теории прогресса, он отмечает, что в истории прошлое, настоящее и будущее в нравственном отношении равноценны, ни один из исторических этапов не может рассматриваться как средство. Мировое всеединство проявляет себя в деятельности исторических индивидов (человек, семья, народ), свободно развивающихся и взаимопроникающих друг в друга. Но поскольку мировое всеединство в земной жизни недостижимо, человеческая история с необходимостью должна преодолеть эмпирический уровень и прийти к Богочеловечеству. Отличается значительной новизной Ф. и. евразийства. Пытаясь объяснить Октябрьскую революцию 1917 г. через призму проблемы "Восток и Запад", евразийцы коренным образом пересмотрели рус. историю. С их т. зр., история России есть история Евразии как особого географического и культурного мира. Рус. история ведет свое начало не от восточнославянских племен, а от скифов, гуннов и монголов, к-рые еще во времена медного и бронзового веков стремились к освоению всего евразийского пространства. Монголо-татарское нашествие втянуло Русь в общеевразийскую историю и создало предпосылки для ее дальнейшего возвышения. Оригинальную трактовку получает теория исторического процесса в трудах рус. марксистов (Плеханов, Ленин, Бухарин). Плеханов внес существенный вклад в систематизацию Ф. и. марксизма. Выводя осн. законы истории из диалектики производительных сил и производственных отношений, он, тем не менее, не придавал большого значения учению Маркса об общественно-экономических формациях, стремился дополнить

исторический материализм своей концепцией "географической среды" (фактор, имеющий существенное влияние на состояние производительных сил). Свобода понимается им исключительно как продукт исторической необходимости, что заметно принижает роль субъективного фактора в истории. Политико-экономические процессы, проходившие в мире в кон. XIX – нач. XX в., нашли свое отражение в работах Ленина о развитии капитализма в России, о месте и роли империализма в мировом историческом процессе. В советский период отечественная Ф. и. нашла выражение преимущественно в исследованиях по вопросам исторического материализма (зачастую догматизированного). В последние годы появились отдельные оригинальные исследования отечественных авторов, посвященные проблемам рус. и европейской истории (Зиновьев, Кожинов), теории исторического процесса (Панарин) и др. (см. Философия в советской и постсоветской России).

Я т.: Карсавин Л. П. Философия истории. Спб., 1993; Зень-ковский В. В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991; Философия истории в России. Антология. М., 1994; Новикова Л. И., Сеземская И. Н. Русская философия истории. М., 1997; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007.

В. И. Жуков

"ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ" – одна из осн. работ Карсавина, опубликованная впервые в 1923 г. в Берлине (1993 – в Спб., переиздание). В ней с позиции метафизики всеединства рассматриваются онтологические и аксиологические вопросы исторического процесса, а также проблемы методологии исторического познания. Философию истории Карсавин делит на 3 части: теорию истории, исследующую "первоначала исторического бытия… знания истории как науки"; философию истории (в узком смысле), рассматривающую эти "основоначала в единстве бытия и знания"; метафизику истории, изображающую "конкретный исторический процесс в его целом" и раскрывающую "смысл этого процесса". В общем подходе к рассмотрению проблем философии истории Карсавин против как причинного объяснения исторических событий и явлений, так и системного их определения. В первом случае исторический процесс представлен в виде изменения во времени взаимоотношений "пространственно разъединенных элементов", к-рое предполагает причинную обусловленность указанных процессов (событий) географической средой, производственно-экономической или религиозной сферами жизни. Во втором случае использование понятия системы хотя и дает возможность охватить весь исторический процесс в целом, но только отвлеченным, абстрактным способом, внешним по отношению к этому процессу. Преодолеть противоречие непрерывности истории и причинного ее конструирования можно, по мнению Карсавина, лишь признав, что в основе исторического развития лежит субъект, к-рый реален так же, как реально само развитие, и поэтому является конкретной индивидуальностью, личностью. Такой субъект должен быть всевременным, всепространственным, всеединым и существовать не сам по себе, а в своих индивидуализациях – моментах, каждый из к-рых содержит в себе все остальные, но в невыраженном (по определению Карсавина, "стяженном") виде. Отсюда каждая индивидуализация является всеединством своих вторичных индивидуализации, а всеединый субъект представляет собой "момент высшего всеединого субъекта" и т. д. Так, возникает иерархический порядок субъектов-личностей, определенный степенью актуализации субъектом своего "стяженного" всеединства (напр., человек, народ, культура, человечество в целом). В моментах, составляющих всеединый субъект, Карсавин различает моменты-личности (индивидуальности) и моменты-качествования, каждый из к-рых определяется как нечто единое для себя и общее для всех моментов-личностей. Последние, являясь всеединством своих моментов, выражают себя ("качествуют") в этом общем качестве специфическим, единственным для них способом, проявляя тем самым присущую им свободу (чем меньше "стяженность" всеединства в субъекте, тем больше его свобода). При рассмотрении природы исторического знания Карсавин определяет его предмет как "социально-психическое развитие всеединого человечества". Человечество в этой связи выступает и как субъект исторического развития, и как объект исторического познания, т. е. историческое знание является самосознанием. Границу исторического познания составляет природный мир, но поскольку последний есть одна из индивидуализации высшего всеединства субъекта (наряду с эмпирическим (историческим) человеком), то он познается исторической наукой как преломленный в сознании и "претворенный в социально-психический элемент". В области методологии Карсавин считает возможным создание единого исторического метода, выделяя 2 его осн. разновидности: статическую и динамическую. В начале исследования

исторические факты представляются историку в виде разъединенных моментов, непрерывность к-рых дана только в высшем индивидуализирующемся в них субъекте. С помощью статического подхода формируется отвлеченно-общее знание, выступающее как символ "стяженного" абсолютного всеединства, как предпосылка, "предварительное понятие" "конструирующейся" с его помощью исторической действительности. Тем самым "реально-последовательная связь уступает место абстрактно-систематической". Динамический же подход предполагает раскрытие в полученной системе взаимодействующих моментов подлинную диалектическую природу истории. Переходя к периодизации истории, Карсавин делит эмпирическое (историческое) развитие каждой исторической индивидуальности (народа, культуры) на 4 этапа: 1) потенциальное единство исторического субъекта, к-рое "лежит за пределами истории"; 2) первично-дифференцированное единство, реально пронизывающее все противостоящие друг другу моменты; 3) органическое единство, характеризующееся "функциональной ограниченностью и относительной стойкостью индивидуализации"; 4) вырождение органического единства в систематическое, к-рое погибает вследствие распада. Такое общее определение эмпирического развития не исключает, по Карсавину, возможности гибели исторического субъекта на любом этапе развития, что и имело место в истории. Карсавин критически относится к теориям прогресса-регресса исторического процесса, полагающим цель (апогей) его развития в одном периоде истории (в будущем или в прошлом). Между тем эта цель находится, с его т. зр., в сверхэмпирическом бытии, она есть "всеединый идеал" (общий для всех, индивидуальный для каждого). Оценка исторических явлений возможна только по степени раскрытия в них "стяженного" абсолютного всеединства, и критерий этой оценки, по мнению Карсавина, – личность Христа, наиболее полно выразившая в себе возможности всеединого человека. В философской среде книга вызвала неоднозначную реакцию. Так. П. О. Лосский и Зеньковский выделили в кн. анализ связи философии истории с метафизикой всеединства, отмечая общий пантеистический характер системы Карсавина. Флоровский же отмечал, что его концепция лишена "настоящего" динамизма.

Л и т.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991; Лосский Н. О. История русской философии. М., 1994; Веттер Г. Л. П. Карсавин // Русская религиозно-философская мысль XX века. Питсбург, 1975; Столович Л. Н. История русской философии. М., 2005.

В. Ю. Крянев

"ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА" – название, закрепившееся за сводом соч. Федорова, подготовленных к печати его учениками Кожевниковым и Петерсоном. Предложено Кожевниковым в 1904 г. В 1906–1913 гг. в свет вышли 2 первых тома. Редакционная и составительская работа над третьим томом была оборвана смертью обоих издателей. 1-й том "Ф. о. д.", изданный в 1906 г. в г. Верном тиражом 480 экз. с грифом "Не для продажи" и рассылавшийся издателями библиотекам и частным лицам, включил в себя осн. работы Федорова, дающие целостное представление об его учении. Книга открывалась главным соч. мыслителя "Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства" (1878-1990-е гг.), изложенным в форме "Записки от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим" с призывом к единению в общем деле регуляции природы и воскрешения. "Неученые" у Федорова – своеобразная философская категория, выражающая идеал коллективного чувствования, мышления и оценки в противоположность индивидуализированному философствованию (конкретное "я" Декарта). Самый жанр проникновенно "простодушного" обращения с самыми главными, больными вопросами, мучающими всех, и "ученых", и "неученых", определяет особый тон и слог автора. Федоров создает свою систему ключевых понятий идеального патриархального сознания: родственность – неродственность, совершеннолетие – несовершеннолетие, сын человеческий – блудные сыны и т. д. Важное место в работе занимают символические образы: "объективные", концентрирующие в себе характеристики несовершенного и порочного уклада мира (выставка, банкет, обращение кладбища в гульбище), и "проективные", возносящие к высшей сфере должного и чаемого (кремль, музей, школа-музей, школа-храм и т. д.). Примечательно, что Федоров одновременно излагает одни и те же идеи и в системе естественно-научной и нравственной аргументации, обращенной к неверующим, и на языке и в образах, внятных религиозному сознанию. В 1 – й ч. "Вопроса о братстве…" ставится вопрос о разрыве мысли и дела, теоретического и практического разума, в чем Федоров видит глубинную слабость человечества, и о преодолении этого разрыва в общем деле познания

и управления миром; вводится понятие проективности; дается критика позитивистской концепции прогресса. Центральное место во 2-й ч. занимает проективное толкование догмата о Троице как образце для будущего бессмертного человеческого общежития и изложение представления о "культе предков" как основе религиозного чувства человека. В 3-й ч. излагается историософская система Федорова. В необычной оптике мыслителя все развитие человечества представляет собой воплощение, неосознанное или неузнаваемо искаженное, чувства смертности, одной идеи, одной потребности в возвращении утраченного, победе над смертью. Развитие исторической жизни народов подчинено этому господствующему импульсу к воскрешению, лежащему в самых глубинах коллективного бессознательного человечества. Всемирная история предстает в истолковании Федорова и как грандиозное рассмотрение вост. – зап. вопроса, как борьба двух крайних принципов жизнеустроения: Восток – насильственное единство, деспотизм, ведущий к неразличимому слиянию, давящий личность; Запад – свобода личности, ведущая к ее атомизации, к постоянной розни и соперничеству. Россия, занимающая срединное положение между Западом и Востоком, открывает, по мысли Федорова, перспективу их мирного "схождения", выдвигая в качестве основы человеческого устроения идею соборности, предлагая миру проект жизнетворческого, воскресительного дела. Наиболее важная для усвоения взглядов Федорова 4-я ч. развивает идеи регуляции природы, выхода в космос и управления космическими процессами, преображения несовершенного, смертного организма человека в совершенный и бессмертный ("полноорганность"), намечает пути имманентного воскрешения, рисует образ "идеальной общины" всеобщего дела, основанной на психократии. Следовавшая за "Вопросом о братстве…" работа "Самодержавие" (1895–1897) представляла опыт историософии рус. государства, на протяжении столетий осуществлявшего труд собирания, умиротворения земель и народов, давала проективно-символическое истолкование идеи царской власти (самодержец, собиратель земли и народов, патриархальный глава державы, исповедующей родственно-нравственный принцип устроения, водитель своего народа на общее дело). Работа "Супраморализм" (1902) предлагала сжатое изложение учения "всеобщего дела" в виде "двенадцати пасхальных вопросов". В работе "Собор" (1880-е гг.) и примыкающих к ней статьях, посвященных проектам храмовой росписи, развивались взгляды Федорова на задачи священного, религиозного искусства, способного представлять в художественных образах высочайшие истины веры. В ст. "Проект соединения церквей" (1892–1893) мыслитель выстраивал свой, активно-христианский, вариант разрешения вопроса о соединении церквей, выдвигая в качестве главного критерия не столько примирение в догмате и обряде, сколько примирение в общем богочеловеческом деле, к-рое, в сущности, стало бы исполнением, осуществлением догмата. В работе "Разоружение" (1898), размышляя о путях, ведущих ко "всеобщему миру", Федоров писал о необходимости обратить "военное дело в исследование, в изучение природы", враждебно противостоящие друг другу армии – к действию на природные стихии, радикально сместив тем самым направление людской заботы и ненависти – пойти войной не на себе подобных, а на "слепой" ход умерщвляющей всех силы. В ст. "Выставка 1889 года…" он вскрывал суть фундаментального выбора неоязыческого, потребительского общества, заклинивающего человека в его несовершенной, смертной природе, разжигающего в нем животное начало, препятствующего дальнейшему развитию духа, осознанию человечеством своих эволюционных задач. Замыкали том статьи по библиотечному делу, представлявшие Федорова как

философа книги, "служителя духа вечной памяти" (определение В. Н. Ильина), и работа "О значении обыденных церквей" (1893–1897), посвященная древнерус. обычаю строительства однодневных храмов: согласное, братски-любовное соединение людей в благом, божеском деле, к-рое являло это строительство, философ противопоставлял зап. теориям "преступной толпы". Во втором т. "Ф. о. д." (М., 1913) ст. и заметки Федорова были разделены составителями на 5 разделов. В разд. "Статьи религиозного содержания" вошли ст. на религиозные, евангельские темы и сюжеты. В разд. "Статьи философского содержания" были включены ст. о Канте, Гегеле, Шопенгауэре, нем. "философах чувства и веры", Ницше, славянофилах, В. С. Соловьеве. В этих ст. выразительно проявился проективный характер мышления Федорова. Рассматривая др. философские системы в оптике собственного учения, он зачастую выстраивает своего рода "проект" их должного развития, радикально переосмысляя при этом традиционные философские категории. Замыкали раздел ст. по философии искусства, куда по ошибке была включена ст. Петерсона "Искусство, его смысл и значение". "Статьи о регуляции природы" углубляли и обогащали осн. идею философии Федорова – необходимость "внесения в природу воли и разума", обращения ее "слепого хода" в "разумный" (вытесняющий, смертный порядок бытия) – в благой и бессмертный. В "Статьях об

умиротворении" развивались темы статьи "Разоружение". В разд. "Статьи разного содержания" вошли статьи о Толстом, критикующие религиозно-нравственное учение писателя, а также ст. "Музей, его смысл и назначение", посвященная одной из осн. реалий федоровского проекта идеального об-ва. "Всенародный", "всенаучный" музей не просто хранит память о прошлом, об ушедших эпохах и людях, но и становится центром всеобщего познания и исследования, одушевленного нравственным, сердечным чувством, любовью к отцам и предкам. В 3-й том "Ф. о. д." предполагалось включить разнообразные материалы: философские, богословские, эстетические, литературно-критические ст. и заметки, ст. по проблемам отечествоведения, а также письма философа и воспоминания о нем Кожевникова и Петерсона. Большинство текстов были переписаны составителями, часть – отредактирована. Но в целом работа над томом так и не была завершена. В 20-30-е гг. XX в. подборки материалов из этого тома печатались в эмигрантских изданиях ("Путь", "Версты", "Евразия"), в 70-90-х – в российских журн. и сборниках. В наст. вр. опубликованы в 3–4 т. Собр. соч. Н. Ф. Федорова (М., 1997,1999).

А. Г. Гачева, С. Г. Семенова

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА.Рус. философско-правовая мысль берет свое начало в период формирования государства Киевской Руси. Имея в своей основе духовный синкретизм, сочетавший языческие и христианские представления, правовые идеи развивались первоначально в форме религиозно-символического мышления. Первые оформленные философско-правовые идеи запечатлены в таких памятниках, как "Слово о законе и благодати" Илариона (сер. XI в.), "Повесть временных лет" (XII в.) в составе Лаврентьевской и Ипатьевской летописей, "Поучения" князя Владимира Мономаха, "Слово о полку Игореве"(КЦ в.), "Моление" Даниила Заточника(ХН-ХШ вв.). В них обсуждались вопросы происхождения рус. государства, законности существующей власти, форм государственного правления и отношения к подвластным. Главный древнерус. источник светского права – "Русская правда" (XI–XIII вв.). Судьба рус. государственности после нашествия Орды – центральная проблема послекуликовского периода ("Слово о погибели Русской земли", XIII в.; "Задонщина", XIV–XV вв.; "Сказание о Мамаевом побоище", XV в., и др.). Идея общерус. объединения и единства верховной власти ложится в основу отечественного самосознания, что во многом определило дальнейшее развитие философских и правовых учений, правосознания об-ва в целом. Процесс московской централизации XIV–XVI вв. находит свое отражение в теории преемственности великодержавия Москвы от Византии ("Москва – третий Рим" Фичофея), обосновании законности правящей династии ("Послание о Мономаховом венце" Спиридона Саввы, "Сказание о князьях Владимирских"), идее абсолютного самодержавия (Иван IV, Пересветов). В этот же период разрабатываются концепции сословно-представительнои монархии (Максим Грек, Ф. И. Карпов, Курбский, И. Тимофеев (Семенов), дискутируются вопросы соотношения государственной и церковной власти (иосифляне, нестяжатели), формируются различные ереси, имевшие зачастую антицерковный и антигосударственный характер (Башкин, Феодосии Косой). Смута нач. XVII в., утверждение абсолютизма сопровождаются двумя, во многом конфронтирующими тенденциями правовой мысли: обоснование идеи сословно-пред-ставительной монархии и разработка теории неограниченного самодержавия. Начиная примерно с сер. XVII в., когда сословно-представительная монархия уже пережила свою кульминацию, на первый план выступают концепции просвещенного абсолютного монархического правления (А. Л. Ордин-Нащокин, Симеон Полоцкий, Крижанич). В период петровских преобразований складывается идеология абсолютизма, в основу к-рой была положена идея "общего блага", а государственная власть объявлялась главным средством его достижения. Доктрина просвещенного абсолютизма отстаивалась в учениях Феофана Прокопо-вича и Татищева. Правовое мировоззрение купеческого сословия проявляется в произв. Посошкова, выступавшего за повышение роли права в регулировании сословных отношений. Со 2-й пол. XVIII в. происходит поляризация правовых воззрений на охранительные и просветительские. В целом охранительная мысль, включающая в себя официальную идеологию ("Наказ" Екатерины II), теории консервативно-аристократического (Щербатов) и либерального (А. Р. Воронцов, Е. Р. Дашкова, Голицын, П. И. и Н. И. Панины) дворянства, выступает как результат адаптации идей естественного права и общественного договора к политике просвещенного абсолютизма. В центре внимания просветителей (Десницкий, Козельский, Н. Г. Курганов, Новиков, А. Я. Поленов, Третьяков) оказываются идеи ограничения самодержавия, утверждения прав человека, демократизации. Наиболее полно естественно-правовая теория, являющаяся одним из компонентов идеологии

просветительства, представлена в работах Радищева, взгляды к-рого отличаются политическим радикализмом. Преобладание просветительского мировоззрения в кон. XVIII-нач.

XIX в. обусловливает глубокое и плодотворное исследование естественно-правовой философии рус. юристами (В. Т. Золотницкий, Куницын, Г. И. Солнцев, П. Д. Лодий, В. С. Филимонов). 1-я пол. XIX в. становится временем общественных дискуссий по проблемам реформирования государства, возможности установления буржуазного правопорядка. Интересы дворян-землевладельцев находят свое теоретическое воплощение в либерально-консервативных воззрениях Сперанского, законодательные проекты к-рого представляют собой попытку соединить традиции зап. демократических институтов с практикой российского абсолютизма. Аналогичная позиция характерна и для Карамзина. Линию политико-правового радикализма, идущую от Радищева, продолжают декабристы. "Русская правда" Пестеля, обнаруживающая влияние конституций буржуазных революций нового времени, включает осн. классические западноевропейские этико-правовые ценности: суверенность народа, верховенство права, разделение властей, права и свободы граждан. В отличие от Пестеля, сторонника республиканской формы правления, И. М. Муравьев не исключал введение в России конституционной монархии. Подавление декабрьского восстания 1825 г. и установление вслед за этим жесткого николаевского режима поставили вопрос о степени усвоения культурного опыта Запада общественным сознанием России. Представители славянофильского течения (К. С. Аксаков, Киреевский, Самарин, Хомяков) обосновывали идею естественного врастания государства в систему общинных отношений, что означало бы, по их мнению, органичное сближение силового, индивидуального государственного начала с отечественным соборным мировосприятием. Западники (Анненков, Бабст, И. В. Вернадский, Грановский, Кавелин, Чичерин, Редкий), напротив, осн. упор делали на перенесение практики европейских ин-тов на рус. почву. Характерными чертами правосознания революционных демократов (Белинский, Герцен, Огарев, Чернышевский, Добролюбов, Писарев, Антонович), взгляды к-рых формировались под воздействием просветительского рационализма с его абсолютной верой в разум и созидательную силу человека, становятся подход к государству как к орудию построения совершенного об-ва, а также стремление объединить социалистические идеи с буржуазной правовой нормативностью. В правовой идеологии революционного народничества 70-80-х гг. (Бакунин, Лавров, Ткачев), являющейся логическим продолжением политической философии радикальных демократов, уже преобладают теории революционного насилия и правовой нигилизм. Близка к этим направлениям по своей мировоззренческой основе рус. версия марксистской теории государства и права (Плеханов, Ленин, Троцкий). Рус. марксисты отстаивали тезис о классовой природе государства и права, тесно увязывали их возникновение и отмирание с развитием экономических отношений и социальными конфликтами, применительно к условиям России разрабатывали учение о социалистической революции. Центральным пунктом последнего была идея установления диктатуры пролетариата, названной Лениным высшей формой проявления демократии. Марксистское мировоззрение не только оказало глубокое воздействие на рус. правосознание, но явилось также теоретическим оформлением отдельных исконно национальных духовных потребностей. Нарастание политического радикализма в России последней трети XIX в. дает новый импульс развитию идей монархической государственности. К. Н. Леонтьев, Победоносцев, Тихомиров связывают историческую судьбу нации с религиозным и нравственным единением подданных вокруг верховной власти, выступающей идеальным организующим началом. Государственная воля, право и закон приобретают при этом высший этический смысл, внося тем самым гармонию в об-во. Стремление российского самодержавия к стабилизации общественной жизни, необходимость в регулировании развивающихся буржуазных отношений и деятельность разраставшегося государственного аппарата вызывают потребность в формально-догматическом исследовании права. На протяжении всего XIX в., и особенно в пореформенный период, господствующей становится позитивистская теория государства и права, представленная в двух вариантах. Первый (юридический позитивизм) предполагал рассмотрение права как самодовлеющей формы в отрыве от его содержания (М. Н. Капустин, Н. К. Рен-ненкампф, С. В. Пахман, Шершеневич, Х. А. Гольмстен и др.). Второй (социологический позитивизм) требовал изучения права в тесной связи с др. социальными явлениями и ориентировался на позитивистскую социологию. Видными представителями этого направления не только в России, но и в Европе были С. А. Муромцев (право как правоотношение и правопорядок), Коркунов (право как разграничение интересов), Ковалевский (генетическая социология права). Философско-правовое изучение принципов организации государственной власти, истории государства и права, конституционного права европейских стран

происходит в русле сложившейся в 60-70-е гт. государственной школы (Чичерин, А. В. Лохвицкий, И. Е. Андреевский, Градовский, В. И. Сергеевич, А. В. Романович-Славатинский, Н. К. Нелидов). На рубеже XIX-XX вв. позитивистская методология и основанные на ней философско-правовые теории начинают испытывать кризис. Анализ надвигающихся социальных катаклизмов пытается взять на себя теория естественного права, воспринявшая идеи неокантианства, неогегельянства, религиозной метафизики и др. В 50-80-е гт. XIX в. усилиями К. А. Неволина, П. Л. Карасевича, Чичерина, В. С. Соловьева закладываются основы возрождения естественного права в России, провозглашенного затем в 90-е гг. Новгородцевым и Петражицким. Абсолютизм и формализм естественного права позволяли с позиции идеальной нормы оценивать социально-правовую организацию об-ва. В рамках естественно-правовой теории, предполагающей дихотомию права и закона, разрабатывается концепция правового государства, определившая политическую платформу партии кадетов. Заключая в себе синтез правовых, философских и религиозных идей, естественное право приобретает роль осн. философско-правового течения, к-рое в той или иной мере разрабатывали такие видные рус. философы, правоведы и общественные деятели, как Бердяев, Булгаков, П. Г. Виноградов, Вышеславцев, И. А. Ильин, Кистяковский, Котляревский. К. А. Кузнецов, И. В. Михайловский, С. П. Мокринский, Новгородцев, Петражицкий, И. А. Покровский. В. В. Савальский, П. Б. Струве, Спекторский, Е. Н. Трубецкой, Ф. В. Тарановский. Франк, Ященкоп др. Ф. п. рус. зарубежья послеоктябрьского периода продолжала активно развиваться, что, в частности, проявилось в возникновении в 20-х гт. XX в. оригинальной концепции евразийства. Его идеологи (Савицкий, В. Н. Ильин, Н. Н. Алексеев, Карсавин и др.) приходят к выводу о существовании в сфере уникальной евразийской культуры (своеобразном синтезе традиций Востока и Запада) особой рус. государственности. Сильная, близко стоящая к народу власть является, по их мнению, центром его органического единства и призвана блюсти православие, "возвращать правду на землю" и защищать физическое бытие нации. Приход к власти большевиков, необходимость создания нового социалистического государства и права стали мощным стимулом для дальнейшей разработки марксистской правовой теории в России. В целом, находясь на марксистской и ленинской политико-идеологической платформе, советские правоведы 20-х гт. продемонстрировали довольно широкий спектр мнений и методологический плюрализм. В частности, им удалось показать, что на основе марксизма можно развивать социологические (Пашуканис, Стучка) и психологические (Рейснер) подходы. Совещание по вопросам науки советского государства и права (16–19 июля 1938 г.) утвердило подготовленные А. Я. Вышинским на основе теоретических положений Сталина тезисы в качестве "единственно правильной" позиции советских ученых, что обрекло юридическую науку на косность и длительный застой. С нач. 1990-х гт. философско-правовые исследования оживляются, характеризуются поиском новых идей и новой методологии.

С о ч.: Соловьев В. С. Право и нравственность. Спб., 1897; Чичерин Б. Н. Философия права. Спб., 1906; Спб., 1998; Гессен

В. М. О правовом государстве. Спб., 1906; Кистяковский Б. А. Социальные науки и право: Очерки по методологии социальных наук и общей теории права. М., 1916; Ковалевский М. М. Общее учение о государстве. Спб., 1909; Коркунов Н. М. Лекции по общей теории права. Спб., 1886; Котляревский С. А. Власть и право: Проблемы правового государства. М., 1915; Новгородцев П. И. Из лекций по общей теории права. Часть методологическая. М., 1904; Петражицкий Л. И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. Спб., 1909–1910. Т. 1–2; Трубецкой Е. Н. Философия права. М., 1906; Ильин И. А. О сущности правосознания // Собр. соч.: В 10 т. М., 1994. Т. 4.

Лит.: Зорькин В. Д. Позитивистская теория права в России. М., 1978; Вопросы государства и права в общественной мысли России XV1-XIX вв. М., 1979; Куприц И. Я. Из истории государственно-правовой мысли дореволюционной России. М., 1980; Пяткина

С. А. Русская буржуазная правовая идеология. М., 1980; Казмер М. Э. Социологическое направление в русской дореволюционной правовой мысли. Рига, 1983; Кузнецов Э. В. Философия права в России. М, 1989; Исаев И. А. Политико-правовая утопия в России (конец XIX – начало XX в.). М., 1991; Русская философия права: философия веры и нравственности. Антология. Спб., \991;Жуков В. Н. Русская философия права. М., 2001; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007; Walicki A. Legal Philosophies of Russian Liberalism. Notre Dame. Indiana, 1992.

В. Н. Жуков

"ФИЛОСОФИЯ ПРАВА" – одна из осн. работ Чичерина, первые публикации глав к-рой появились в нескольких номерах журн. "Вопросы философии и психологии" (1898. Кн. 44; 1899. Кн. 45^18; 1900. Кн. 51). Отдельной книгой вышла в 1900 г. "Ф. п." стала заметным этапом в развитии философско-правовой мысли в России, показав образец высокого уровня теоретичности и системности в рассмотрении материала. Чичерин писал эту работу в конце жизни, подводя тем самым итог своим размышлениям о проблемах права, политики, власти, государства. Одной из причин, заставивших философа взяться за написание "Ф. п.", было стремление дать критический анализ материалистических, позитивистских, социалистических и анархистских учений, ставшим к кон. XIX в. в России популярными и влиятельными (книга изобилует полемикой). По структуре "Ф. п." довольно близко стоит к "Философии права" Гегеля, иногда дословно повторяя названия глав. Предмет философии права у Чичерина так же широк, как и у Гегеля, и включает практически всю социально-философскую проблематику. Сам Чичерин подчеркивает, что своим сочинением он хотел "восстановить забытую науку" нем. мыслителя. Об-во, государство и право, по его мнению, можно понять только с помощью гносеологии объективного идеализма. Вместе с тем "Ф. п." – это не механическое воспроизведение идей нем. философа, а оригинальная работа, творческая интерпретация мн. вопросов философии права. В отличие от Гегеля, к-рый строил свою систему в соответствии с известной триадой: тезис (абстрактное право) – антитезис (мораль) – синтез (нравственность), Чичерин в основу философии права положил тетраэдр (первоначальное единство – две противоположности – конечный синтез). Структура произв., состоящего из 4 книг, отвечает логике тетраэдра в полной мере: "Личность и общество", "Право", "Нравственность", "Человеческие союзы". Идея свободы получает свое начало в личности, затем раздваивается на свободу внешнюю (право) и свободу внутреннюю (нравственность), чтобы найти свое окончательное завершение в высшем синтезе – государстве. Принципиальное различие между воззрениями Гегеля и Чичерина состоит в том, что философия права последнего пронизана индивидуализмом (влияние Канта). Личность, по Чичерину, есть основа социальной жизни, субстанция об-ва; она представляет собой единичную метафизическую сущность, обладает свободой воли и сознанием связи с Абсолютом. Будучи самоценной и выступающей всегда в виде цели, а не средства, личность с необходимостью приходит к идее права, к-рая становится объединительной социальной основой. Именно поэтому Чичерин определяет право как внешнюю свободу человека, выраженную в законе. Критерий законодательства – естественное право, ядром к-рого является справедливость, понимаемая в духе Аристотеля (уравнивающая и распределяющая). Подобно Аристотелю и Гегелю, Чичерин полагал, что реальному государству предшествует идея государства, исходящая от Абсолюта и выражающая предопределенные им цели. Совпадающее в целом логическое и историческое развитие государства проходит у него по четырехзвенной схеме: стадия первичного единства (соединенность гражданского об-ва, семьи, церкви, государства), период раздвоения (социальное целое полярно разделено на гражданское об-во и церковь, между к-рыми исчезает государство) и конечная ступень высшего единства (государство появляется как высший союз, объединяющий и сдерживающий противоборствующие стремления др. социальных образований). В отличие от классического либерализма, сводившего роль государства в об-ве к минимуму, Чичерин полагал, что государство является вершиной социального развития и наиболее гармонично соединяет в себе осн. элементы др. общественных союзов (семья, гражданское об-во, церковь). Но государство, в трактовке Чичерина, не поглощает об-во, а лишь возвышается над ним. Исходя из задач государства (охрана права и осуществление целей идеального целого), Чичерин кладет в основу взаимоотношений государства и об-ва принцип свободы. В этом плане он различает свободу индивидуальную, общественную и политическую. Индивидуальная свобода, по Чичерину, есть источник общественной свободы. А поскольку гражданское об-во представляет собой союз частных лиц, то совокупная общественная свобода – это многократно сложенная индивидуальная свобода. Государство, несмотря на то что оно является высшим союзом и стоит над об-вом, произрастает из него и черпает в нем свои силы. Иначе говоря, политическая свобода, нормы властных отношений задаются гражданским об-вом, вырабатываются в его недрах. Поэтому связь между личной свободой, свободой общественной и политической представляется Чичерину непосредственной. Там, где нет широкой гражданской свободы, делает он вывод, отсутствует свобода и политическая. Общественная свобода служит гарантией свободы политической, а также гарантией и

дополнением свободы индивидуальной. Ограничение государственной власти Чичерин связывает с господством права и законов. Закон выступает как связующее звено государственного союза, олицетворение юридической и нравственной связи между властью и подвластными. С одной стороны, он устанавливает правомерное господство общего интереса над частным, а с другой – ограждает свободу частных лиц. Государство, по Чичерину, нравственно настолько, насколько оно управляется законом. Соч.: Философия права. Спб., 1998.

Лит.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 1. С. 164; История русской философии. М., 2001; 2007. С. 326–328; Нерсесянц В. С. Философия права. М., 1997. С. 518–528; Осипов И. Д. Патриарх русской государственной науки // Философия права. Спб., 1998.

В.Н. Жуков

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ – значимая составная часть рус. философской мысли на протяжении всей ее истории. Конкретное содержание этой составной части постоянно обогащалось, сама разработка проблем Ф. р. осуществлялась с различных мировоззренческих позиций. Проблематика Ф. р. важна не только для религиозной философии, но и для др. направлений философской мысли. В их число входят многообразные идеалистические системы и учения, в т. ч. неокантианство, феноменология, прагматизм, позитивистские концепции и построения и, наконец, различного рода материалистические учения, прежде всего философия марксизма – диалектический материализм. В силу сложившихся в нашей; стране конкретных исторических условий среди всего многообразия заявивших о себе вариантов построения и обоснования Ф. р. доминирующие позиции заняли религиозно-философский и диалектико-материалистический. Первый из них начал приобретать черты теоретической зрелости и системности значительно ранее, чем второй. Это произошло гл. обр. в рамках метафизики всеединства, интенсивное развитие к-рой связано с именем В. С. Соловьева, хотя задолго до Соловьева проблемы Ф. р. так или иначе затрагивались в творчестве мн. религиозных философов. Оригинальными оказались соображения, выдвинутые А. С. Хомяковым и Киреевским, о цельной природе человека и человеческого знания и о соборности как необходимой предпосылке достижения наиболее глубоких истин о мире и человеке. Хомяков и Киреевский противопоставляли специфический рус. тип мышления зап. рациональности, сложившейся в процессе отделения философии от религии, веры от знания. Соловьев, напротив, стремился к тому, чтобы его философия стала исповеданием веры с помощью разума. Религиозной истине, считал он, нужно придать форму разумного мышления, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и с наукой и т. обр. организовать все истинное знание в систему свободной научной теософии. Свое продолжение и развитие эта установка получила в творчестве Булгакова и Флоренского, к-рые стремились создать универсальное миросозерцание, связующее в одно целое Бога, мир и человека совместными усилиями религии, философии, науки. Вера, считал Булгаков, конституирует особый род знания, отличный от философского и научного. Философия и наука принимают за истину только то, что может быть доказано и обнаружено как причинная взаимосвязь явлений; они развиваются через уточнение понятий и данных опыта, через его обогащение. Путь религиозный имеет совсем иной характер – к трансцендентному миру нет путей методического восхождения; вера есть знание без доказательств, вне логики, вне закона причинности. Но при этом вера не низводится к субъективному вкусу или прихоти. Вера в своем содержании столь же мало зависит от субъективного настроения, как знание, и, подобно последнему, лишь искажается субъективизмом. Вера не враждует со знанием, а нередко сливается с ним, переходит в него. Вера в этом смысле есть "антиципация знания, хотя сейчас и не опирающаяся на достаточное основание… Однако это отнюдь не значит, чтобы вера была совершенно индифферентна к этой необоснованности своей: она воодушевляется надеждой стать знанием, приобрести для себя достаточные основания" (Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 29). Любой акт познания как в философии и науке, так и в богословии, считал Флоренский, онтологичен по своей природе и реализуется посредством актов любви и веры. Любовь есть всегда отношение двух одухотворенных сущностей, в конечном счете высшей божественной сущности и душ всех остальных предметов. И потому истина, в самом глубоком смысле этого слова, есть "бесконечное, мыслимое как целокупное единство, как единый в себе законченный субъект" (Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1995. С. 43). Истина – не абстракция, а живой любящий субъект, активно участвующий в выборе человеком путей освобождения от всеразъедающего скепсиса. Признав любовь внутренней

жизнью истины, мы придем к признанию необходимости веры. Поэтому для адекватного восприятия и постижения истины необходимо достичь единства разума и веры. Но для этого разум должен отрешиться от своей ограниченности пределами рассудка и вступить в новую среду – среду бесконечного, рассудку недоступного. Такой подвиг совершила математика, введя иррациональные числа; то же самое должна сделать и философия. Всестороннюю разработку Ф. р. в русле метафизики всеединства получила в творчестве Франка. Осн. средством приближения человека к всеединству и к его глубинному основанию – к Божеству – он считал непосредственное бытие человека в мире как органическую часть всеединства; эта непосредственная данность человеку его собственного бытия существует в двух формах. Во-первых, это единство непосредственного бытия как нек-рой стихии душевной жизни, нерасчлененного досознательного субстрата человеческих желаний и волений. Во-вторых, это уникальное конкретное всеединство – самость, отличающая себя от всех других самостей. Самость противостоит стихии душевной жизни как оформляющее начало; она индивидуализирует конкретную душевную жизнь человека как природного существа и превращает его в личность. "Личность есть самость как она стоит перед лицом высших духовных, объективно-значимых сил, и вместе с тем проникнута ими и их представляет" (Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Соч. М, 1990. С. 409). Именно в сфере духовного происходит встреча с последним основанием реальности – с бытием, обосновывающим самого себя. Но даже самодовлеющая сфера духовного не свободна от внутреннего конфликта, что наиболее полно выражается в неустранимом присутствии зла в мире. Наличие этого конфликта, полагает Франк, заставляет проводить различие между реальностью и Богом. Бог – это такое первооснование мира, в к-ром бытие, истина, добро и красота совпадают. Но даже эту первооснову нельзя называть Богом; более уместно называть ее Божеством или Святыней. Божество становится Богом только тогда, когда оно оказывается стоящим в каком-то интимном, близком отношении к конкретному человеку. Интимное откровение Бога человеческой душе, к-рое Франк называет общим откровением, является первичным и осн. элементом всех мировых религий. Конкретное содержание из всех религиозных учений – "конкретно-положительное откровение" – как бы надстраивается над этим общим фундаментом. Истолкование положительного откровения – дело богословов, имеющих в своем распоряжении Священное Писание и свидетельства традиций. Религиозная философия, оставаясь свободным исследованием, должна сосредоточиться на истолковании общего откровения. При таком разделении труда конфликт между философией и религией может быть только недоразумением. Осн. понятием Ф. р. И. А. Ильина является понятие "религиозный опыт". Стремясь обнаружить его природу и познавательные возможности, он выявляет такие основоположения религиозного опыта, к-рые носят универсальный и самоочевидный характер; эти основоположения он назвал аксиомами. К их числу он отнес аксиомы предметности, ответственности, трезвенности, автономии, самодеятельности, цельности веры, сердечного созерцания и др.; всего он выделил 26 аксиом. Наиболее важными из них он считал аксиомы цельности веры и сердечного созерцания. У человека, к-рый знает что-то подлинно, верно и объективно, знание и вера, знание и разум не стоят в противоречии. То, что он знает достоверно той единой достоверностью и очевидно той единой очевидностью, к-рая силою объективности своей создает верующее знание и знающую веру. И потому "разум, разрушающий веру, – не разум, а плоский рассудок; вера, восстающая против разума, – не вера, а пугливое и блудливое суеверие… Философия религии создается именно верующим разумом, и притом на основании разумной веры" (Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Спб., 1993. С. 120). Самые глубокие истины о своеобразии человече-ского бытия, полагал Бердяев, открываются не через знание и познание, а только через веру. Истины веры, в противоположность истинам познания, сознаются по тому неотъемлемо присущему им качеству, что они не являются ни всеобщими, ни необходимыми. Они свободно даются и свободно принимаются, ни перед кем не отчитываются, никого не пугают и сами никого и ничего не боятся. Знание есть доверие к ограниченному земному кругозору. В акте научного знания человек стоит на месте, с к-рого не все видно, виден лишь небольшой кусок. Вера есть тоже знание, знание через веру дается, но знание высшее и полное, видение всего, безграничность. Научное знание познает действительность, но не понимает ограниченности и болезненности этой действительности. Своими корнями наука уходит в глубь, к-рую нельзя исследовать научными приемами и средствами (см.: Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 1989. С. 120–124). С еще большей решительностью первенство религии в отношении к философии подчеркивает Шестов. Вера, по Шестову, – это неизвестное, чуждое традиционной философии измерение мышления, открывающее путь к совершенно новым возможностям. Такая вера совершается вопреки разуму; она отменяет знание и дается только

сверхчеловеческим усилием и напряжением. Вера есть действие, в к-ром человек находится как нечто абсолютное по отношению к другому абсолютному. Мир, открываемый нам в вере, – совсем другой мир: здесь все возможно; здесь нет никаких жестких, незыблемых истин, возвышающихся над человеком. Разум учит человека повиноваться, а вера дает ему власть повелевать. Последовательно-рационалистическая философия обрекает нас на рабство, а вера стремится прорваться через воздвигнутые разумом очевидности к свободе, в к-рой невозможное становится действительностью (см.: Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. М, 1992. С. 212–218). Помимо религиозно-философских интерпретаций природы религии и ее взаимоотношения с философией и с др. формами познавательной деятельности человека, в рус. философии постоянно присутствовали нерелигиозные истолкования этой проблематики, прежде всего материалистические. Центральными для всех материалистических построений оставались проблемы познавательного статуса религии, а также проблемы ее социальных функций, причем первые из названных проблем долгое время приковывали к себе наибольшее внимание. Утверждалось, что вера возникает и существует вследствие недоразвитости знания и его простого недостатка. Вера есть восполнение этого недостатка, и по мере развития и прироста знания будет происходить постепенное вытеснение веры. Герцен связывал знание с систематическим и глубоким продумыванием, анализом и размышлением, расчленением общего положения; вера же есть проглатывание, присвоение его целиком, без предварительного анализа и обдумывания. Вера есть вероятное суждение о предметах, о коих нельзя получить вполне достоверное знание. И в этом принципиальное отличие веры от знания, в к-ром дано непосредственное соединение с предметом знания. Сходных взглядов придерживались Белинский и Чернышевский. Они так же полагали, что вера есть нек-рое своеобразное душевное состояние человека, заключающееся в склонности признавать, утверждать как истинное нечто, что само по себе неочевидно, не может быть удостоверено и подтверждено. Такая душевная установка опирается, во-первых, на нек-рую повторяемость, регулярность природных событий, во-вторых, на определенные запросы и нужды повседневной жизни человека; его общение с др. людьми – устойчивость тех или иных правил поведения, исторически сформировавшихся обычаев и традиций, навыков воспитания, обучения и т. д. В гораздо более радикальной и систематической форме выход за узкие рамки преимущественно гносеологической трактовки происхождения, сущности, функции религии и религиозной веры был сделан Лениным. Он акцентировал внимание на том, что у религии есть не только гносеологические, но и социальные корни и основания. В качестве важнейших из социальных источников религии он указывал, во-первых, на классовую неоднородность об-ва, на раскол об-ва на большие группы людей, резко разделяющихся по коренным социально-экономическим, политическим, идеологическим интересам и запросам; во-вторых, на общественное разделение труда, и прежде всего на труд физический и умственный. Наконец, на порожденное первыми двумя факторами всестороннего и углубляющегося процесса отчуждение человека от продуктов его собственной деятельности. Эти глубинные социальные факторы определяют и социальную роль религии и религиозной веры в общественной жизни: они выполняют прежде всего иллюзорнокомпесаторную функцию, затрудняя человеку поиск правильных путей, разрешение стоящих перед ним проблем. И потому необходимо максимально ослабить их силу и влиятельность и с этой целью развернуть решительную наступательную кампанию против религии. Что же касается взаимоотношений между философией и религией, то Ленин решительно отвергал к.-л. совпадение взглядов и позиций между материалистической философией и религией и признавал таковые только между идеалистическими и религиозными построениями, нередко отождествляя их друг с другом и рассматривая философский идеализм как рафинированную форму религиозности. У Ленина нет специальных работ, посвященных Ф. р., но философская проблематика, связанная с осмыслением природы, происхождения и роли религии и религиозной веры в жизни об-ва и человека, затрагивалась им не только в осн. философских произв. – в Материализме и эмпириокритицизме" к в "Философских тетрадях", но и в ряде статей и переписке. В целом Марксова концепция природы и происхождения религии была представлена Лениным далеко не во всей ее философской глубине, что и наложило серьезный отпечаток на разработку этой проблематики в нашей стране на несколько десятилетий. Нек-рое время сохранялся определенный, хотя и очень незначительный, простор для философских исследований, осуществлявшихся с немарксистских позиций философами, начавшими свой профессиональный путь до Октябрьской революции 1917 г. Наиболее значительными мыслителями немарксистской ориентации были Лосев и М. М. Бахтин. В этот период вышла серия трудов Лосева, самыми заметными из к-рых были "Философия имени" (1927) и "Диалектика мифа"(\9щ. в них он пытался синтезировать метафизику всеединства с символистской

картиной реальности. Соответственно действительность изображалась как совокупность символов, наиболее значимыми разновидностями к-рых являются имя и миф. Лосев истолковывает миф как древнейшую форму осознания глубоких духовных основ человеческого бытия. Миф как жизненная реальность характерен не только для отдаленных исторических эпох. Отдельные элементы мифологического сознания могут действовать и в совр. мире. При этом фактическая роль и значимость этих мифологических пластов в сознании существенным образом изменяются. Если в отдаленные исторические эпохи мифология чаще всего играла созидательно-интегративную роль, то в совр. условиях мифологизация сознания обычно оборачивается своей негативной стороной: происходит, например, мифологизация понятий материи, духа, что приводит к искажению роли человека в истории. Не менее опасна и др. сторона расширительной трактовки мифологического компонента культуры, когда, например, религиозность в любой ее форме сводится к мифологическому восприятию. Лосев показывает несостоятельность сведения религиозности к мифологии, причем в качестве наиболее зрелой формы религии берется христианство. Одно из наиболее существенных различий между ними он усматривает в их отношении к знанию. Мифологическое восприятие вообще не знает наряду с собой такой особой формы восприятия и осознания мира, как знание, христианство же не только осознает всю важность и необходимость знания в жизнедеятельности человека, но и в вере усматривает мн. черты, сближающие ее с знанием. И это возможно потому, что вера знает свой предмет. Ведь верят в религиозном, а не в обыденном смысле этого слова, не во что-то вообще, не в некое аморфное нечто. А в этом случае вера четко отличает свой предмет от всякого другого, и в этом она сходна с знанием. Ведь учитывать ясные и существенные признаки предмета — это и значит знать его. И потому вера в сущности своей есть знание (см.: Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Философия, мифология, культура. М., 1991. С. 104). Системообразующей идеей, пронизывающей все творчество Бахтина, является идея единства личности с бытием, реализующегося в цельном акте ответственного выбора (поступка). Предельно лаконично и четко содержание и методологическую значимость этой идеи он изложил в ранней работе "К философии поступка" (1921, 1-я публикация — 1986). Все в человеке, все его жизненные и духовные проявления он описывает как непрерывно совершающийся цельный поступок, через к-рый реализуется главная цель человеческой жизни — "утвердить факт своей единственной, незаменимой причастности к бытию" (Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1984–1985. М., 1986. С. 114). Личность и ее действия, с одной стороны, несводимы к внешнему контексту, в к-рый она погружена, с другой стороны, абсолютно незаменимы в нем. В моем действовании как личности меня никто не может заменить, ибо иначе это будет не мой поступок. Нравственный поступок исходит из моего неалиби в бытии. За моей спиной нет ничего, что силою факта и по законам детерминизма принуждало бы меня к недолжному. Не прежде бывшее, не сосуществующее со мною не может спровоцировать меня на недолжное действие. Это значит, что я в принципе не заменим ничем в мире, них чем не тождествен как субъект нравственного выбора. Именно поэтому Бахтин определяет веру как "ответственно сознательное движение сознания" (с. 112). Вера предполагает личное отношение к предмету; по Бахтину, предполагает поступок. В такой мировоззренческой и методологической установке отчетливо проявилось отрицательное отношение Бахтина к любого рода тоталитарным тенденциям. В 60-70-е гг. стала постепенно оживляться разработка проблем Ф. р. в рамках собственно марксистского осмысления этой проблематики. Она началась с более глубокого и всестороннего анализа наследия Маркса. Постепенно начал расширяться и общий кругозор проводившихся разработок и исследований. Шаг за шагом в круг интересов специалистов стал вовлекаться весь накопленный мировой опыт постановки и осмысления проблем религии. В результате в известной мере преодолевается абсолютное противопоставление марксистского понимания природы, происхождения, познавательного и культурно-творческого статуса религии всем др. подходам и методам. Этот процесс проходил достаточно трудно и растянулся вплоть до кон. 80-х гг. Если иметь в виду работы, в к-рых предпринималась попытка более всестороннего анализа теоретического наследия Маркса, то к числу таковых относятся исследования Ю. А. Левады "Социальная природа религии" (1965), В. И. Колосницына "Религиозное отчуждение" (1987), Митрохина "Философия религии: Опыт истолкования Марксова наследия" (1993). В них прослежены эволюция и теоретическое содержание воззрений Маркса. Отмечая чрезмерный акцент Маркса на социальных основаниях и функциях религии и недостаточное внимание к экзистенциальным проблемам религиозного мировосприятия и поведения, в них вместе с тем подчеркивалась глубина и значимость Марксова подхода, прежде всего его концепция отчуждения. Вышел в свет ряд коллективных трудов и

индивидуальных монографий по истории мировой и отечественной философской мысли, в к-рых дается более взвешенная оценка содержания, смысла и значимости религиозной проблематики в общем русле развития философии, науки, культуры. Большой исторический и фактический материал, а также множество глубоких теоретических обобщений, прямо относящихся к проблематике Ф. р., содержится в таких солидных исследованиях, как "Философская энциклопедия" (в 5 т., 1960–1970), "Запад – Восток – Россия: История мировой философии" (кн. 1–4,1994–1998), "История русской философии" (2001), "Новая философская энциклопедия" (т. 1–4, 2000–2001), Гайденко "Прорыв к трансцендентному" (1997), Аверинцева "Религия и культура" (1991) и "София-Логос" (1999). Статус Ф. р. как особой теоретической дисциплины, ее содержание и осн. проблемы обсуждаются в работах Ю. А. Кимелева "Философия религии" (1998), И. Н. Яблокова "Философия религии: Введение в общее религиоведение" (2001), Митрохина "Философия религии" (1993), Кураева "Философия и религия" (в кн. "Философия". М., 2005). Особое внимание в них уделяется определению и разграничению типологических особенностей религии, теологии Ф. р., религиозной философии, религиоведения и осмыслению познавательных возможностей каждой из этих отраслей знания в их взаимодействии друг с другом. Высказывается мнение, что анализ природы религии должен во всё большей мере переходить из сферы исключительной компетенции Ф. р. в сферу специального научного изучения особенностей жизни и поведения верующего человека. Такое изучение осуществляется не только философией, но и мн. специализированными отраслями совр. научного знания, такими, как социология религии, психология религии, этнография, текстология древнейших памятников письменности и др. Все они исследуют религиозный феномен сам по себе, в своей собственной логике, поскольку в него верят не исследователи, а исследуемые. Особенно интенсивно разрабатывалась проблема взаимоотношения религии с наукой, и прежде всего с естествознанием. Предметом пристального интереса стали почти все значительные открытия, ставшие вехами в исторической эволюции всего комплекса наук о природе и человеке, – классическая механика, теория эволюции, общая и специальная теория относительности, квантовая механика, астрофизика, генетика, теория информации, кибернетика и мн. др. Значительное внимание привлекли работы Л. Н. Косыревой "Генезис научной картины мира" (1985), Ф. Н. Скрибицкого "Мировоззрение, естествознание, теология" (1986), С. В. Девятовой "Современное христианство и наука" (1994) и "Наука и религия: от конфликта к диалогу" (2000), Л. В. Марковой "Наука и религия. Проблемы границы" (2000). Объектом специального исследования стал анализ познавательного статуса и познавательных возможностей религиозной веры как особого вида знания по сравнению со всеми др. типами и формами знания, в первую очередь по сравнению с философским и научным. В противоположность бытовавшим представлениям о несовместимости науки с религией, знания с верой во мн. публикациях, увидевших свет в последние года, обосновывается мысль, что взаимоотношения веры и знания носят более сложный характер, а религиозный опыт и возникающая на его основе религиозная вера представляют собой особую форму познавательного отношения человека к миру и к самому себе. К числу такого рода исследований относятся работы А. В. Кураева "О вере и знании без антиномий" (Вопросы философии. 1992. № 7) и "Религиозная вера и рациональность" (в кн. "Рациональность на перепутье": В 2 т. М., 2000. Т. 1), Е. В. Степановой "Оправдание веры" (1998), И. Т. Касавина "Миграция, креативность, текст: Проблемы неклассической эпистемологии" (1999), Лекторского. "Эпистемология классическая и неклассическая" (2001). В них исследуется многообразие знания, не только научного знания, но и всех др. видов и типов познавательной деятельности человека, в т. ч. религиозный опыт. Ряд авторов выделяет в качестве особой ветви совр. эпистемологии наряду с общей теорией познания и теорией научного познания религиозную гносеологию с характерными для нее подходами и методами исследования познания. Особенность последней усматривается в том, что она предлагает исследование знания начинать не с изучения его предметного содержания, т. е. того, что отражается в нем, а с изучения его социального содержания. Все более заметное место в исследованиях по Ф. р. начинают занимать проблемы философско-антропологического и культурологического порядка. Им посвящены разработки К. И. Никонова "Современная христианская антропология" (1983) и "Религиозен ли человек по природе?" (1990) и С. С. Хоружего "Диптих безмолвия: Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении" (1991). Они рассматривают религию в контексте определения сущности человека, его места в мироздании, смысло-полагания в культуре. В этом контексте религия предстает как необходимый компонент знания о человеке, о человеческом мире. Проблемам места и роли религии в истории культуры посвящены исследования П. Я. Гуревича "Категории средневековой культуры" (1984), Е. Г. Яковлева "Искусство и мировые религии" (1985), Б.

С. Ерасова "Культура, религия, цивилизация на Востоке" (1990), коллективная монография "Искусство и религия" (2000). Появились специальные исследования, посвященные опыту осмысления проблем религии в ведущих направлениях совр. зап. философии, – Ю. А. Кимелева "Современная западная философия религии" (1986), А. Н. Скипсина "Немецкий экзистенциализм и религия" (1990), Н. С. Юлиной "Теология и философия в религиозной мысли США XX века" (1996). Примечательная особенность совр. религиозной ситуации заключается в непрерывно нарастающем натиске различного рода неоязыческих, теософских, ок-культистских учений и построений; рост оккультно-магических увлечений особенно заметен в России. Этот разгул страстей приковывает к себе внимание специалистов по Ф. р. и религиоведению. Среди всего массива публикаций по этой проблематике интерес вызвали работы А. В. Кураева "Сатанизм для интеллигенции: О Рерихах и православии" (кн. 1–2, 1997), "Оккультизм в православии" (1998), "Раннее христианство и переселение душ" (1998). Разнообразный и поучительный материал собран в работах Митрохина "Баптизм: История и современность" (1999), Л. Н. Дворкина "Сектоведение" (2002), Э. Г. Кругликова "Ученые" с большой дороги" (2003). Предметом специального исследования стало своеобразие положения религии в нашей стране в годы т. наз. перестройки и в постсоветский период. В работах по этой тематике обсуждаются проблемы свободы совести и веротерпимости. В числе исследований этого рода – коллективный труд "Религия и политика в посткоммунистической России" (1994); сюда же относятся работы Яблокова по теоретическим проблемам религиоведения и Ф. р., а также исследования Лекторского, Касавина и др. по вопросам неклассической эпистемологии. Названные авторы отстаивают принципы светского гуманизма, к-рый истолковывается как выходящий за рамки дихотомии "теизм – атеизм". Продолжается критика религии с позиций свободомыслия и естественно-научного мировоззрения, в к-рой активное участие принимают и нек-рые крупные отечественные естествоиспытатели (В. Л. Гинзбург и др.). Применительно к Ф. р., может быть, более, чем к др. областям совр. философского знания, можно констатировать, что ее статус и осн. содержание до конца еще не определились и являются предметом острой полемики.

В. И. Кураев

"ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА" – соч. Булгакова 1912 г. (подзаголовок: часть 1: "Мир как хозяйство"), защищенное в том же году в качестве докторской диссертации по политэкономии в Московском ун-те. Задуманная часть 2 "Оправдание хозяйства (этика и эсхатология)" не была написана, вместо нее была опубликована книга "Свет невечерний". "Ф. х." – это первый философский труд Булгакова, свидетельствующий об окончательном переходе его на позиции религиозной философии. Здесь намечены нек-рые главные ее проблемы и темы, в т. ч. софиология. В своей речи на докторском диспуте Б. в качестве центральной проблемы "Ф. х." назвал "построение философской системы, рассматривающей мир как хозяйство", что позволит решить "в новом аспекте и с новых сторон основные вопросы философского и научного сознания" (Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1.С. 308). Отвечая на вопрос о том, "что такое хозяйство" или "кто такой хозяин", он выдвинул положение о необходимости признания всеобщего (трансцендентального) субъекта хозяйства, не отдельного человека или хозяйственного коллектива, но "человечества как такового", как "живого единства духовных сил и потенций, к которому причастны все люди". Такая необходимость диктуется "железной поступью" совр. экономической цивилизации, подчинением и покорением природы при капитализме. При видимом господствующем положении человека он здесь становится фактическим невольником созданного им хозяйства. Попытки его научной рационализации и переустройства, в т. ч. и на основе критикуемого Булгаковым научного социализма, осуждаются в "Ф. х." как несбыточные. Тщетность науки заключается прежде всего в узкохозяйственной ее природе, в прагматизме и инструментализме, к-рые служат утилитарным целям экономического материализма Ссылаясь на Федорова, Булгаков говорит о необходимости переустройства науки, превращения ее в "общую задачу и общее дело всего человечества", что предполагает радикальную перемену в самом взгляде на человека. Вот почему, согласно его т. зр., одной из центральных проблем философии хозяйства является антропология, изучающая человека не как индивидуальное, но как родовое существо, представителя всего человеческого рода. Познание фундаментальных оснований мирохозяйственных связей возможно лишь на софийной основе, с религиозно-философской точки зрения. Здесь Булгаков прямо продолжает и развивает учение В. С. Соловьева о Мировой Душе, о человечестве как Божественной Софии, а также философию конкретного идеализма С. Н. Трубецкого. Хозяйство софийно в своем метафизическом

основании и возможно оно "только благодаря причастности человека к обоим мирам, к Софии и к эмпирии". Это означает, что эмпирическая жизнь хаотична, чужда софийности, противодействует ее осуществлению. Булгаков обосновывает идею проективности софий-ного идеала хозяйствования, его нацеленности на преображение мира, что сближает "Ф. х." с учением Соловьева о богочеловечестве, изложенном в его "Чтениях о бого-человечестве". Предвидение Булгакова относительно того, что философии хозяйства должен принадлежать "завтрашний день в философии", стало реализовываться в рамках гуманитарного знания в совр. России. В МГУ им. М. В. Ломоносова создана научно-образовательная школа

философии хозяйства (руководитель – директор центра общественных наук при МГУ, зав. лабораторией философии хозяйства экономического ф-та Ю. М. Осипов). С 1997 г. под эгидой центра общественных наук при МГУ было образовано философско-экономическое ученое собрание, насчитывающее ок. 400 членов. С 1999 г. 6 раз в год выходит научный журн. "Философия хозяйства", проводятся различные научные мероприятия, осуществляется координация усилий сторонников философско-хозяйственного подхода. В наст. вр. философия хозяйства рассматривается как дисциплина, развивающаяся на стыке философии и экономики, как мировоззренческое хозяйствоведение, область обобщающего мировоззренческого знания, относящаяся к хозяйству. Данная дисциплина выходит за пределы теоретической экономии, по-особому осмысливает ее проблематику. Она не удовлетворяется лишь анализом производства и обмена товаров, созданием доходов и их распределением, действием финансовых механизмов и т. п. Трактуя бытие как хозяйство, а хозяйство как бытие, соответственно жизнь как хозяйство, а хозяйство как жизнь, наконец, хозяйство как производительную (творческую) организацию, а последнюю как хозяйство, философия хозяйства ставит и по-своему решает крупные мировоззренческие проблемы, актуальные для совр. глобализирующегося мира. Напр.: отчего, зачем, с какой целью, каким образом и с каким результатом реализуется хозяйство, как выполняет человек свою роль хозяйствующего субъекта, каково его соотношение с природным хозяйством, какова телеология и эсхатология хозяйства и др. Для философии хозяйства важно все, что относится к хозяйству, что в него входит и на него влияет, поэтому она выступает в качестве интегральной дисциплины, стремится к возможно более полному знанию о хозяйстве. Становление философии хозяйства произошло не только в связи с обращением к трудам Булгакова. Оно явилось как ответ на потребность преодолеть ограниченность теоретической экономии и выйти на широкий простор переосмысления новых мировых реалий, в т. ч. российской жизни постсоветского периода.

Соч.: Философия хозяйства. М., 1990; Собр. соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1.

Лит.: Осипов Ю. М. Философия хозяйства: В 2 кн. Кн. 1: Курс философии хозяйства. Свод лекций. Кн. 2: Проблемы философии хозяйства: Ход вещей и размышлений. М., 2001.

М. А. Маслин, Ю. М. Осипов

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ – разработка философских проблем человека, раздел философии, в к-ром человек выступает в качестве специального предмета познания. В отличие от западноевропейской философской мысли, в значительной степени находившейся под влиянием рационалистических традиций и умозрительных теоретико-познавательных концепций, мн. рус. мыслители считали, что без постижения феномена человека в его смыс-ложизненных и историософских аспектах, нельзя решать др. философские вопросы. Философско-антропологические изыскания, охватывающие отношение человека к миру, его "действования" в нем, духовный опыт личности, задачи ее духовного самоусовершенствования, тесно увязывались с размышлениями о смысле и конце истории. Зеньковский в "Истории русской философии" подчеркивает, что рус. философия не теоцентрична (хотя в ней сильно религиозное начало) и не космоцентрична (хотя и не чужда натурфилософским исканиям), а прежде всего антро-поцентрична. Поэтому в решении философских проблем доминирует моральная установка, а мн. понятия этики и познания онтологизируются (напр., у В. С. Соловьева, Н. О. Лосского, Франкаи др.). Глубинной посылкой антропологизма рус. мыслителей служило понимание того, что невозможно разделять теоретическую и практическую сферу жизни человека. Поэтому одним из важных достижений рус. Ф. а. явилась разработка идеала "целостности" как синтетического единства теории и практики, мысли и действия, достигаемого прежде всего в историческом бытии (см., напр., "цельность духа" у

Киреевского, "соборность" у А. С. Хомякова и др.). История философско-антропологических представлений в России, особенно в XVIII-XX вв., демонстрирует многообразие подходов и мировоззренческих установок: от религиозно ориентированных (на базе как ортодоксально, так и неортодоксально трактуемого христианства) до позитивистских, натуралистических и материалистических, связанных с влиянием результатов естественно-научных исследований. Наряду с религиозно окрашенными концепциями человека появляются работы, ориентирующиеся на научный эксперимент, данные биологии, физиологии, психологии и др. наук. Поэтому Ф. а. становилась все более плюралистичной. Прежнее понимание назначения человека – усовершенствовать себя на путях христианского нравственного самоусовершенствования и т. п. – постепенно уступало место у революционных демократов, народников и марксистов концепциям, призывавшим к социальному активизму, преобразованию окружающих человека условий. Антропологические искания в истории рус. мысли восходят к памятникам литературы XI-XIII вв. – соч. Илариона, Владимира Мономаха, Кирилла Туровского, Климента Смолятича, Никифоран др. В XIV-XV1 вв. представления о человеке, его отношении к Богу и миру составляют важный компонент миросозерцания мыслителей Московской Руси, наглядно отразившийся в спорах между нестяжателями (Нил Сорский и др.) и иосифлянами (Иосиф Волоцкийа др.). Сковорода положил начало собственно антропологической традиции в рус. мысли. Человека, природу его сознания и нравственности он трактовал в духе метафизики сердца (Сердца метафизика). В соч. Сковороды, называемого "рус. Сократом", осмысливались положения античной и христианской Ф. а., он подходил к решению трудного вопроса о соотношении индивидуального и универсального и делал вывод, что индивидуальность не есть лишь эмпирическая реальность, но сохраняет свою силу и за ее пределами (Зень-ковский). Радищев – создатель своеобразной Ф. а., изложенной в трактате "О человеке, о его смертности и бессмертии" – развил и конкретизировал просветительский подход к человеку, использовав многообразный опыт его истолкования в соч. К. А. Гельвеция, Г. Гердера, П. Гольбаха, Г. В. Лейбница и др. зап. мыслителей. В 30-е гг. XIX в. получили распространение идеи антропологического идеализма. С его позиций Галич сделал попытку создать оригинальное "человековедение" ("Картина человека", 1834); Одоевский в трактовке человека акцентировал внимание на анализе внутреннего мира индивида, он считал, что в основе человеческого бытия лежат инстинкты ("инстинк-туальные силы"), к-рые с развитием культуры рационального знания ослабевают, утрачивают свою первостепенную роль в жизни индивида, Чаадаев разработал религиозно-философское учение о духе, человеке и истории, сочетающее идеи христианской Ф. а., мистицизма и нем. философии. Славянофилы (Хомяков, Киреевский И. С. и К. С. Аксаковы, Самарин) обосновывали концепцию человека, в центре к-рой – истолкование духовно-нравственных ценностей с т. зр. православия, учений вост. отцов церкви. У Хомякова и Киреевского ключевыми являются понятия соборности и целостной личности, выступающие ядром их антропологии. Идеи Ф. а. славянофилов получили развитие в философии всеединства В. С. Соловьева и его последователей (С. Н. и Е. Н. Трубецких и др.). Особое место на путях философского познания человека принадлежит Достоевскому, Толстомуи В. С. Соловьеву, затрагивавших сокровенные глубины человеческого бытия. На их идеях основывались мн. течения рус. религиозно-философской мысли XX в., в т. ч. метафизика всеединства (Булгаков, Флоренский, Карсавин, Франк), интуитивизм(Н. О. Лосский и др.), экзистенциальная философия Бердяева и Шестова, в разной форме трактовавших осн. темы Ф. а. – проблемы добра и зла, насилия и ненасилия, природы, назначения и ответственности человека, свободы и творчества. Ф. а. Соловьева обосновывает возможность бесконечного совершенствования человека, цель к-рого лежит в сверхчеловеческом идеале: человек должен стать богочеловеком. По Соловьеву, личность, каждый индивид есть "возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания; "…человеческая личность бесконечна: это есть аксиома нравственной философии" (С о ч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 282). В XIX в. социальная направленность в решении проблем человека проявилась у представителей материалистической и социалистической мысли – Белинского, Герцена, Чернышевского, Лаврова, Михайловского и др., для к-рых характерно переосмысление идей совр. им мыслителей Запада – Гегеля, Фейербаха, Прудона, Конта, Спенсера и др. Эта линия развивала концепцию антропологического материализма, активной роли критической мысли, субъективного фактора в историческом процессе ("Антропологический принцип в философии" (1860) Чернышевского, "Что такое антропология?" (1860) Лаврова, "Что такое прогресс?" (1869) Михайловского и др.). В истории идеалистической Ф. а. видными фигурами являются Несмелое, Франк и Бердяев. Несмелое в двухтомном труде "Наука о человеке" выдвинул задачу создания антропологического богословия, исходя из анализа внутреннего духовного

опыта индивида; он стоит у истоков религиозной экзистенциальной философии в России. Учение Франка о человеке – наиболее завершенная концепция Ф. а., разработанная в русле метафизики всеединства. Начиная с кн. "Душа человека" (1917), посвященной философским основам психологии, Франк обосновывает тезис о том, что каждый эмпирический человек в своей глубине слит со сверхиндивидуальным началом в нем, с "абсолютной первоосновой" душевной жизни; в самом человеке нет ничего от него самого. Эта идея в дальнейшем была развита им в др. произв., и особенно в посмертно опубликованной кн. "Реальность и человек" (1956), к-рую автор охарактеризовал как "опыт метафизики человеческого бытия или философской антропологии". У Франка осн. проблемы христианской антропологии изложены, вероятно, наиболее последовательно и глубоко. Учение Бердяева о человеке не просто часть его философских воззрений, а их стержневая тема. Ф. а., считает он, должна быть осн. философской дисциплиной. Задача философии – посредством творческой интуиции, опираясь на нравственный опыт, раскрыть диалектику божественного и человеческого. Центральное место в познании духа принадлежит этике ("богочеловеческой"), а осн. ее вопрос – определение критериев добра и зла. Человек, по Бердяеву, – существо противоречивое и парадоксальное, ибо принадлежит к двум мирам – природному и сверхприродному. В отличие от канонов "классического" экзистенциализма Бердяев развивает концепцию не "экзистенции", а личности, к-рая (в отличие от индивида) не есть продукт биологического процесса и общественной организации, она духовна и представляет собой прежде всего категорию религиозного сознания (см. также "О назначении человека", "Опыт эсхатологической метафизики"). В рус. марксизме проблемы человека рассматривались с акцентом не на индивидуальные, а на социально-исторические аспекты человеческого бытия. Отсюда подчеркивание первостепенной важности не экзистенциальной проблематики, а социально-философской (роль личности в истории, диалектика субъективного и объективного факторов, социальная сущность человека, соотношение личности и об-ва и т. п.). В теоретическом наследии Плеханова и Ленина нет работ, специально посвященных философским проблемам человека. Человека они рассматривали прежде всего в социологическом плане. Ленин подчеркивал специфическую особенность природы человека – активно-творческое отношение к миру, общественно-практическую деятельность. В "Философских тетрадях" и нек-рых др. работах он высказал ряд положений (напр., о самореализации человека посредством деятельности, отчуждении, субъективном аспекте свободы как "цели, сознания, стремления"), к-рые не получили у него дальнейшего концептуального развития. В советский период исследования в области Ф. а. в собственном смысле этого слова длительное время отсутствовали. До 60-х гг. XX в. в философской науке господствовала т. зр., что человек должен рассматриваться в плане соотношения личности и об-ва и лишь в его "массовидной" форме (как совокупность общественных отношений, элемент производительных сил, продукт антропо- и социогенеза и т. д.). Человек и об-во, по сути дела, отождествлялись. Что же касается философского осмысления проблем отдельной личности, индивидуальности, то считалось, что они выходят за рамки предмета исторического материализма, т. к. он является теорией об-ва и общественного развития, а не к.-л. индивидуальных форм общественного бытия. Однако с 60-х гг. в философии начался своеобразный "поворот к человеку", причинами к-рого явились, во-первых, идеологическое потепление после осуждения культа Сталина, потребности преодоления сложившегося отношения к человеку как "винтику" государственной машины и, во-вторых, широкое развитие частнонаучных исследований человека.

Наряду с традиционными науками о человеке возникли новые дисциплины и направления: генетика человека, дифференциальная психофизиология, аксиология, эргономика и др. Проблема человека прямо или косвенно превращалась в общую проблему для всех наук, всех сфер культуры. Ряд важных методологических предпосылок становления Ф. а. сформировался в области психологии. Уже С. Л. Рубинштейн ("Бытие и сознание", 1957; "Человек и мир", 1966 и др.), выдвинув принцип единства сознания и деятельности, положил начало деятельностному подходу к человеку. Психолог Б. Г. Ананьев ("Человек как предмет познания", 1968) впервые предпринял попытку систематизировать многообразные частнонаучные данные о человеке. Этим путем он стремился создать общую теорию человекознания, полагая, что роль интегратора в комплексном подходе к человеку должна принадлежать психологии. Вскоре, однако, обнаружились недостатки комплексного подхода, связанные с тем, что всесторонность описания человека не может заменить собой потребность в создании целостной теории. А. Н. Леонтьев ("Деятельность, сознание, личность", 1975; 2-е изд. – 1977) в этой связи отмечал, что необходимо именно познание личности как целостного

образования. В результате дискуссий мн. философы стали подчеркивать особую роль в познании человека философии, к-рая не должна превращаться в простое толкование данных отдельных наук, поскольку она имеет свой угол зрения, свои задачи, связанные с интегративными и эвристическими функциями в исследовании феномена человека. Системно-концептуальный подход к философским проблемам человека, связанный с анализом методологии исследования, понятийного аппарата, вопросов сущности и существования человека и т. п., нашел свое отражение в работах "Проблема человека в современной философии" (1969), Мысливченко ("Человек как предмет философского познания", 1972), Б. Т. Григорьяна ("Философия о сущности человека", 1973), М. С. Кагана ("Человеческая деятельность", 1974), Л. П. Буевой ("Человек: деятельность и общение", 1978), Фролова ("Перспективы человека", 1979) и др. В др. работах разрабатывались отдельные аспекты Ф. а.: проблемы отчуждения (Ойзерман, Ю. Н. Давыдов и др.); творчества, опредмечивания и распредмечивания в процессе как предметно-практической, так и знаково-символической деятельности (Г. С. Бати-щев, Г. А. Давыдова, В. С. Библер и др.); свободы (В. Е. Давидович, К. А. Новиков и др.); принципы познания индивидуальности (К. А. Абульханова-Славская, И. И. Резвицкий и др.); человек в контексте развития материи (В. В. Орлов и др.); соотношение биологического и социального (Н. П. Дубинин, В. И. Плотников и др.); проблемы субъективности (И. В. Ватин и др.); самосознания и бессознательного (А. Г. Спиркин, Ф. В. Бассин и др.); смысла жизни (Г. Н. Гумницкий, В. А. Капранов, Л. Н. Коган и др.); уникальности человека (П. С. Гуревич и др.). Итоговыми трудами по изучению человека в философии, частных науках, искусстве и религии явились сб. "Человек в системе наук" (1989) и "О человеческом в человеке" (1991), в последний включены также статьи зарубежных философов – П. Рикёра, Э. Агацци и Ю. Хабермаса. На развитие философско-антропологических исканий в стране заметное влияние оказывало (и оказывает) критико-аналитическое изучение совр.

зап. течений – экзистенциализма, философской антропологии, психоаналитических теорий и др. Формирование Ф. а. как относительно самостоятельного направления исследований проходило в конфронтации с теми, кто стоял на позициях ортодоксально-догматически толкуемого марксизма. Сторонники новых подходов к изучению человека ("антропологисты") подвергли критике механистические попытки растворить индивида в об-ве и тем самым снять саму проблему изучения человека как личности и индивидуальности. Была признана неправомерность сведения человека к его сущности, необходимость анализа ее в диалектической взаимосвязи с категорией существования (как проявления многообразия социальных, биологических, нравственных, психологических сторон жизнедеятельности индивида). Структурно организованная совокупность конкретных социальных и биологических качеств человека стала обозначаться понятием его природы в отличие от более узкого понятия – его сущности, отражающей не всю полноту качеств человека, а лишь наиболее существенные связи и отношения, определяющие внутреннюю логику его развития. Анализируя механизм взаимодействия и взаимопроникновения биологического и социального в человеке, ученые пришли к выводу, что это не означает ни взаимного растворения, ни параллельного сосуществования двух начал. Биологические структуры и функции человеческого организма под воздействием социального фактора в значительной мере (но не полностью) претерпели модификацию и достигли в ряде отношений более высокого уровня развития, нежели у др. представителей животного мира, т. е. они "очеловечились" в антропосоциогенезе. Было подвергнуто критике понимание свободы лишь как "познанной необходимости" и выдвинута концепция внутренней свободы как возможности самостоятельного выбора и самореализации человека. Идее "всеобщего уравнивания" как некоему фундаменту "социалистического общежития" была противопоставлена задача развития индивидуальности как самобытного способа бытия личности, выступающей субъектом самостоятельной деятельности. Был сделан вывод, что Ф. а. призвана создавать концептуальный образ человека, в к-ром теоретический и практико-аксиологический аспекты были бы слиты воедино. Иными словами, целостная концепция человека должна носить не только теоретико-познавательный, но и гуманитарно-аксиологический характер. Поэтому в ряде работ последнего времени ощущается поворот от привычных способов философствования, от сухой теоретической рассудочности к экзистенциальным, гуманитарно-ценностным проблемам жизненного мира человека, с тем чтобы облегчить ему выработку духовной ориентации в поисках смысла жизни и своего назначения. Этот подход в целом идет в русле традиционных философско-антропологических исканий в России.

Лит.: Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991; Он же. Учение С. Л. Франка о человеке//С. Л. Франк. 1877–1950. Памяти Семена

Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954; Болдырев А. И. Проблема человека в русской философии XVIII века. 1976; Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986; Шкуринов П. С. А. Н. Радищев: Философия человека. М., 1988; Гайденко П. П. Мистический революционаризм Н. А. Бердяева // Бердяев Н. А. О назначении человека. М, 1993;

Она же. Человек и человечество в учении В. С. Соловьева // Вопросы философии. 1994. № 6; Мысливченко А. Г. Мятежный апостол свободы // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994; Человек в русской философии // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. М., 1995. С. 360–366; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007.

П. П. Апрышко, А. Г. Мысливченко

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ НА РУСИ в XI–XVII вв. -

начальный этап рус. философии, обладающий специфическими чертами своего становления и развития. Для него характерно восприятие, с одной стороны, элементов славянского языческого мировоззрения, к-рое по различным источникам (письменным, археологическим, этнографическим) реконструируется специалистами по истории культуры, с др. стороны, теоретических положений развитой к тому времени восточнохристианской философской и богословской мысли (через византийское и южнославянское посредничество). От Византии, бывшей главной хранительницей античного наследия, Русь получила немало образов, понятий основополагающей для европейской культуры эллинской цивилизации, но не в чистом, а в христианизированном виде. В XI–XIII вв. о древнерус. философской мысли можно говорить как о сложившемся явлении, в X V–X VI вв. она переживает свой расцвет, в XVII в. начинается постепенная смена средневекового типа мышления новоевропейским. Принявшее окончательные формы к X в. языческое сознание восточнославянских и близких к ним тюркских, угро-финских, балтских и др. племен явилось итогом многотысячелетнего архаического периода. Его осн. установки таковы: нерасторжимость с природными циклами, политеистическое поклонение стихиям, неразличение духовного и материального аспектов бытия, культ тотемов и предков как способ социальной детерминации. Христианство вместо натуралистического равновесия языческого пантеизма вводит напряженное противостояние духа и материи, в мире и человеке усматривается непримиримая борьба двух противоположных начал, отождествляемых с Богом и дьяволом, добром и злом, душой и плотью. Вместо идеи вечного круговорота вырабатывается концепция линейного развития эсхатологического, финалистического типа от сотворения мира до грядущего Страшного суда. Человек взывается к моральной ответственности, его жизнь подключается к мировому универсуму, судьба его этноса становится частью общечеловеческой истории. Реально древнерус. сознание при господстве православного учения включало элементы языческого прошлого, что принято называть двоеверием. В отличие от западноевропейской схоластики, языком к-рой была латынь, отечественная философия с самого начала следовала традиции славянских первоучителей Кирилла и Мефодия, создавших азбуку и положивших начало перевода Библии как осн. источника средневековых представлений о мире и человеке на старославянский язык. Неотделимость от контекста культуры в целом, тесный союз с литературой и искусством, когда мн. философские идеи воспринимались не в виде понятийно-логических и системно-образующих конструкций, а через художественно-пластические образы, и отсюда тяготение к живому, образному слову, публицистичность, особый интерес к исторической и нравственно-этической проблематике составляют отличительные черты рус. средневекового философствования. Благодаря им не только средневековая, но и вся последующая рус. культура приобретала высокую философскую значимость, вместе с тем они сыграли и тормозящую роль в конституировании философии как особого вида профессиональной деятельности. Термины "философ", "философия", "философствовать" довольно часто встречаются в древнерус. письменности, но их значение было гораздо шире, чем в совр. языке. Под "философами" могли подразумевать: античных мыслителей, чьи идеи и имена были известны по мн. источникам, в т. ч. по сб. афоризмов "Пчела"; представителей патристики, напр., о Максиме Исповеднике писалось, что он был "философ до конца житием и словом пресветел"; искушенных в догматике христианских проповедников, каковым назван в "Повести временных лет" византийский богослов, пришедший накануне крещения Руси и произнесший перед князем Владимиром "Речь философа"; мастеров экзегезы, углубленно истолковывавших скрытый смысл почитаемых книг, вроде Климента Смолятича; просветителей высокого культурного уровня, каким был "зело мудрый в философии" Максим Грек;

деятелей искусства, умевших философские образы воплощать в художественной форме, – так, иконописца Феофана Грека называл "искусным философом" его современник Епифаний Премудрый, вообще людей, способных к необыденному мышлению. Все это свидетельствует об уважительном отношении к философии на Руси, показывает ее высокий статус и дает опосредованное понимание самой философии и смысла философствования. Непосредственные же представления о ней выражены в ее определениях. Так, наиболее авторитетный для Руси того времени византийский мыслитель, гимнограф VIII в. Иоанн Дамаскин дал 6 определений философии: "Философия есть познание сущего как такового… познание божественных и человеческих вещей… помышление о смерти произвольной и естественной… уподобление Богу в возможной для человека степени… искусство искусств и наука наук… любовь к мудрости". Первое на славянском языке определение философии сформулировал первоучитель Кирилл, прозванный Философом. В посвященном ему житии сообщается, что под философией он понимал "знание вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу, которое учит человека делами своими быть по образу и подобию сотворившего его". Далее раскрывается понимание философии как возвышенного стремления к Софии Премудрости Божией. Образ Софии Премудрости, представляющий христианизированный синтез языческой Афины Паллады и библейской девы Мудрости, является одним из ключевых в рус. философии. Он выражен не только в письменных текстах, но и в величественных храмах, посвященных Софии, в фресках и иконах, в произв. пластики, в торжественных песнопениях в ее честь. Он во многом формировал ставшую устойчивой для отечественной философии традицию ее соединения с художественным и символическим осмыслением бытия, лег в основу софиологии. Для средневекового понимания философии важно принципиальное разделение ее на "внутреннюю" и "внешнюю", идущее от отцов церкви. Под первой подразумевалась христианская, богодуховенная, высшая, целью к-рой является спасение души человеческой, под второй – языческая, мирская, – менее важная, ибо она направлена на познание вещей материальных, порою осуждаемая, но все же полезная, как писал Максим Грек, "для исправления ума", имея в виду логику. Понимание философии как практического, жизне-строительного, учащего не словом, а делом духовного наставничества, как исцеление души человеческой было своеобразной христианской интерпретацией сократовского ее понимания как практической морали. После введения христианства в Киевской Руси новая идеология нуждалась в значительном письменном фонде, в осмыслении серьезных богословско-философских вопросов бытия и сознания, что стимулировало рост интереса к мировоззренческой проблематике. Углубленная экзегеза (толкование библейских текстов), содержащаяся в переводимых на славянский язык творениях отцов церкви, способствовала созданию развитого абстрактного мышления. Центральным мировоззренческим понятием было сверхпонятие Бога, осмысленного как высший синтез субстанциального, морального, социального и иного отношения к бытию. Главным назначением усваиваемой т. обр. священной мудрости было научение человека добродетельной жизни и осознанию им высшего смысла своего существования. В складывавшейся и быстро достигшей расцвета древнерус. книжности XI–XII вв. можно выделить три потока: переводную, общую для славянских народов и оригинальную литературы. Переводились прежде всего библейские тексты, творения отцов церкви и богослужебная литература. Особенно популярной была Псалтырь. После Азбуки и Часослова она стала на Руси следующей обязательной для изучения книгой. Вместе с тем Псалтырь была не сухим учебником, а ярким поэтическим произв., оказавшим глубокое воздействие на всю средневековую культуру и поэзию вплоть до Нового времени. К числу наиболее ценных источников философско-онтологического характера следует отнести "Шестодневы", пространно истолковывавшие библейский сюжет о сотворении мира, содержащийся в книге Бытие. На Руси особенно популярным стал "Шес-тоднев" Иоанна экзарха Болгарского. Среди оригинальных соч. на первое место по своему философскому значению следует поставить "Слово о законе и благодати" митрополита Илариона. Оно является первым известным нам памятником древнерус. торжественного красноречия, это яркое творение публицистики и вместе с тем глубокое историософское соч. "Златоустом, паче всех просиявших на Руси" называли Кирилла Туровского. Его проповеди, слова, речи представляли образец ораторской прозы, обладавшей социально-этическим, назидательным характером и острой публицистической направленностью. Мыслителей, писателей, публицистов можно обнаружить не только среди лиц духовного звания, хотя они и преобладают в этот период. Культурным деятелем XII в. из мирян является великий князь Владимир Мономах, создатель "Поучения", пронизанного постоянным напоминанием о следовании добру, неприятии зла в любом обличье, о "страхе Божием" как начале всякого благого деяния, а также призывом к примирению и прощению взаимных обид, преодолению ненависти и розни ради единства Рус. земли.

Представляет интерес для характеристики философской мысли того времени соч. митрополита Никифора "Послание к Владимиру Мономаху о посте". Это один из самых ранних древнерус. текстов, где содержатся рассуждения о познавательных способностях человека, связанных с психологией, душевной организацией личности. Кроме проблем гносеологических в нем затрагиваются вопросы социально-этического порядка. В кон. XIV в. объединительная политика Московского княжества увенчалась победоносной битвой на Куликовом поле. Наиболее ярко значимость этого события отражает "Задонщина", созданная, по преданию, Софонием Рязанцем и насыщенная глубоким патриотическим чувством. Столь важному в этот период росту народного самосознания, воспитанию духовности личности способствовала агиографическая (житийная) литература, имевшая учительный характер и сложившаяся на Руси в один из наиболее развитых жанров. Ключевский отмечал ее не узкое церковное, но широкое общественное значение, ибо "древнерусский биограф своим историческим взглядом смелее и шире летописца обнимал русскую жизнь", а созданные им жизнеописания носителей высокого духовного подвига, выходцев из разных слоев, имели характер идеализированных народной молвой биографий почитаемых заступников за Рус. землю. Агиографический жанр представлен, в частности, в творчестве Епифания Премудрого ("Житие Стефана Пермского" и "Житие Сергия Радонежского"). Сквозь все житие Сергия Радонежского проходит тема Троицы, к-рая осмысляется в литературе и искусстве Руси как один из наиболее глубоких философских символов, выражающих тайну бытия, природного и человеческого. "Три" как ключевое понятие постоянно воспроизводится Епифанием: "Везде бо троичисленное число всему добру начало и вина взвещению". В его произв. символически интерпретируется онтологический и гносеологический аспекты тринитарности мироздания. Особый интерес представляет влияние на рус. культуру и мышление XIV–XV вв. исихаш, понимаемого в широком смысле как аскетическое учение о внутренней духовной сосредоточенности с помощью определенных приемов медитации, разработанное раннехристианскими отшельниками IV–VII вв. (Макарий Египетский, Иоанн Лествичник и др.), а в более узком смысле как возникшее в XIV в. на Афоне и наиболее разработанное теоретически Григорием Паламой религиозно-философское учение о нетварных (божественных) энергиях, улавливаемых "энергийным центром" человека. Практика иси-хазма связана с деятельностью Сергия Радонежского и его учеников-молчальников. Наиболее видным приверженцем исихазма был Нил Сорский. В своем произв. "Устав" он приводит размышления авторитетов о "делании сердечном и мысленном блюдении и умном хранении различными беседами" и делает вывод, что поскольку в человеческой душе рождаются страсти, от сердца исходят помышления зла и "скверняг человека", то борьбу со злом нужно начинать с очищения своего сознания. В нач. XVI в. складывается одна из важнейших доктрин отечественной философии истории – "Москва – Третий Рим". Она была сформулирована в посланиях старца Филофея ок. 1520–1530 гг. и объективно в тот период способствовала утверждению равноправия России среди европейских государств,

В последующие века отечественной истории эта концепция в преобразованном виде получила различные интерпретации – от религиозного мессианизма до великодержавной доктрины о всемогуществе рус. царизма. Проблемы общественного устройства и путей развития России стоят в центре такого цикла памятников, как "Переписка Ивана Грозного и Андрея Курбского". Если самодержец выступал за абсолютистскую, ничем не ограниченную монархию, то бежавший в пределы Речи Посполитой опальный князь отстаивал идею "Святорусского царства", основанного на соблюдении законности, признании прав родовой знати и координации действий царя духовными и земскими соборами. Курбский имел и непосредственное отношение к развитию собственно философской мысли XVI в. Он переводил труды Иоанна Дамаскина, написал ряд натурфилософских соч. Ему же принадлежат произв., к-рые "позволяют говорить об их авторе как первом русском ученом в области логики" (Н. К. Гаврюшин). Крупнейшим мыслителем рус. средневековья является Максим Грек, своеобразно соединявший византийские, возрожденческие и древнерус. традиции. Он настойчиво проводил мысль о единстве филологии как науки о языке (грамматике) и философии как науки о мышлении. Именно плодотворным синтезом творческого труда писателей и мыслителей он объяснял взлет эллинской философии. В своих диалогах Максим Грек утверждал высокое предназначение человека, призванного прежде всего к возвышенной духовной деятельности. Развитие культуры в последний допетровский век происходило более динамично по сравнению с предшествовавшими столетиями. Старые формы начинают постепенно размываться и трансформироваться в новые, связанные с раннебуржуазными веяниями. Происходит усложнение и дифференциация

творческой деятельности. Со 2-й пол. XVII в. в Россию начинает проникать стиль барокко, сыгравший роль своеобразного освободителя всех сфер культуры от средневековых канонов. Большое распространение в это время получили Азбуковники – обширные рукописные справочники энциклопедического характера. В них заключено немало информации философского содержания: даются определения философии; приводятся сведения о Платоне, Демокрите, Аристотеле, Эпикуре и др. философах; истолковываются образы Софии и др. символы; объясняются термины "сущность", "свойство", "вещество", "ипостась", "космос" и др. Возникают первые эстетические трактаты, среди них "Послание Иосифа Владимирова к Симону Ушакову". Иконописец Оружейной палаты Владимиров, осуждавший ремесленное "грубописание" дешевых икон и выдвинувший принцип "живоподобия", выступил как один из основателей отечественной эстетической мысли. В развитии отечественной философской мысли значительную роль сыграла Киево-Могилянская академия. Ее основатель Петр Могила ввел курс наук, взяв за образец систему преподавания Краковского ун-та. Воспитанники академии вместе с выпускниками основанной позднее Славяно-греко-латинской академии составили костяк деятелей отечественной культуры 2-й пол. XVII – 1-й пол. XVIII в. В Москве в 1649 г. царским окольничим Ф. М. Ртищевым было открыто училище при Андреевском монастыре "ради российского рода во просвещение свободных мудростей учения".

Для преподавания в нем пригласили ок. 30 украинских ученых монахов во главе с Епифанием Славинецким, к-рые занялись не только преподаванием, но и переводами книг. Епифаний Славинецкий осуществил свыше 30 переводов, причем не только патристической и богослужебной литературы, но и трудов Фукидида, Плиния Младшего, Эразма Роттердамского. Он же является автором ок. 50 "Слов" и 40 силлабических гимнографических соч., к-рые в художественной форме выражали и философскую проблематику. Из его последователей сложилось т. наз. грекофильское направление, ориентировавшееся на просветительские традиции эллинской культуры и книги, переведенные с греч. языка. Чудовский инок Евфимий и придворный пиит Кари-он Истомин были наиболее известными представителями этого направления, полемизировавшими с т. наз. латинистами, к-рые ориентировались на зап. культуру и лат. письменную традицию. Вождем и крупнейшим деятелем лат. направления стал Симеон Полоцкий. При царе Алексее Михайловиче он играл роль, сравнимую с ролью Феофана Прокоповича при Петре I. Симеон был писателем, основателем рус. силлабической поэзии и драматургии, публицистом, мыслителем и вместе с тем астрологом, непримиримым врагом старообрядцев и тайным униатом. Под царским покровительством Симеон развернул обширную просветительскую деятельность. Творческое наследие Полоцкого огромно. Он написал "Рифмологион" и "Вертоград многоцветный". Изданы сб. его проповедей "Обед душевный" и "Вечеря душевная". Также издана "Псалтырь рифмотворная" (стихотворное переложение Псалтыри), к-рую Ломоносов относил к "вратам учености". В соч. Полоцкого имеется немало сюжетов, образов, символов, притч на философские темы. В "Рифмологионе" есть главы с названиями "Истина", "Гражданство", "Закон", "Мысль", "Разум". В особой гл. "Философия" приводятся высказывания Фалеса Милетского (о мудрости как высшей ценности), Диогена (философия научает терпению), Аристиппа (она же учит смелости с сильными мира сего), Аристотеля (врачует нравы). Значительное воздействие в теоретическом отношении оказал на рус. мысль Крижа-нич. Он разработал систему классификации всех видов знания, восходящую к классической средневековой схеме "семи свободных наук", но усовершенствованную и наполненную новым содержанием. В гл. "О мудрости" трактата "Беседы о правлении" (известного под условным названием "Политика") Крижанич проводит различие между мудростью, знанием и философией. Мудростью он считает познание "наиболее важнейших и наивысших вещей" (Бога, природы, об-ва, человека), знанием – "понимание причин вещей", философией – "желание мудрости" (отсюда философ – "рачитель мудрости"). Философия – это не особое искусство или наука в ряду др., а "скорее тщательная и обдуманная рассудительность или опытность в суждении о всех вещах". Философия выступает как высшая ступень всех видов познания, познавая суть вещей, каждый разумный человек может постепенно превратиться в философа. Особо выделял Крижанич "политическую мудрость", сформировав целостную и развернутую программу разумного управления державой. Смысл ее сводится к объективному анализу страны, народа, природных ресурсов, традиций и умелому использованию его результатов. В кон. 1687 г. в Москве начались занятия в Славяно-греко-латинской академии, первом высшем учебном заведении России, сыгравшем значительную роль в развитии отечественной культуры, в т. ч. и философского мышления. Во главе академии стали греч. монахи братья Иоанникий и Софро-ний Лихуды. Ими были составлены учебники по грамматике, поэтике, риторике, логике, психологии и

физике. В дальнейшем почти все из них использовались в преподавании и сыграли определенную роль в становлении фонда отечественной философской литературы (см. Философское образование в России). В XVII в. началась постепенная профессионализация философии и выделение ее в особую форму общественного сознания и область духовной деятельности. Отечественная мысль теснее смыкалась с европейской, древнерус. мудрость постепенно эволюционировала и интегрировалась в рус. философию нового времени. XVII в. стал завершением многовекового пути развития древнерус. культуры и философии, он же стал прологом нового этапа в ее развитии. Мн. из традиций, заложенных в допетровский период (этизация и эстетизация философских идей, интерес к бытию человека и общественно-политической тематике, сильная художественная струя в философском творчестве, публицистичность и практическая направленность мышления), вошли в отечественную философию последующего периода.

Л и т.: Памятники литературы Древней Руси. М., 1978–1992. Т. 1–12; Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979; Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937 (Вильнюс, 1991); Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987; Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV вв. М., 1987; Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI кон. XII в. Киев, 1988; Мудрое слово Древней Руси. М., 1989; Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII вв. М., 1990; Громов М. Н. Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997; Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. Спб., 2001; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007; Goerdt W. Russische Philosophic: Zugange und Durchblicke. Freiburg; Miinchen, 1984; Knezevic A. Filozofijaislavenskijezici. Zagreb, 1988; Zapata ?. Laphilosophie russe et sovietique. P., 1988.

М. Н. Громов

ФИЛОСОФСКАЯ ПОЭЗИЯ – феномен духовной культуры, сложившийся на пересечении философии и литературы, часто получающий расширительное толкование: "философским" нередко называют любое "глубокое" поэтическое произв., затрагивающее общие проблемы жизни и смерти. Необходимо различать родственные, но не сливающиеся понятия "Ф. п." и "научная поэзия", "философская лирика" и "медитативная лирика". Размышление, подводящее к идее-обобщению, есть основа Ф. п., но предмет медитации поэта-философа особый: коренные проблемы мироздания, об-ва и человека, макро- и микрокосмос. Поэзия, как таковая, нацелена на воплощение живого, частного, случайного, телесно-пластического, а Ф. п. не чужда миру отвлеченных идей, ее предмет – всеобщее, родовое, субстанциальное. В концентрированной форме, в художественных образах она выражает самосознание эпохи, соединяет общее и конкретное. Однако Ф. п. (или "поэзия мысли"), в отличие от "научной", не тяготеет к рациональной заданное™, трактатности, иллюстративному сциентизму. Рожденная в русле античной дидактической поэзии (поэтические изложения учений древнегреч. философов, поэма Лукреция Кара "О природе вещей" и др. произв.), в своем становлении в национальных литературах нового времени Ф. п. все больше уходила от дидактики. В ХГХ-ХХ вв. произв. Ф. п. – это психологически сложный акт познания, проверка "индивидуальной гипотезы бытия" и создание неповторимой "поэтической модели мира". В рус. культуре Ф. п. принадлежит особое место, ее художественные открытия воздействовали не только на литературный процесс, но и на развитие философской мысли. Рус. мыслители нередко отдавали предпочтение не отвлеченным философским схемам, логическим выкладкам, а живому, выразительному поэтическому образу. Черты философичности присущи уже жанрам рус. народной поэзии – с ее афористичностью, аллегориями, символикой, параллелизмом между картинами природы и душевной жизнью человека. Но как самостоятельная эстетическая система и особая сфера философствования рус. Ф. п. начинает складываться в русле раннепросветительской традиции. Опыты дидактической поэзии Симеона Полоцкого и его учеников Сильвестра Медведева и Кариона Истомина можно расценивать как один из истоков отечественной философской мысли и преддверие жанров Ф. п. Важнейшие страницы в историю Ф. п. вписали "век Просвещения", "золотой" (от Пушкина до позднего Тютчева и Фета) и "серебряный" века рус. поэзии. В XVIII в. она представлена такими разнообразными по жанру произв., как сатиры и стихи из философских писем Кантемира, поэма В. К. Тредиа-ковского "Феоптия", научно-философские стихотворения Ломоносова, ода "Вольность" и неоконченная поэма "Творение мира" Радищева, философские оды Г. Р. Державина и др. Мн. темы, а также жанрово-стилистические особенности философской просветительской поэзии

XVIII в. были подхвачены в нач. XIX в. поэтами-радищевцами (Попугаевым, Пниным, А. Х. Востоковым и др.), а затем декабристами. Особое место в развитии Ф. п. занимают 20-30-е п. XIX в., когда как явление литературы она получает не только широкое распространение (к ней обращаются Пушкин, любомудры, Баратынский, Лермонтов, Тютчев и др.), но и теоретическое осмысление. Вслед за нем. романтиками члены кружка любомудров выдвигают эстетическую программу объединения поэзии с философией и пытаются подтвердить свои теоретические воззрения поэтической мыслью, правда, "любомудры больше говорили о философской поэзии, чем практически сделали для нее" (Маймин Е. А. Русская философская поэзия. С. 186). Ф. п. развивается не только в русле романтизма, ее художественные открытия 20-30-х гг. в немалой степени определены становлением в рус. искусстве реалистического метода. Пушкин в романе "Евгений Онегин", поэме "Медный всадник" и лирических стихотворениях открывает новые пути социально-исторического и философского осмысления человека. Реальным воплощением теоретических мечтаний романтиков о Ф. п. стала лирика Тютчева, непосредственно связанного с любомудрами, испытавшего как влияние нем. романтизма, так и реалистического творчества зрелого Пушкина, но нашедшего свой индивидуальный художественный путь. Соединением поэтического и философского дара отмечено творчество В. С. Соловьева, оказавшее большое влияние и на философию, и на поэзию нач. XX в. Творчество мн. поэтов-мыслителей подтверждало справедливость оценки Чулкова. "Мы знаем философов, которые разгадали тайну ритма, и поэтов, которые владеют идеями, как опытные бойцы рапирами" (Чулков Г. И. Соч. Спб., 1912. Т. 5. С. 61). Мережковский, Минский, А. Белый, В. И. Иванов, А. А. Блок, Флоренский, Н. К. Рерих раскрывали свои философские идеи как в трактатах, теоретических статьях, так и в поэтических произв. Философский и поэтический ренессанс рубежа XIX–XX вв. оказал воздействие на лирику В. Хлебникова, В. В. Маяковского, Б. Л. Пастернака, О. Э. Мандельштама, Н. А. Заболоцкого, Л. Н. Мартынова, А. Т. Твардовского, А. А. Тарковского и др. поэтов. В истории развития Ф. п. выделяют такие ее разновидности, как натурфилософская, социально-философская и нравственно-философская. Ряд исследователей относят сюда и произв. религиозно-философского и историко-философского плана. В XVIII–XX вв. получили широкое распространение поэтические переложения библейских текстов, мн. из к-рых вошли в рус. Ф. п. Шедевром религиозно-философской лирики явился пушкинский цикл "Подражания Корану" (1824). Историко-философская проблематика также имеет глубокие традиции в рус. поэзии (ведет свой отсчет от вирша Симеона Полоцкого "Диоген"). Высокими образцами философской лирики являются стихотворения: "Цицерон" Тютчева, "Из Упанишад", "Индийский мудрец" и "Великое Ничто" К. Д. Бальмонта, "Джордано Бруно" И. А. Бунина, "Ламарк" О. Э. Мандельштама, "Сократ" А. А. Тарковского. Тематически примыкают к этой разновидности Ф. п. стихотворения, отражающие непосредственную реакцию поэта на к.-л. философскую проблему или личность философа, ставшую символом определенной системы идей. Таковы "Спинозианы" (1895)Брюсова, "Сижу за ширмой. У меня…" (1903) А. А. Блока (с подзаголовком "Иммануил Кант"), цикл стихотворений А. Белого "Философическая грусть" (1907–1908) и др. Рус. литература знает примеры, когда для воссоздания исторического портрета мыслителя и раскрытия его философских воззрений поэт избирал не поэтическую миниатюру, а жанр развернутого эпического или драматического произведения. Таковы, напр., лирическая драма А. Н. Майкова "Три смерти" (1851), поэмы А. К. Толстого. "Иоанн Дамаскин" (1858) и "Алхимик" (1867). Рус. Ф. п. художественно восприняла все главные философские концепции, создававшиеся в Европе со времен античности, откликалась и на древн. учения Востока, и на искания совр. ей философских школ Запада и России. Блок облек идею всеотзывчивости рус. культуры в форму афоризма: "Нам внятно все — и острый гальский смысл, / И сумрачный германский гений…" ("Скифы", 1918). Правомерно говорить, напр., о шеллингианстве любомудров (Веневитинова, А. С. Хомякова, Шевырева) и Тютчева, о влиянии А. Шопенгауэра на стихи Фета, созданные в период работы поэта над переводом кн. "Мир как воля и представление" (1879–1880), о соловьевских идеях и мотивах в поэзии "младших" символистов. Однако воздействие теоретической мысли на создание поэтического произв. имеет сложный, часто противоречивый характер. В конечном счете степень художественной свободы поэта-интерпретатора философских идей зависит от его творческой индивидуальности. Философская мысль становится мыслью поэта, и она не существует вне художественного выражения, вне образной ткани стиха. Ф. п. не создает новых концепций — все ее открытия в области искусства, но рус. поэты нередко опережали теоретическую постановку и разработку ведущих философских проблем. Так, задолго до соч. представителей рус. космизма поэзия обратилась к вопросу о месте человека во Вселенной (произв. Лермонтова, Баратынского, Тютчева, Фета). Рус. Ф. п. часто выступала как

форма неофициальной философии, специфически анализируя проблемы смерти и бессмертия, неповторимости духовного мира, мало привлекавшие академических ученых. Ее следует рассматривать не только как явление художественной культуры, но и как один из истоков и составляющую рус. философии, как равноправную с теоретической философской мыслью форму познания сущности бытия и человека.

Соч.: Философские течения русской поэзии: Избр. стихотворения с критическими статьями С. А. Андреевского, Д. С. Мережковского, В. В. Никольского, П. П. Перцова и В. С. Соловьева / Сост. П. П. Перцов. 2-е изд. Спб., 1899; Я связь миров: Философская лирика русских поэтов XVIII – начала XX века / Сост., вступ. статья и коммент. В. М. Фалеева. М., 1989; Русская философская поэзия. Четыре столетия / Сост. А. И. Новиков. Спб., 1992.

Лит.: Гинзбург Л. Я. Поэзия мысли // Гинзбург Л. Я. О лирике. Л., 1974. С. 51–126; Маймин Е. А. Русская философская поэзия. М., 1976; Михайлов А. А. Лирика сердца и разума (О творческой индивидуальности поэта). М., 1965;/7ав-ловскийА. И. Советская философская поэзия: Очерки. Л., 1984; Спивак Р. С. Русская философская лирика. Проблемы типологии жанров. Красноярск, 1985; Он же. Русская философская лирика. 1910-е годы: И. Бунин, А. Блок, В. Маяковский. М., 2005; Филиппов Г. В. Русская советская философская поэзия: Человек и природа. Л., 1984; Шевелева Л. М. О русской философской лирике XIX века // Вопросы философии. 1974. № 5. С. 90–100.

Л. А. Сугай

ФИЛОСОФСКИЕ ВОПРОСЫ ЕСТЕСТВЕННЫХ НАУК. Развитие естествознания в России было тесно связано с решением мн. философских проблем, возникавших в процессе научных исследований. Большое значение для организации последних имело создание в Петербурге в 1725 г. Академии наук и Академического ун-та при ней (1725–1766). Особую роль играл созданный в 1755 г. Московский ун-т, а в XIX в. видное место в развитии научных знаний начинают занимать и др. российские унты: Дерптский (с 1802), Казанский и Харьковский (с 1805), Петербургский (с 1819), Киевский (с 1834), Новороссийский (с 1865) и др. Одним из первых среди рус. ученых обратил серьезное внимание на решение таких философских проблем, как методы познания, роль гипотез в научном познании, происхождение различных качеств и др., Ломоносов. В 1-й пол. XVIII в. острой мировоззренческой проблемой было отношение к гелиоцентрической системе Н. Коперника. В пропаганде его идей большое значение имел перевод на рус. язык кн. "Разговор о множестве миров" Б. Фонтенеля и "Книга мировоззрения, или Мнение о небесно-земных глобусах и их украшениях" Х. Гюйгенса, осуществленный горячими приверженцами гелиоцентрической системы Кантемиром и Я. В. Брюсом. Во 2-й пол. XVIII в. в Россию проникают эволюционные идеи, к-рые нашли отражение в соч. С. П. Крашенинникова, Каверзнева, Болотова. Проблемы особенностей живого организма, его зависимости от физических и химических процессов рассматривал в своих работах проф. медицины Московского ун-та С. Г. Зыбелин. В 1-й пол. XIX в. в связи с развитием таких областей физики, как оптика, физика электричества и магнетизма, на первое место выходит проблема дискретности и непрерывности материи. Под влиянием исследований волновых процессов верх одерживает идея непрерывности, к-рую с опорой на натурфилософию Шеллинга развивал проф. Петербургской медико-хирургической академии Велланский. Натурфилософию Шеллинга и связанные с ней естественно-научные идеи пропагандировали проф. физики, минералогии и сельского хозяйства Московского ун-та М. Г. Павлов. Велланский и Павлов отстаивали мысль о наличии в природе нематериальной силы, к-рая и является подлинной причиной всех материальных процессов. В 30-е гт. Павлов изменил свои взгляды и признал возможность объяснить строение Вселенной, исходя из свойств вещества. С критикой шеллингианских идей выступал проф. медицины Московского ун-та И. Е. Дядьковский, считавший, что для объяснения материальных процессов, в т. ч. и в организме человека, нет никакой необходимости прибегать к поиску находящихся вне материи необъяснимых сил. Большое влияние на становление исторического метода в биологии оказал проф. Московского ун-та К. Ф. Рулье, к-рый подчеркивал невозможность опытного исследования организма в отрыве от истории его развития и от его связей с внешними явлениями. Он внес значительный вклад в идею эволюции органического мира и был одним из серьезнейших критиков креационизма (учение о сотворении всех существ Богом). Большое значение для понимания связи пространства и материи имели работы рус. математиков Осиповского, М. В. Остроградского и особенно Лобачевского, творца первой системы

неевклидовой геометрии, к-рый доказал зависимость свойств пространства от свойств движущихся в нем тел. Во 2-й пол. XIX в. происходит бурное развитие естественных наук в России. Особое значение для подъема научного творчества имела разработка основанных на дарвинизме эволюционных идей. Возникают целые отрасли наук, основоположниками к-рых были рус. ученые. Так, А. Н. Бекетов основал эволюционную географию и морфологию растений, А. О. Ковалевский и И. И. Мечников — эволюционную эмбриологию и сравнительную патологию,

В. О. Ковалевский — сравнительную палеонтологию, А. Н. Северцов — эволюционную морфологию животных. Мн. выдающиеся научные открытия, самым непосредственным образом повлиявшие на философское осмысление мира, также принадлежат рус. ученым. В первую очередь здесь следует назвать Менделеева, открывшего в 1869 г. периодический закон химических элементов. Закон и основанная на нем система химических элементов раскрыли теснейшую связь атомного веса со всеми физическими и химическими свойствами элементов. Благодаря этому стало очевидным, что все качественные особенности вещества обусловлены его физической массой, а не какими-то нематериальными "силами". Понятным стало и скачкообразное изменение качества, неразрывно связанное с количественными изменениями массы. Учение о химическом строении вещества, согласно к-рому физико-химические свойства химических соединений определяет именно их строение (структура), создал в 1861 г. А. М. Бутлеров. Основоположник физиологической школы в психологии Сеченов в 1862 г. открыл явление центрального торможения, что позволило ему рассмотреть мысль как элемент психического рефлекса ("Рефлексы головного мозга"), Своим учением Сеченов доказал наличие причинных оснований в психических явлениях, распространяя на них принцип детерминизма. Большое значение для понимания всеобщности закона сохранения и превращения вещества и энергии имела научная деятельность Тимирязева. Открытие им энергетической закономерности фотосинтеза явилось крупным вкладом в обоснование учения о единстве и связи живой и неживой материи в процессе круговорота веществ и энергии в природе. В 1875 г. он опубликовал свой труд "Об усвоении света растением", в к-ром показал, что ассимиляция растениями углерода из углекислоты атмосферы происходит за счет энергии солнечного света, установил, что зеленая окраска хлорофилла специально приспособлена для поглощения солнечной энергии, необходимой для разложения углекислоты. Прочитанная Тимирязевым в 1903 г. в Лондонском королевском об-ве лекция "Космическая роль растений" закрепила за ним приоритет в открытии энергетической закономерности фотосинтеза. Научная деятельность Тимирязева внесла вклад в опровержение утверждений витализма о том, что жизненные процессы в организме не подчиняются закону сохранения и превращения энергии. Существенное влияние на философское осмысление мироздания имели открытия рус. физиков, и прежде всего идеи создателя и главы обширной физической школы А. Г. Столетова. Под его непосредственным руководством работали такие известные ученые, как Умов, Н. Е. Жуковский, П. Н. Лебедев, С. А. Чаплыгин и др. Так, исследования Умовым движения энергии в различных средах убедительно подтвердили единство мира и неразрывную связь движения, энергии с материей. Исследования Столетовым магнетизма и фотоэлектрических явлений, а Умовым закономерностей превращения кинетической энергии в потенциальную позволили Лебедеву в 1899 г. экспериментально измерить световое давление на твердые тела и газы и доказать аналогию между электромагнитными и световыми волнами. Точное измерение светового давления еще раз показало единство всех процессов природы, и в т. ч. света и вещества (материи). Опыты Лебедева доказали, что свет, как и вещество, имеет, хотя и качественно своеобразную, массу, поэтому нет массы без энергии и нет энергии без материального носителя, обладающего массой. Характерным для мн. рус. ученых было стремление решать мировоззренческие проблемы. Почти у каждого из выдающихся рус. естествоиспытателей мы находим статьи с осмыслением философских вопросов, оказавшие наряду с самими научными открытиями серьезное влияние на философскую ситуацию в стране. Зеньковский в своей "Истории русской философии" писал: "В русской культуре наивное преклонение перед наукой особенно настойчиво стало проявляться во второй половине XIX века… Но к этому же времени относится и блестящее развитие русской науки — особенно естествознания. Великие имена Пирогова, Менделеева, Ковалевского, Мечникова, Сеченова (если говорить только о самых ярких именах) знаменуют исключительные успехи русской науки, — и естественно, что культ научного знания и поспешное подчинение ему всей мысли получает особую силу. Позитивизм становится философским credo не одних ученых, но подчиняет своему влиянию широкие круги русского общества". Не только позитивизм, но и материализм опирался в своей аргументации на данные естествознания, а российские естествоиспытатели рубежа XIX–XX вв. в подавляющем большинстве

разделяли материалистические, а также материалистически толкуемые позитивистские взгляды. В XX в. (прежде всего в 20-30-х гг.) философско-методологический анализ результатов естественно-научного знания был также связан в осн. с осмыслением достижений физико-математических и биологических наук. Особое внимание привлекала к себе революция в представлениях о пространстве, времени, реальности, причинности, вызванная открытием релятивистской и квантовой механики. Философское содержание теории относительности стало предметом анализа в работах С. Ю. Сем-ковского (Теория относительности и материализм. Харьков, 1924; Диалектический материализм и принцип относительности. М.; Л., 1926) и Б. М. Гессена (Основные идеи теории относительности. М.; Л., 1928), к-рые считали ошибочным как абсолютное противопоставление новых релятивистских представлений о мире классическим, так и их полное сведение к последним. Такой подход заслуживал внимания, поскольку ряд физиков и философов (А. К. Тимирязев, З. А. Цейтлин, А. А. Максимов, В. Ф. Миткевич) отрицали научность и философско-мировоззренческую значимость открытий в области неклассической физики, трактуя их с позиций механицизма (см. "Диалектики" и "механисты"). Существенный вклад в разработку категориального аппарата и методологических оснований новой физики внесли С. И. Вавилов, А. Ф. Иоффе, В. А. Фок, С. Ф. Васильев и др. Так, С. И. Вавилов доказывал, что традиционное противопоставление корпускулы и волны в новых условиях теряет смысл и что необходим не механический, а более глубокий их синтез, в корне преобразующий понятийный аппарат и методологический инструментарий физико-математического знания. В связи с этим в работе "Старая и новая физика" (1933) Вавилов проанализировал эвристическую роль метода математической гипотезы как средства проникновения в квантовый и релятивистский миры. Философско-методологический статус принципа соответствия и ряда др. положений квантовой механики проанализировал в своих работах Васильев. Ученые показали, что неклассическая наука расширила прежнее представление о реальности, включив в нее не только актуально данное, но и потенциально возможное. Более богатым стало содержание категории причинности, к-рое охватило и вероятностные связи, что нашло отражение в признании объективности статистических закономерностей. Большое внимание философскому анализу исходных понятий квантовой механики, выяснению ее мировоззренческого и методологического содержания уделял Фок, к-рого, в частности, интересовали проблемы специфики соотношения субъекта и объекта в новой физике, особенностей ее предмета и др. Значительный вклад в осмысление закономерностей развития биосферы, планетарных изменений, связанных с взаимоотношениями человека и природы, социального и биологического, внес в этот период В. И. Вернадский. Чрезвычайно актуальны в совр. условиях его идеи о перерастании биосферы в ноосферу, мысли о социальной ответственности ученых, осознание важности взаимосвязи морали и науки. В философско-методологических работах, посвященных биологии, большое внимание уделялось анализу взаимоотношения марксизма и дарвинизма, критике ламаркизма. Последнее имело принципиальное значение в связи с анализом основ генетики, природы генов. В работах Н. И. Вавилова, С. С. Четверикова, А. С. Серебровского, Н. К. Кольцова и др. были поставлены принципиальные вопросы генетической науки, взаимоотношения дарвинизма и молекулярной генетики. Эти проблемы обсуждались также в трудах Б. М. Козо-Полянского, И. И. Агола, Н. П. Дубинина, С. Г. Левита, М. Л. Левина и др. Критикуя ламаркизм, они считали ошибочным как отрицание открытий Г. Менделя, Т. Моргана, А. Вейсмана, так и противопоставление дарвинизма и генетики. Однако конструктивному сотрудничеству философов и ученых-биологов и генетиков помешали социально-политические и идеологические процессы, породившие Т. Д. Лысенко и И. И. Презента. Печально известная сессия ВАСХНИЛ (1948), разгромившая генетическую науку, а также отрицательное отношение к кибернетике, к-рая в 50-х гг. была объявлена "лженаукой", надолго задержали развитие научной и связанной с нею философско-методологической мысли в стране. В целом 40-50-е гг. были малопродуктивны в области развития философской методологии применительно к естествознанию. Заслуживают быть отмеченными лишь нек-рые работы, среди них – кн. И. В. Кузнецова "Принцип соответствия в современной физике и его философское значение" (1948), в к-рой, показав универсально-эвристический характер принципа соответствия, автор представил физическое знание как целостную, развивающуюся систему. Позитивную роль сыграли также ст. М. А. Маркова "О природе физического знания" (Вопросы философии. 1947. № 2) и Г. И. Наана "К вопросу о принципе относительности в физике" (Там же. 1951. № 2), где защищались идеи релятивистской и квантовой физики. На рубеже 50-60-х гг. в связи с социально-политическими и идеологическими процессами, происшедшими в стране, сделавшими возможным проведение Первого всесоюзного совещания по философским вопросам естествознания (1958), взаимоотношения

между философией и естественными науками становятся более конструктивными. Это нашло отражение в концептуальном подходе к достижениям наук о природе, расширении круга исследуемых методологических проблем науки. Выражением этого процесса явился цикл из 10 коллективных работ "Диалектический материализм и современное естествознание", в к-рых исследовались структура и формы материи, методы естественных наук, специфика пространства, времени, движения, законов природы, причинно-следственных связей. Со 2-й пол. 60-х гг. формируется новая отрасль философского знания — логика научного исследования, предметом к-рой стали структура и логика естественно-научного знания, категориальный статус научной теории, проблемы, факта, особенности научной революции, сущность таких методов, как интерпретация, объяснение, соотношение эмпирического и теоретического. Предметом систематического анализа становятся как закономерности развития физико-математического, биологического, химического знания, так и естествознания в целом (см., напр., работы: Эксперимент. Модель. Теория. М.; Берлин, 1982; Наука в социальных, гносеологических и ценностных аспектах. М., 1980; Философия, естествознание, социальное развитие. М., 1989; Философские основания естественных наук. М., 1976; Диалектика в науках о природе и человеке. М, 1983. Т. 1–4; Принципы историографии естествознания. Теория и история. М., 1993). Изменение социокультурного климата позволило расширить круг известных ученых, сотрудничающих с философами. Об этом свидетельствуют работы В. А. Амбарцумяна "Философские вопросы науки о Вселенной" (1973), А. Д. Александрова "Проблемы науки и позиция ученого" (1988), П. К. Анохина "Философские аспекты теории функциональной системы" (1978), В. С. Барашенкова "Проблемы субатомного пространства и времени" (1979), В. Л. Гинзбурга "О физике и астрофизике" (1980), Н. П. Дубинина "Генетика в свете диалектико-материалистического учения" (1975), А. И. Опарина "Материя, жизнь, интеллект" (1977), Н. Н. Семенова "Наука и общество" (1979), В. А. Энгельгардта "Познание явлений жизни" (1984) и др. Философский анализ неклассических физических представлений о мире был расширен и углублен работами И. А. Акчурина, И. С. Алексеева, Р. А. Аронова, В. И. Аршинова, М. Д. Ахундова, Л. Б. Баженова, В. С. Барашенкова, В. С. Готта, Д. П. Грибанова, К. Х. Делокарова, П. С. Дышлевого, С. В. Илларионова, В. В. Казютинского, В. И. Купцова, Е. А. Мамчур, С. Т. Мелю-хина, Ю. Б. Молчанова, А. М. Мостепаненко, Г. И. Наана, Н. Ф. Овчинникова, М. Э. Омельяновского, А. И. Панчен-ко, Б. Я. Пахомова, А. А. Печенкина, У. А. Раджабова, Ю. В. Сачкова, Г. А. Свечникова, Стёпина, Э. М. Чудино-ва и др. Особое внимание было уделено философским проблемам квантовой механики, методологическому статусу принципа соответствия, дополнительности, простоты, наблюдаемости, симметрии и т. п. Исследования философских проблем математики получили дальнейшее развитие в работах В. М. Глушкова, Б. В. Гнеденко, А. Н. Нысанбаева, Г. И. Рузавина, Г. Г. Шляхина, М. И. Панова. В них были проанализированы причины и основания математизации научного знания, различные уровни и границы проникновения математики в мир живого и социума. Эти исследования дополнялись работами в области философских проблем кибернетики и теории информации: Н. М. Амосова, А. И. Берга, Б. В. Бирюкова, В. М. Глушкова, И. Б. Новика, В. С. Тюхтина, А. Д. Урсула и др. В их трудах рассматривались статус и область применения таких понятий, как "информация", "количество информации", "управление", "обратная связь". Были проанализированы социально-философские проблемы "человеко-машинных" систем. В области биологии предметом исследования стал комплекс проблем, связанных с анализом уровней биологического знания, его структуры, интегрирующей роли генетики в системе биологической науки, роли системных и структурных методов в познании сущности жизни (работы Н. П. Депенчук, Р. С. Карпинской, И. К. Лисеева, И. Н. Смирнова, А. Я. Ильина, Фролова). Интегративные тенденции в развитии научного знания привели к актуализации изучения не только природы самой по себе, но и ее взаимодействия с об-вом. Последнее нашло отражение в работах по философским проблемам экологии (Э. В. Гирусова, Ф. И. Ги-ренка, А. А. Горелова, Н. М. Мамедова, Н. Ф. Реймерса, К. И. Шилина, А. В. Яблокова), в связи с этим по-новому зазвучали работы В. И. Вернадского и др. представителей рус. космизма. Из цикла указанных исследований выделяется концепция универсального эволюционизма Н. Н. Моисеева, в рамках к-рой рассматривается экоситуация с позиций интенсивно развивающейся теории самоорганизации (или синергетики), к-рая в последние годы выступает точкой соприкосновения "интересов" философии и естественных наук. Осмысливая философско-методологичес-кие основания и концептуальные следствия естественнонаучных результатов Г. Хакена, И. Пригожина и др., отечественные исследователи В. И. Аршинов, Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов, Н. Д. Казаков рассмотрели большой круг вопросов, связанных с предметом нового научного направления, его границами, трактовкой хаоса и порядка, форм нелинейности в естествознании и т. д. Результаты этих исследований

нашли отражение в труде "Самоорганизация и наука: опыт философского осмысления" (1994).

Л ит.: История философии в СССР. М., 1985. Т. 5, гл. 16,17, 19; Философские проблемы естествознания. М., 1976. Ч. 1–2; Философия, естествознание, современность. Итоги и перспективы исследований 1970–1980 гг. М., 1981; Фролов И. Т. Философия и история генетики: Поиски и дискуссии. М., 1988;Грэ-хэм Л. Р. Естествознание, философия и наука о человеческом поведении в Советском Союзе. М., 1991;Делокаров К. Х., Пан-ченко Л. И., Пахомов Б. Я. Философские проблемы квантовой физики: исследования советских ученых 20-80-х годов: Научно-аналитический обзор. М., 1992; Сойфер В. Наука и власть: История разгрома генетики в СССР. М., 1993; Vucinich A. Science in Russian culture. 1861–1917. Stanford, 1970.

К. Х. Делокаров, А. Т. Павлов

ФИЛОСОФСКИЕ ЖУРНАЛЫ. Первыми Ф. ж. в России следует считать издания Козлова: "Философский трех-месячник" (Киев, 1885–1887. № 1–4) и "Свое слово" (Спб., 1888–1898. № 1–5). Первым "большим" Ф. ж. был журн. "Вопросы философии и психологии" (М., 1889–1918. № 1-141/142). Как правило, выходило 5 книг в год. Журн. издавался при Московском психологическом обществе. С 1898 г. на обложке значилось: "При содействии С.-Петербургского философского общества", хотя это содействие было почти номинальным. Инициатором создания журн. был Грот, а издателем – А. А. Абрикосов, к-рый в 1893 г. передал его в собственность МПО. В программной статье "О задачах журнала" (1889. № 1) Грот, исходя из того, что мировоззрение рус. народа отлично от мировоззрений др. народов, ставил особые задачи перед рус. философией: "Философия спасения мира от зла, его нравственного совершенствования, не будет ли именно нашей особой философией? От самой красоты мы ждем "спасения", от истины – также". Ведущую роль в журн. играла группа философов, собиравшихся в "доме Лопатиных": Лопатин, В. С. Соловьев, С. Н. и Е. Н. Трубецкие, Грот. В 1889–1893 гг. редактором журн. был Грот; в 1894–1895 гг. – Грот и Лопатин; в 1896–1897 гг. – Лопатин и Преображенский; в 1898–1899 гг. – Преображенский; в 1900–1905 гг. – С. Н. Трубецкой и Лопатин; в 1905–1918 гг. – Лопатин. Отношения философов и психологов экспериментального направления в журн. были напряженными, о чем свидетельствует письмо С. Н. Трубецкого к Гроту 1897 г., в к-ром он считал отчеты о психологических экспериментах "обременительным балластом журнала", что совершенно меняет его характер, "заменяя его приложением, не имеющим ничего общего с философией и даже психологией". В дальнейшем журн. становился все более философским. В Киеве вышло несколько номеров журн. "Ф илософские исследования, обозрения и про ч." под ред. Челпанова (1904–1905, 5 вып.). Журн. издавался как "Труды Психологической семинарии при Ун-те Св. Владимира". В нем принимали участие Блонский, А. Э. Вайнш-тейн, Зеньковский, А. К. Шиманский, Шпет, А. М, Щербина. В Москве выходил критико-библиографический журн. "Критическое обозрение" (1905–1909) под ред. Е. Н. Орлова и Кистяковского. Журн. ставил себе целью обозрение новой литературы по философии, истории, юриспруденции, экономике, естествознанию. Инициатором издания был Гершензон. В нем публиковались мн. философы: С. А. Алексеев (Аскольдов), Бердяев, Блонский, Булгаков, Вышеславцев, И. А. Ильин, Новгородцев, Розанов, Франк, Шпет. Их статьи из реферативных перерастали в оригинальные. Этому журн. наследовал "Лого с. Международный ежегодный журнал по философии культуры" (М., 1910–1914; Прага, 1925). Его издание было организовано в 1910 г. "гейдельбергским философским содружеством" – группой молодых рус. и нем. философов: Гессена, Степуна, Н. Н. Бубнова (рус. редакция "Логоса") и Р. Кронера, Г. Мелиса (нем. редакция "Логоса"). В Москве журн. выпускало изд-во "Мусагет", а позже Т-во Н. О. Вольфа; в Тюбингене – издатель Зибек. В № 1 было объявлено участие В. И. Вернадского, И. М. Гревса, Ф. Ф. Зелинского, Кистяковского, Лаппо-Данилевского, Н. О. Лосского, Радло-ва, П. Б. Струве, Франка. Позже к ним присоединились

А. А. Чупров чА-р И. Введенский, а Лосский и Франк вышли из журнала. В "Логосе" участвовали и иностранные философы: Г. Зиммель, Г. Риккерт, Р. Кронер, Г. Вёльфлин,

В. Виндельбанд, Н. Гартман, П. Наторп, Б. Кроче, Э. Бутру. Журн. следовал гл. обр. неокантианской традиции во всех ее проявлениях. Осн. его идеей была идея автономии философского знания, причем преобладающее место отводилось рассмотрению гносеологических проблем. "Логос" отмежевывался от

философских течений, основанных на внефилософских началах (натурализм, психологизм, историзм, религиозная философия мистического и онтологического характера; сюда была зачислена и православная рус. философия). Отсюда и основания полемики его сторонников с "неославянофилами" изд-ва "Путь". Журн. пропагандировал прежде всего нем. философию и был поэтому прекращен в 1914 г. В последнее время имело место несколько попыток издания журн. с названием "Логос". Наиболее устойчивым и соответствующим старому "Логосу" является московский философско-литературный журн. "Л ого с", издающийся с 1991 г. Отчасти к Ф. ж. можно отнести издававшийся "Мусагетом" журн. "Т р у-д ы и д н и" (М., 1912–1914,1916,8 тетрадей), редактором-издателем к-рого был Э. К. Метнер. Под ред. Лосского и Радлова выходили непериодические тематические сб. "Новые идеи в философии" (Спб.: Изд-во "Образование", 1912–1914. № 1-17). Темы сб.: "Философия и ее проблемы", "Борьба за физическое мировоззрение", "Теория познания", "Что такое психология?", "Методы психологии", "Существует ли внешний мир?", "Душа и тело", "Современные метафизики", "Этика", "Бессознательное", "Йсихология мышления". В "Предисловии" к № 1 редакторы писали: "Нами задуман ряд выпусков, в которых постепенно будут затронуты основные задачи философии и указаны различные их решения у современных философов". То же изд-во "Образование" под ред. Ковалевского и Де-Роберти выпускало сб. "Н о в ы идеи в социологии" (1913–1914. № 1–4). Попыткой философски осмыслить революцию 1905 г. был журн. "Поля р-ная звезда. Еженедельное общественно-политическое и культурно-философское издание" (Спб., 1905–1906. № 1-14), выходивший под ред. Струве. Его продолжил журн. "Свобода и культура" (Спб., 1906. № 1–8) под ред. Франка. С. Н. Трубецкой пытался издавать "еженедельную общественно-политическую газ. "Московская неделя" (М, 1905. № 1–3), к-рая была запрещена. Дело продолжили его братья Е. Н. и Г. Н. Трубецкие, издававшие "М о с к о в-ский еженедельник"(М., 1906–1910), посвященный осмыслению событий в послереволюционной России. Значительной была философская тематика в богословских журн., особенно в журн. "Богословский вестник" (изд. Московской духовной академии. Сергиев Посад, 1892–1918) и журн. "Вера и разум" (изд. Харьковской духовной семинарии. 1884–1917). Широко обсуждалась философская проблематика в ряде журн. "русского модернизма". Волынский в журн. "Северный в е с т н и к" в нач. 90-х гг. XIX в. начал "борьбу за идеализм". Журн. "М и р искусства" (Спб., 1899–1904) предоставлял свои страницы З. Н. Гиппиус, Мережковскому, Минскому, Розанову, Шестову. Журн. "Новый пут ь" (Спб., 1903–1904) печатал статьи Гиппиус, Мережковского, В. И. Иванова, Карташева, Минского, Розанова, Флоренского. В нем публиковались протоколы "Религиозно-философских собраний в Петербурге". Журн. "Вопросы жизни" (Спб., 1905) продолжил дело "Нового пути". Значительное внимание уделял философской проблематике журн. "В е с ы" (М.: Изд. – во "Скорпион", 1904–1909). Постоянно печатал философские статьи журн. "Русская мысль" (М., 1880–1918). Особенно интересной стала философская часть журн. (ее возглавил Франк), после того как редактором его стал с 1910 г. Струве, при к-ром авторами журн. являлись Бердяев, Булгаков, Е. Н. Трубецкой и др. Отдельно публиковали протоколы заседаний "Записки С.-Петербургского религиозно-философского общества" (1908–1916. Вып. 1,2,4, 6). После революции все богословские и Ф. ж. были закрыты. Были сделаны, однако, попытки издания немарксистских журн: "М ысль и слово. Философский ежегодник" под ред. Шпета (М., 1917. Кн. 1; 1918–1921. Кн. 2), "М ысл ь" (Пб., 1922. № 1–3), "Научные известия.

Сб. второй. Философия. Литература. Искусство" (М., 1922). Вскоре стало возможно издание лишь марксистских журн. "Вестник Коммунистической академии" (М., 1922–1935), "Под знаменем марксизма" (М., 1922–1944), "Летописи марксизма" (М.; Л., 1926–1930), "Проблемы марксизма" (Л., 1928–1934) и др. Крупнейшим эмигрантским Ф. ж. был "П у т ь. Орган русской религиозной мысли" (Париж, 1925–1940. № 1-61). Он собрал все философские и богословские силы эмиграции. Его редактором был Бердяев при участии Вышеславцева и Г. Г. Кульмана. К философским можно отнести журн. "Новый Г р а д" под ред. И. И. Бунакова, Степуна и Федотова (Париж, 1931–1939. № 1-14). И. А. Ильин был редактором-издателем журн. "Русский колокол" (Берлин, 1927–1930), целью к-рого считалось углубление рус. самосознания, столь актуальное для эмиграции. К условно философским можно отнести издания евразийцев: "Утверждение евразийцев" (София; Берлин; Париж; Прага, 1921–1931. 7 кн.); "Евразийская хроника" (Прага; Париж; Берлин, 1925–1937.12 вып.); "Евразийские тетради" (Париж, 1934–1936. 6 вып.); "Евразиец" (Брюссель, 1929–1934.25 вып.). Философские статьи постоянно помещали "Современные записк и", "Вестник Р С Х Д (Р Х Д)", "Православная м ы с л ь", "Новый ж у р н а л", "Гран и", "М ост ы", "С и м в о л". На нем.

языке в 1929–1931 гг. в Бонне выходил журн. "Der russische Gedanke" ("Русская мысль"), имевший подзаголовок: "Международный журнал русской философии, литературоведения и культуры". После войны в стране появились новые Ф. ж.: "Вопросы ф и-л о с о ф и и" (М., с 1947 г. по наст, вр.), "Философские науки" (М., с 1958 г. по наст, вр.), "Вестник Московского университета. Серия Философия (М., с 1966 г. по наст, вр.), реферативные журн. "Обществен-ные науки в СССР". Серия 3. "Философия", "Общественные науки за рубежом".Серия3. "Ф илософия и социологи я" (с 1973 г. по наст. вр.). Ряд новых Ф. ж. стал издаваться в последнее время.

Л и т.: Аскольдов С. А. А. А. Козлов. М., 1912; Черных А. И. А. А. Козлов и его "Философский трехмесячник" // Философская и социологическая мысль. 1989. № 3; Виноградов Н. Л. Краткий исторический очерк деятельности Московского психологического общества за 25 лет // Вопросы философии и психологии. 1910. № 103; Грот Н. Я. О задачах журнала // Вопросы философии и психологии. 1889. № 1; "Вопросы философии и психологии" (1889–1918) // Вопросы философии. 1993. № 9, 11; Балашова Н. А. Российский либерализм начала XX века (Банкротство идей "Московского еженедельника"). М., 1981; Ермичев А. А. Трансцендентализм "Логоса" и его место в истории русского идеализма начала XX века // Вестник ЛГУ. Серия 6. 1986. Вып. 3; Безродный М. В. Из истории русского неокантианства (журнал "Логос" и его редакторы) //Лица. 1991. № 1; Лавров А. В. Труды и дни // Русская литература и журналистика начала XX века, 1905–1917. М. 1984; Евгеньев-Макеимов В., Максимов Д. "Северный вестник" и символисты // Евгеньев-Макеимов В. и Максимов Д. Из прошлого русской журналистики. Л., 1930; Они же. "Новый путь" // Там же; Иванова Е. В. Северный вестник // Литературный процесс и русская журналистика конца XIX – начала XX века, 1890–1904. М., 1982;

Корецкая И. В. "Мир искусства"; "Новый путь"; "Вопросы жизни" // Там же; Колеров М. А. "Вопросы жизни": история и содержание (1905) // Логос. 1991. № 2; Он же. Философия в "Критическом обозрении" (1907–1909) // Там же. 1993. № 4; Он же. Философский журнал "Мысль" (1922)//Вопросы философии. 1993. № 5; Троянов А. А., Вильданова Р. //.Библиография евразийства // Начала. 1992. № 4; Жуков В. Н. Публикации по истории русской философии в "Вестнике РХД" // Вопросы философии. 1993. № 7; Русская эмиграция: Журналы и сборники на русском языке, 1920–1980. Сводный указатель статей. Париж, б/г; "Богословский вестник": Материалы к "Богословско-церковному словарю" // Богословские труды. 1987. Сб. 28; Теньтюков В. И. "Вера и разум" // Отечественная история. Энциклопедия. М., 1994; Аржаковский А. Журнал "Путь" (1925–1940). Киев, 2000; Емельянов Б. В., Куликов В. В. Русская философия на страницах русских журналов. Вып. 1. Екатеринбург, 2001; Емечьянов Б. В… Ермичев А. А. Журнал "Логос" (Москва-Петербург, 1910–1914 – Прага, 1925) и его редакторы. Екатеринбург, 2002; Гапоненков А. А., Клейменова С. В., Попкова Н. А. Русская мысль (указатель содержания 1907–1918). М., 2003; Философское содержание русских журналов нач. XX в.: Статьи, заметки и рецензии в литературно-общественных и философских изданиях 1901–1922 гг. Библиографический указатель/ Отв. ред. А. А. Ермичев. Спб., 2001; Философское содержание русских журналов нач. XX в. Вып. 2: Статьи, заметки и рецензии в изданиях духовных и светских учебных заведений, общенаучных, критико-библиографических, общественно-политических и иных журналах. Библиографический указатель / Сост. А. А. Ермичев. Спб., 2006.

С. М. Половинкин

ФИЛОСОФСКИЕ ИЗДАТЕЛЬСТВА, выпускающие собственно философскую литературу, стали создаваться довольно поздно. "Посредник" (1884–1935) – просветительское изд-во в Москве, основано по инициативе Толстого. Среди его руководителей были В. Г. Чертков, П. И. Бирюков, И. И. Горбунов-Посадов. Оно печатало произв. Толстого и близких ему по духу мыслителей. После революции издавало в основном книги для де-тей. "Р е л и г и о з н о – ф и л о с о ф с кая библиоте-к а" (1902–1917), издаваемая Новоселовьш, специализировалась на выпуске книг религиозно-философской проблематики, к-рые были написаны или составлены гл. обр. членами "Кружка ищущих христианского просвещения". "Творческая м ы с л ь" (1904–1915) – изд-во в Москве, основанное Р. М. Соловьевым, к-рому помогали, а после его смерти возглавили изд-во его брат Н. М. Соловьев и А. И. Бачинский. Выпускало преимущественно книги по проблемам самопознания науки, осуществляемого ее виднейшими представителями. Здесь публиковались работы В. И. Вернадского, Умова, О. Лоджа, А. Пуанкаре, А. Г. Табрума ("Религиозные верования современных ученых") и др. Печатались труды и самих

издателей. "О б-разование"(1909–1930) – научное изд-во в Петербурге, выпускало непериодические сб. "Новые идеи в философии", "Новые идеи в социологии" и аналогичные сб. по ряду др. наук, в к-рых помещались статьи по общетеоретическим и философским проблемам. Издало также ряд книг по философии и серию "Библиотека философов". "М у с а г е т" (1910–1917) – изд-во в Москве, организованное А. Белым, Эллисом (Л. Л. Кобылинским) и Э. К. Метнером (редактор-издатель). Издавало международный журн. "Логос" (1910–1914) и литературно-философский журн. "Труды и дни" (1912–1916). Выпустило серию "Орфей": "Одеяние духовного брака" Рэйсбрука Удивительного, "Фрагменты" Гераклита Эфесского, "Проповеди и рассуждения" Мейстера Экхарта, "Цветочки" Франциска Ассизского, "Увеселения премудрости о любви супружественной" Э. Сведенборга, "Аврору" Бёме. "Путь" (1910–1919) – религиозно-философское изд-во в Москве. Задумано как орган Религиозно-философского об-ва памяти Вл. Соловьева. Ближайшее участие в его работе принимали Булгаков, Г. А. Рачинский, Е. Н. Трубецкой, Эрн. М. К. Морозова финансировала и помогала в организации работы изд-ва. "Путь" собрал всех значительных представителей рус. религиозной философии и продолжал дело славянофилов. Свою задачу изд-во определило так: "Перед нами ставится вопрос не об одних только внешних судьбах России, не об одном только ее государственном бытии и экономическом благосостоянии, но обо всем ее духовном облике, о ее призвании и значении в мировой истории. Предоставляя себе отвечать на эти вопросы в ряде последующих изданий, книгоиздательство "Путь", однако, ставит вне вопроса и сомнения общую религиозную задачу России и ее призвание послужить в мысли и в жизни всестороннему осуществлению вселенского христианского идеала. В таких мыслях и чувствах приступая к своему делу, оно желает в меру сил и возможности послужить углублению русского самосознания". Были изданы соч. Киреевского и Чаадаева, "Русские ночи" Одоевского, ряд кн. В. С. Соловьева, не издававшихся в России. Но главный упор был сделан на издание произв. современников; вышли "Мысль и действительность" С. А. Алексеева (Аскольдова), "Философия свободы" Бердяева, "Два града", "Философия хозяйства", "Свет невечерний" Булгакова, "Жизнь В. С. Печерина" Гершензона, "Церковь невидимого града" Дурылина, "Основные черты органического понимания природы" В. Н. Карпова, "Философские характеристики и речи" Лопатина, "Миросозерцание В. С. Соловьева", "Метафизические предположения познания" Е. Н. Трубецкого, "Столп и утверждение Истины" Флоренского, "Борьба за Логос" Эрна и др. Начала печататься биографическая серия "Русские мыслители", ее планы были обширны, но успели выйти "А. С. Хомяков" Бердяева, "Г. С. Сковорода" Эрна и "А. А. Козлов" Аскольдова. Стали выходить тематические сб. статей, из них вышли лишь два: "О Владимире Соловьеве" и "О религии гр. Льва Толстого". Издавались книги и зарубежных авторов: "История древней церкви" Л. Дюшена, "Хозяйственно-этические взгляды отцов церкви" И. Зейпеля, "Догмат и критика" Э. Леруа. В серии "Философские классики" смог выйти лишь т. 1 "Избр. соч." Фихте. Тяготевшие в основном к славянофильству философы "Пути" полемизировали с западнически настроенными философами "Мусагета". Помимо книг по истории, экономике, юриспруденции, статистике, обозначенных как "Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова" (1912–1917, Москва), издан и ряд философских книг Бердяева, В. И. Иванова, Н. О. Лосского, Радлова, Франка. Выпущена кн. I философского ежегодника "Мысль и слово". Кн. II (последняя) этого ежегодника издана "Книгоиздательством С. И. Сахарова". Из эмигрантских изд-в к философским можно отнести лишь "Евразийское книгоиздательство" (1923–1931, Париж). Оно издавало "Евразийские временники" (кн. 3–7), "Евразийские хроники" и труды евразийцев Н. С. Трубецкого, Савицкого, Карсавина, Н. Н. Алексеева, Г. В. Вернадского. В советский период философскую литературу выпускал Соцэкгиз (Государственное социально-экономическое изд-во), учрежденный в 1930 г. На базе Соцэкгиза, изд-ва Высшей партийной школы, Академии общественных наук при ЦК КПСС и Географгиза образовано в 1963 г. изд-во "М ы с л ь", одно из направлений к-рого – выпуск философской литературы. "Мысль" выпускает серии "Философское наследие" и "Мыслители прошлого". Изд-во "Политиздат" – основано в 1918 г. и сменило ряд названий ("Коммунист", "Партиздат", "Госполитиздат" и с 1963 г. "П о л и т и з д а т"). В нем издавалась и философская литература. На его базе ныне существует изд-во "Республик а", выпускающее серии "Мыслители XX века", "Библиотека этической мысли", "Прошлое и настоящее", "Религия. Культура. Наука".

Лит.: Каталог изданий [Культурно-просветительного трудового товарищества "Образование"] за 15 лет, 1909–1924. Л., 1925; Каталог издательства "Мусагет" в Москве. М., 1913; Книгоиздательство "Путь": Каталог. М., 1913. X°3;ГоллербахЕ. Религиозно-философская группа "Путь". Спб., 2000; Троянов

А. А., Вильданова Р. И. Библиография евразийства // Начала. 1992. № 4.

С. М. Половинкин

ФИЛОСОФСКИЕ И РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ОБЩЕСТВА. Первые в России научные (ученые) об-ва философского характера были созданы в кон. XIX в. при ведущих ун-тах. В 1889 г. при Московском ун-те учреждается Московское психологическое общество, издававшее журн. "Вопросы философии и психологии". Философское об-во при Петербургском университете (1897–1922). Идея создания Ф. о. выдвигалась еще в 1879 г. Инициаторами выступили

В. С. Соловьев, Каринский, Страхов, Цертелев, Рад-лов и др. Однако проект устава тогда утвержден не был. В 1897 г. был написан новый проект, и 22 октября 1897 г. устав был утвержден министром народного просвещения И. Д. Деляновым, а 7 декабря состоялось 1-е собрание Ф. о. В § 2 Устава было записано: "Общество имеет целью содействие развитию и распространению философских знаний". Оно состояло из почетных членов, действительных членов и членов-соревнователей. Делами Ф. о. управлял выборный Совет, состоящий из председателя и до 9 членов Совета. Его председателем стал А-р. И. Введенский, товарищем председателя – Радлов, казначеем – Колубовский, библиотекарем – С. А. Алексеев. Членами Совета были Бехтерев, Дебольский, С. М. Лукьянов, В. С. Серебрянников. Секретарем об-ва стал Лапшин. Среди почетных членов в разное время были: Толстой, Чичерин, Лопатин, Г. Спенсер, Ш. Ренувье, К. Фишер, Э. Целлер, В. Виндельбанд, В. Вундт, Г. Коген, среди членов-учредителей – П. Д. Боборыкин, И. М. Гревс,



Кареев, А. Ф. Кони, П. П. Лебедев, С. Ф. Платонов, среди действительных членов – Бердяев, Гессен, Жаков, Иванов-Разумник, Карташев, Н. А. Котляревский, Н. О. Лосский, Мережковский, М. О. Меньшиков, П. Б. Струве, Ту-ган-Барановский, Д. В. Философов, Франк, Щербатской. Ф. о. содействовало Московскому психологическому об-ву в издании журн. "Вопросы философии и психологии", где помещались протоколы его собраний и статьи членов об-ва. Издавало оно и "Труды Санкт-Петербургского философского общества". Это были переводы классиков философии Декарта, Мальбранша, Беркли, Аристотеля, Канта, Гегеля, Секста-Эмпирика, Фихте, Гельвеция. С 1901 по 1917 г. вышло 15 выпусков. Если в Московском психологическом об-ве все более преобладало направление, стремившееся к разработке религиозной рус. философии, то Ф. о. тяготело к обсуждению проблем, навеянных западноевропейской философией. Религиозно-философские собрания в Петербурге в 1901–1903 гг. Собрания были встречей представителей "нового религиозного сознания" и Церкви, с тем чтобы способствовать устранению отчуждения между ними. Идея их организации появилась у Мережковского и З. Н. Гиппиус осенью 1901 г.: "Определенно мысль наша приняла такую форму: создать открытое, по возможности официальное, общество людей религии и философии, для свободного обсуждения вопросов Церкви и культуры" (Гиппиус З. Дмитрий Мережковский. Париж, 1951. С. 90). Совет собраний состоял из 5 членов: епископ Ямбургский Сергий (Стра-городский) – постоянный председатель собраний, В. А. Тернавцев – чиновник Синода, казначей собраний, Розанов, Мережковский, В. С. Миролюбов – редактор "Журнала для всех". Собрания имели строго фиксированный состав, и посторонней публики на них не полагалось. Они пользовались большой популярностью, их посетили А. Н. Бенуа, А. А. Блок, Брюсов, И. Е. Репин и мн. др. деятели науки и культуры. 1-е собрание состоялось 29 ноября 1901 г. Во вступительной речи епископ Сергий (впоследствии патриарх) сказал: "Нам тяжело наше разъединение и взаимное непонимание. Нас тяготит сознание всей пагубности этого разъединения и всей нашей ответственности за него. Нам нужен путь к единству, чтобы этим единством нам потом вместе жить и вместе работать на общерусскую пользу". Тут же был заслушан доклад В. А. Тернав-цева "Русская Церковь перед великой задачей", определивший проблематику и задавший тон собраниям. Сделав вывод, что "возрождение России может совершиться – на религиозной почве", докладчик усматривал одно из главных препятствий к этому – отсутствие религиозно-социального идеала у деятелей церкви, их устремленность к загробному идеалу и пренебрежение к земной стороне жизни, это отталкивает интеллигенцию, к-рая впала в др. крайность: "…отдалась лишь земному идеалу и признает лишь его". Следующая большая тема собраний – "Лев Толстой и русская Церковь". Таково было название реферата Мережковского, к-рый признал отпадение Толстого от христианства и церкви, но лишь как мыслителя, а не художника. Доклад С. М. Волконского "К характеристике общественных мнений по вопросу о свободе

совести" дал толчок к обсуждению проблемы "Сила и насилие в христианстве". Карташев констатировал, что, после того как церковь вступила в союз с государством, "она для охранения своего вероучения и культа и для борьбы с еретиками пользуется внешним государственным насилием". Епископ Сергий и др. церковные деятели придерживались иного мнения: "Громадная масса русского народа, о свободе которого мы говорим, находится в детском состоянии, нуждается в опеке" (Д. А. Лебедев). Много времени было уделено на собраниях обсуждению вопроса об отношении христианства к духу и плоти, к проблемам брака. Как отметил Мережковский (реферат "Гоголь и о. Матвей"), христианство в этом вопросе подчеркивает тленность и несовершенство мира, между тем "грядущая церковь Апокалипсиса" несет в себе идеал "святой плоти". При обсуждении темы "О догматическом развитии христианства" представителями "нового религиозного сознания" взгляды богословов на незыблемость догматов воспринимались как тупиковые. Розанов назвал совр. христианство каменным, неживым и противопоставил ему живое Евангелие. По общему мнению, цель собраний достигнута не была: единения ищущей Бога на новых путях интеллигенции и церкви не произошло. Однако проблемы, затронутые на собраниях, дали определенный толчок развитию религиозной философии "серебряного века". Как писал Бердяев, "религиозно-философские собрания были интересны главным образом своими вопрошаниями, а не ответами". Стенограммы собраний печатались в созданном для этой цели журн. "Новый путь" (1903–1904 гг.). Здесь были опубликованы стенограммы собраний 1–4 и 7-20, правленные и цензурой, и самими выступавшими (всего состоялось 22собрания). Религиозно-философское об-во в Петербурге-Петрограде(1907–1917). Идея его создания возникла в кон. февраля – нач. марта 1907 г. К маю 1907 г. относится ходатайство С. А. Алексеева и В. В. Успенского об утверждении устава Р.-ф. о. В § 1 устава определены его цели: "Общество имеет целью всестороннюю разработку вопросов религии и философии". Р-ф. о. составляли почетные, действительные члены и члены-соревнователи. В избираемый Совет входили председатель, его товарищ и еще 4 члена. В 1909 г. при Р.-ф. о. возникли две секции: 1) по изучению вопросов истории философии и мистики христианства: В. И. Иванов – председатель, Алексеев – товарищ председателя и секретарь, А. А. Мейер, Преображенский, Розанов, Философов – члены; 2) по изучению истории и философии религий: С. П. Каблуков-председатель, Мейер – товарищ председателя, Философов, З. Н. Гиппиус, Мережковский – члены. 1-е заседание состоялось 3 октября 1907 г. Осн. доклад на этом заседании "О старом и новом религиозном сознании" сделал С. А. Алексеев. Корень конфликта религии и жизни он видел в "космической буре", превратившей материю из "светлого и насквозь прозрачного мирового целого", "светоносной эфирной материи" в тяжелое, косное, непрозрачное начало. Зло вторично вошло в мир через грехопадение первых людей, стремившихся к отдельному от Бога и самостоятельному бытию. Лишь в преодолении этого заложенного в нем космического и человеческого зла может освятиться тело. На др. заседании был зачитан реферат Мережковского "О церкви грядущего", в к-ром утверждалось, что наступит царство Духа, царство третьей ипостаси, где и произойдет освящение плоти. Далее был заслушан доклад Розанова "Об Иисусе сладчайшем и горьких плодах мира", суть к-рого заключалась в подчеркивании аскетического начала христианства и его устремленности к загробной жизни (гроб – таков смысл христианства в мире). Ведущей темой трех сезонов 1908/09,1909/10 и 1910/11 гт. была тема интеллигенции. Следует отметить доклады Бердяева о Несмелове, А. А. Блока о рус. интеллигенции, Мережковского о сб. "Вехи", в к-рых давался отпор всем обвинениям рус. интеллигенции со стороны авторов "Вех" и защищался ее революционный дух. Сезон 1912/13 г. отмечен преобладанием темы "о праве сближения религии с общественным деланием вообще и о законности или незаконности в религии исключительно индивидуалистической позиции". За индивидуалистическую позицию выступал П. Б. Струве, против – Карташев, Мережковский, Гиппиус, Философов и др. 13 февраля 1914 г. Туган-Барановский прочел доклад "Христианство и индивидуализм", обсуждению к-рого было посвящено три заседания. Центральной темой сезонов 1914/15 и 1915/16 гт. была война, к-рую увязали с темой национализма и патриотизма. Мейер в докладе "Религиозный смысл мессианизма" заявил о несовместимости национализма с христианством. Что же касается мессианизма, то его следует понимать жертвенно: "Мессия не только Спаситель, но и Искупитель, т. е. жертва". Мережковский в докладе "О религиозной лжи национализма" отмечал, что национализм ведет к империализму и войне и отличен от патриотизма, к-рый, однако, под влиянием национализма может выродиться в "зоологический". Как и Мейер, Мережковский пытался славянофильскому национализму противопоставить жертвенный польский мессианизм. Христианство, считал он, отрицает не нации, а национализм, поэтому необходимо "религиозное изживание национализма". В

докладе "Идея нации" Гессен утверждал: "Космополит, индифферентный к совершающемуся, и националист, цепляющийся за настоящее, в равной мере не правы. Им противостоит истинный патриотизм, т. е. объединение в совместной работе над общечеловеческими ценностями. Но творчество это необходимо включено в национальную традицию". Итоги деятельности Р.-ф. о. подвел Мейер: "Общество развивало какую-то одну мысль, но только не закончило этого дела. В самом деле, оно начало с постановки вопроса о "новом религиозном сознании". Если впоследствии ему пришлось как бы покинуть теоретически отвлеченное обсуждение этой темы, то лишь потому, что оно перешло к более конкретному, более жизненному вопросу об отношении интеллигенции к религии". Религиозно-философское о б-в о памяти Владимира Соловьева в Москве (1905–1918) выросло из религиозно-философской секции студенческого историко-филологического об-ва, организованного С. Н. Трубецким при Московском ун-те в 1902 г. В его организации принимало участие также Христианское братство борьбы. Открытие Р.-ф. о. произошло после манифеста 17 октября 1905 г. Устав был утвержден лишь в августе 1906 г. После официального открытия председателем был избран Г. А. Рачинский, к-рого Е. Н. Трубецкой охарактеризовал как "личного друга В. С. Соловьева, глубоко ему преданного и разносторонне образованного". Существенную материальную помощь Р-ф. о. оказывала М. К. Морозова, к-рая вместе с Е. Н. Трубецким принимала непосредственное участие в его руководстве. Состав Р.-ф. о. был довольно пестрым: здесь были и сугубо православные члены Кружка ищущих христианского просвещения, и символисты (А. Белый, Иванов и др.), вплоть до теософов и антропософов. Р.-ф. о. не имело специального печатного органа. Члены его печатали свои выступления в журн. "Вопросы философии и психологии", "Русская мысль", "Московский еженедельник" и др., в ряде газет. В 1910 г. они организовали изд-во "Путь". При Р.-ф. о. был создан музей В. С. Соловьева. После утверждения устава Р.-ф. о. началась его интенсивная деятельность. 5 ноября 1906 г. на открытом заседании, собравшем более 500 человек, Булгаков прочел реферат "Достоевский и современность". 12 ноября на закрытом заседании Д. Д. Галанин сделал сообщение "Мое религиозное мировоззрение". 19 ноября на закрытом заседании Эрн прочел реферат "Методы исторического исследования и "Сущность христианства" Гар-нака". С ноября 1906 по май 1907 г. число членов возросло с 40 до 300, было проведено 15 заседаний и 16 публичных лекций, на каждой из к-рых присутствовало от 250 до 600 человек. В марте 1907 г. при Р.-ф. о. по инициативе Свенцицкого, Флоренского и Эрна был создан Вольный богословский ун-т. Значительная часть докладов была прочитана Булгаковым, Е. Н. Трубецким, Эрном, Бердяевым. Неоднократно выступали: С. А. Алексеев, А. Белый, Ду-рылин, Зеньковский, Иванов, Г. А. Рачинский, Свенциц-кий, С. М. Соловьев, Франк. Выступали также: Арсеньев, Кчонский, Гессен, Б. А. Грифцов. Е. Г. Лундберг, А. А. Сидоров, Б. Г. Столпнер, Флоренский, Шестов и др. О характере обсуждений, проходивших на заседаниях Р.-ф. о., Арсеньев впоследствии писал так: "Это была религиозность, но в значительной степени (хотя и не исключительно) вне-церковная или, вернее, нецерковная, рядом и с церковной, а главное, вливалась сюда порой и пряная струя "символического" оргиазма, буйно-оргиастического, чувственно-возбужденного (иногда даже сексуально-языческого) подхода к религии и религиозному опыту. Христианство втягивалось в море буйно-оргиастических чувственно-гностических переживаний" (Арсеньев Н. С. Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт-на-Майне, 1974. С. 61^63). Тем не менее, несмотря на свою пестроту, Р-ф. о. стояло на позициях религиозно-философской мысли, тяготевшей к православию. После Февральской революции Г. А. Рачинский объявил, что "впервые заседание происходит в условиях, позволяющих свободно раздаться слову философской мысли, живой религиозной совести". В недрах Р.-ф. о. в 1917 г. возник "Ироект Религиозно-философской академии в Москве"; принципом ее работы должна была стать не конфессиональная приверженность, а "полная свобода исследования" и "положительное отношение к христианству и именно к православию". Последнее заседание (закрытое) состоялось 3 июня 1918 г. с докладом Булгакова "На пиру богов (Современные диалоги)". Академия создана не была, а вскоре Р.-ф. о. прекратило свою деятельность. Бывшие его члены осенью 1919 г. по инициативе Бердяева основали Вольную академию духовной культуры, к-рая перестала существовать вскоре после высылки из России в августе-сентябре 1922 г. группы деятелей науки и культуры. В ноябре 1922 г. высланные философы в Берлине основали Религиозно-философскую академию. Кружок ищущих христианского просвещения. Это Р.-ф. о. действовало в Москве в нач. XX в. Оно сложилось на основе издаваемой Новоселовым с 1902 г. "Религиозно-философской библиотеки". Примерно к 1907 г. был разработан его устав, в § 1 к-рого значилось: "Кружок имеет целью помогать своим членам, а также и посторонним лицам, которые будут к нему обращаться, в усвоении начал христианского

просвещения. Кружок никаких политических целей не преследует и в обсуждение политических вопросов не входит". Членами-учредителями кружка были: Новоселов, Ф. Д. Самарин, Кожевников, Н. Н. Мамонов и П. Б. Мансуров, к к-рым позже присоединились А. А. Корнилов и А. И. Новгородцев. Он объединял строго православных богословов, философов, ученых, общественных деятелей; в нем принимали участие: Е. Н. Трубецкой, Г. Н. Трубецкой, Фудель, Флоренский, Булгаков, Эрн, Тихомиров, Свенцицкий, А. В. Ельчанинов, Дурылин, Арсеньев, Н. Д. Кузнецов, С. А. Цветков и др. Флоренский писал Розанову 7 июля 1913 г.: "Конечно, московская "церковная дружба" есть лучшее, что есть у нас, и в дружбе это полная coincidentia oppositorum [совпадение противоположностей]. Все свободны, и все связаны: все по-своему, и все – "как другие"…Весь смысл московского движения в том, что для нас смысл жизни вовсе не в литературном запечатлении своих воззрений, а в непосредственности личных связей. Мы не пишем, а говорим, и даже не говорим, а скорее общаемся" (Богословские труды. 1987. Сб. 28). В предреволюционную пору всеобщего духовного разброда кружок был попыткой соборного единения людей на христианских началах. Философское о б-в о С С С Р (ныне Российское философское об-во). Создано в 1971 г. при Академии наук как добровольное объединение ученых, ведущих исследовательскую и педагогическую работу в области философии, занимающихся пропагандой философских знаний. Высшим руководящим органом Ф. о. является периодически созываемый съезд. Его президентом ныне является Стёпин. При Ф. о. созданы различные научные секции, цель к-рых проведение конференций, семинаров, симпозиумов, организация дискуссий по вызывающим интерес философским проблемам. Важная задача Ф. о. – осуществление связей с философами др. стран, создание условий для участия отечественных ученых в международных философских конгрессах, симпозиумах, в разного рода встречах с зарубежными учеными, для обмена научной литературой. Ф. о. является членом Международной федерации философских об-в.

Лит.: Записки С.-Петербургских религиозно-философских собраний (1901–1903). Спб., 1906; М., 2005; Записки С.-Петербургского [Петроградского] Религиозно-философского общества. Спб., 1908. Вып. 1,2; Спб., 1914. Вып. 4; на обл.: Пг., 1914–1916; Вып. 6. 1914–1915 гг. Пг., 1916; Мейер А. А. Петербургское Религиозно-философское общество // Вопросы философии. 1992. № 7; Гиппиус З. Дмитрий Мережковский. Париж, 1951; Блок А. А. Обновление религиозно-философских собраний в Петербурге // Собр. соч. М.; Л., 1962. Т. 5; Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990; Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Париж, \949;ИвановаЕ. В. Об исключении В. В. Розанова из Религиозно-философского общества // Наш современник. 1990. № 10; Бронникова Е. В. Петербургское Религиозно-философское общество (1907–1917) // Вопросы философии. 1993. № 6; Р.<адлов> Э. Философское общество при Императорском Санкт-Петербургском университете // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Спб., 1902. Т. 70. С. 853; Протоколы общих собраний Философского общества, состоящего при Императорском С.-Петербургском университете // Вопросы философии и психологии. 1899. № 46; 1900. № 51; Соболев А. В. К истории Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева // Историко-философский ежегодник 92. М., 1994; Игумен Андроник (Труба-чев). Московский кружок // Литературный Иркутск. 1988. Декабрь; Арсеньев Н. С. О московских религиозно-философских и литературныхкружках и собраниях начала XX века // Воспоминания о серебряном веке. М., 1993; Розанов В. В. Бердяев о молодом московском славянофильстве // Московские ведомости. 1916. 17 августа; Scherrer J. Die Petersburger Religios-Philosophischen Vereinigungen. B., 1973.

С. М. Половинкин

ФИЛОСОФСКИЕ ЛЕКСИКОНЫ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ, СЛОВАРИ. Среди издававшейся в России философской литературы особой научной и культурно-просветительной функцией обладали справочные издания. Можно выделить следующие: История философских систем, по иностранным источникам составленная и изданная Главного педагогического ин-та экстраординарным проф. Александром Галичем: В 2 кн. Спб., 1818; <Приложение> Опыт философского словаря (с. 300–340); Лексикон философских предметов, составленный Александром Галичем. Т. 1. А.-Бк. Спб., 1845; Гогоцкий С. С. Философский лексикон: В 4 т. Киев, 1857-1 %1ъ\Гогоцкий С. С. Философский словарь, или Краткое объяснение философских и других научных выражений, встречающихся в истории философии. Киев, 1876; Энциклопедический словарь. Изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. Полутома 1-82. Спб., 1890–1904; доп. т. Полутома 1–4. Спб., 1905–1907; Новый

энциклопедический словарь. Изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. Т. 1–29: А–Отто. Спб., 1911–1916. Редакторами философского отдела этой энциклопедии были В. С. Соловьева после его смерти Радлов (помещенные здесь философские статьи, в т. ч. и по рус. философии, представляют интерес до сих пор); Радлов Э. Л. Философский словарь. Логика, психология, этика, эстетика и история философии. 2-е изд., испр. и доп. М., 1913; Философская энциклопедия: В 5 т. М., 1960–1970; Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. М., 1989. Философский словарь. 7-е изд. М., 2001; Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995; Русская философия: Словарь. М., 1995; Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2000–2001; Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий: Биографии. Идеи. Труды. 4-е изд. М., 2002; Словарь философских терминов. М, 2004.

С. М. Половинкин

ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКАЯ мысль XVIII–XX вв. – оригинальная линия в развитии православного вероучения, к-рое характеризуется созданием метафизической традиции "конкретного онтологизма" (Зеньковский) на основе личностного религиозного опыта. В хронологическом порядке это направление начинается с творчества Феофана Прокоповича. Здесь впервые наметился приоритетный интерес к внутренним переживаниям верующего с целью их последующего постижения в процессе самопознания. Без синодальной реформы Петра I с ее ориентацией на сугубо духовное возрождение христианства не произошло бы такого углубления личностных начал православной догматики. Московская школа митрополита Платона (Левшина) выявила осн. проблемы философско-богословской традиции и обозначила их неразрешимость рационалистическим способом. В метафизическом плане она утвердила идею трансцендентной "неприступности" (Иоанн Златоуст) живого и свободного Бога, неподвластного никакому отождествлению с тварным бытием и обозначающими его человеческими словами. Это обусловило оригинальный подход к познанию Св. Троицы. Возникли логические формы духовных "окололичностей" (митрополит Платон), представляющих собой постоянный взаимопереход понятийных признаков данного слова к образному, если не лексическому значению их содержания. В познавательном процессе стремились задействовать все силы человеческой души, чтобы придать эвристическую целостность православному знанию. На основе тринитарного и христологического принципа неслиянного единства с помощью подчинения разума полисемантическому "безумию" формировалась антиномическая логика (см. Анагогия). Онтологическим условием этого подхода Платон и его ученики признали восстановление в душе человека "христианского лица": синергическую свободу целостного духа (см. Синергизм). Именно оно приобрело статус искомой истины, абсолютизирующей лишь сам путь к неприступному Богу. Отсюда проистекают полисемантические и антиномические формы самосознания, соотносимого с конкретно-личностным бытием. В социальном плане ему придается мученический характер "внешнего креста", психологически предопределенного "внутренней войной" души и плоти ради отвержения тварного "ничто" (Платон) христианина. "Распятие миром" лежит в основе православных добродетелей – по примеру Христа (см. Аскетизм). Академические теисты сер. XIX в. (Голубинский, В. Н. Карпов, Юркевич и др.) развили платоновскую концепцию конкретно-личностной онтологии, противопоставив ее психологическому субъективизму. Кудрявцев-Платонов в рамках православия разработал целостное учение об истине, далекой от абсолютистских претензий человеческого разума. Светская Ф.-б.м. сер. XIX в. (Киреевский, А. С. Хомяков и др.) открыла эвристическое значение православной традиции, тесно увязав ее с философскими поисками. В социальном аспекте они отвели центральное место церковно-соборному ин-ту и тем самым наложили своеобразный запрет на теоретические построения "земного рая" до второго пришествия Христа. Иначе неизбежны "идеальные" (И. А. Ильин) оправдания тоталитарных режимов, что наиболее ярко раскрылось в теократических взглядах В. С. Соловьева. Однако его мистические интуиции привели к рождению целой метафизической школы софиологии, построенной на идее неприступности Бога как творческого начала мира, что предполагает преображение тварности, прежде всего каждой отдельной личности, но никак не во Вселенной или социуме вообще, тем более с их "законченным совершенством" (Новгородцев) исключительно посюстороннего толка. Булгаков подчеркнул христоцентрический характер этого преображения конкретного бытия, чтобы затем увидеть строго воцерковленный смысл софиургии, т. е. преображения мира до возникновения "новой земли и нового неба". Христоцентризм стал исходным принципом и при создании православной антропологии (в творчестве П. Я. Светлова, Несмелова, Тареева, Карсавина, И. А. Ильина). Для нее характерен акцент на личном религиозном опыте. После 1917 г. Ф.-б. м.

обогатилась концепциями божественного и человеческого "ничто" (в творчестве Булгакова, Франка, Шестова и др.), но только Карсавин сумел последовательно придать ему черты конкретного не-бытия. В логико-гносеологическом плане рус. религиозные философы кон. XIX – пер. пол. XX в. тоже ставили своей целью создание целостных учений о христианских формах самосознания: логоса (С. Н. Трубецкой, Эрн) и имени (Флоренский, Лосев). Ильин заострил внимание на их синергической ("актологической") основе, ибо "единственная сила, организующая хаос нашего душевного тела, есть свободное и цельное принятие Христа как единого всеопределяющего начала нашей духовной и внешней жизни" (В. И. Иванов). В этой связи важное значение приобретают новейшие поиски в области Ф.-б. м. (В. Н. Лосский, О. Клеман, С. Роуз, И. Мейен-дорф, С. Соболев и др.).

Л и т.: Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1917(М., 1994); Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991; Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993; Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1914 (М., 1990); Франк С. Л. Соч. М., 1990; Эрн В. Ф. Соч. М., 1991; Васильев Н. А. Воображаемая логика. М., 1989; Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2 т. Париж, 1959; Питирим. Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века // Богословские труды. М., 1970. Сб. 5.

П. В. Калитин

ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ. Возникло в сер. XVII в. в условиях кризиса Московской Руси и начала в России эпохи Нового времени. Первыми рус. школами, включившими в свои программы философию, были нерегулярная Ртищевская школа, основанная в Москве в 1648 г. по инициативе Ф. М. Ртищева, а также открытая в Москве в 1665 г. и просуществовавшая 2 года школа Симеона Полоцкого. Теоретически и методически Ф. о. в этих школах определялось традициями украинских школ, программы к-рых в свою очередь создавались по латино-польским образцам, в соответствии с к-рыми философия занимала центральное положение в учебном процессе. Предметам философского цикла предшествовали грамматика, пиитика и риторика. В идеале завершать этот цикл должно было богословие. Философия же преподавалась в курсах логики, физики и метафизики. Последовательность курсов определялась исторически понимаемой субординацией соответствующих наук. Систематическое



Ф. о. началось в Московском Эллино-греческом училище – первом рус. учебном заведении высшего типа, открытом в 1687 г. (переименованном в 1775 г. в Славяно-греко-латинскую академию). Во главе училища были поставлены приглашенные из Константинополя выпускники Падуанского университета братья Софроний и Иоанникий Лихуды. Конспекты философских курсов, принадлежащих Ли-худам, представляют характерный для Падуи и не совсем обычный для Москвы аристотелизм в интерпретации Аверроэса и Фомы Аквинского. С уходом в 1694 г. Лихудов из училища в нем установилось господство киевских философских традиций. С подобной ориентацией на латино-польские образцы школьной философии училище оставалось центром Ф. о. до открытия Московского ун-та. Существенным фактором развития Ф. о. в XVIII в. явилась начатая Духовным регламентом (1721 г.) специализация духовного образования, к-рая привела к конфессиональному обособлению философских курсов православных школ. В рамках данной тенденции в XVIII в. произошло становление духовно-академической философии, достигшей своего высшего развития в кон. ХГХ в. и во многом определившей расцвет рус. религиозной философии нач. XX в. В XVIII в. Ф. о. в светских школах строилось по нем. университетским образцам, в силу чего аристотелизм в философских курсах постепенно уступал место лейбнице-вольфианской традиции, предполагавшей освоение логики, метафизики и этики. Со 2-й пол. XVIII в., когда философские классы стали характерным явлением и для школ духовного ведомства, эта традиция сделалась господствующей и в рус. духовных семинариях. Учебники самого почитаемого в России в XVIII в. представителя этой традиции Ф. Х. Баумейстера были популярны в философских классах православных школ вплоть до 80-х гг. XIX в. Университетское Ф. о. началось в Московском ун-те, открытом в 1755 г. Здесь имелся философский ф-т, в программе к-рого были курсы логики и метафизики. Программа ф-та соответствовала нем. университетским программам. В первые годы существования ун-та в ее реализации принимали участие нем. проф., хотя

в первый год работы ун-та курс философии прочитал ректор университетских гимназий Поповский. Основу философских курсов ун-та в 70-90-е гг. XVIII в. составляли трактаты Ф. Х. Баумейстера и И. Г. Винклера (логика, метафизика, этика), И. Г. Гейнекция и Ф. Г. Якоби (история философии) и И. А. Эрнести (этика). Уровень Ф. о. в Московском ун-те в XVIII в. привлекал мн. студентов Славяно-греко-латинской академии, поскольку, будучи ориентированной Духовным регламентом на подготовку священнослужителей, она по-прежнему сохраняла структуру образования, принятую в XVII в. Это обстоятельство требовало радикальных реформ духовной школы. В 1797 г. Павел I издал указ об открытии первых духовных академий – Казанской и Петербургской. В соответствии с разработанной Баумейстером для ун-тов Германии программой философскому курсу в академиях отводилось 2 г. из 8 лет обучения. В течение этого времени студенты слушали по 4 часа ежедневно историю философии, логику, метафизику, этику, натуральную историю и физику. Александровская эпоха для Ф. о. началась с нового университетского устава, принятого в 1804 г. В соответствии с ним философские предметы были в программах пяти российских ун-тов (Московском, Дерптском, Харьковском, Казанском и Виленском) и всех гимназий. Реформа образования нач. XIX в. была связана с падением лейбнице-вольфианского влияния. Новыми авторитетами в российской университетской и гимназической философии становились Кант, Фихте и Шеллинг. В 1817 г. в России начался первый кризис Ф. о., вызванный особенностями политической ситуации в стране. В ун-тах и гимназиях сокращались философские курсы, что официально мотивировалось бесполезностью философии для интеллектуального развития учащихся и даже опасностью ее для религиозного миросозерцания. Особенно серьезные удары по философии были нанесены в Казанском и С.-Петербургском ун-тах попечителями соответствующих учебных округов Магницким и Руничем. Университетский устав 1835 г. восстановил в университетах философские ф-ты, каждый из к-рых имел два отделения – историко-филологическое, где читались собственно философские курсы, и физико-математическое. Кроме того, занятия по логике и психологии стали обязательными для юридических ф-тов. Второй кризис Ф. о., связанный с событиями 1848 г. в Европе, начался в 1850 г., когда были закрыты все университетские философские кафедры, а преподавание философии, порученное лицам духовного звания, было ограничено логикой и психологией. Указанные кризисы не затронули Ф. о. в духовных академиях, к-рых в 1842 г. было 4 – Петербургская, Казанская, Московская и Киевская. В 30-е гт. ХГХ в., как и ранее в ун-тах, в духовных академиях происходил отказ от систем Вольфа – Баумейстера и возрастало влияние Канта и Шеллинга. Однако в православно-академической философии смена приоритетов происходила на фоне более глубоких изменений, имевших последствия для Ф. о. в целом. Академический устав 1814 г. открыл пути к созданию авторских философских курсов, положив тем самым начало в школьной философии периоду систем. Аналогичное право следовать любой философской системе было предоставлено университетским проф. лишь в кон. 30-х гт. XIX в. Подъем Ф. о. в академиях стал еще более заметным после 1871 г., когда в соответствии с новым академическим уставом в программы семинарий были введены логика, психология, основания философии и истории философии. Т. обр., выпускники семинарий, часть к-рых поступала в академии, философски были подготовлены лучше, чем выпускники гимназий, поступавшие в ун-ты, т. к. Ф. о. в гимназиях ограничивалось логикой. Философские дисциплины в академиях были представлены тремя кафедрами – логики, психологии и метафизики, истории философии. Ф. о. в академиях продолжалось в течение всех четырех лет обучения. В кон. XIX в. студенты I курса слушали гносеологию и онтологию, II – историю философии и психологию, III – историю философии и метафизику, IV курса – логику. Исключительное значение для развития Ф. о. в духовной школе имела издательская деятельность. Каждая академия выпускала свой журнал: Московская – "Богословский вестник", Петербургская – "Христианское чтение" и "Православное обозрение", Киевская – "Труды Киевской духовной академии", Казанская – "Православный собеседник". В рус. журнальной литературе XIX в. философская рубрика православно-академической периодики была самой богатой. 60-70-е гг. ХГХ в. для светского Ф. о. были временем выхода из

кризиса. В аютветствии с университетским уставом 1863 г. преподавание философии поручалось историко-филологическим факультетам, в к-рых были кафедры философии, обязанные обеспечивать чтение курсов логики, психологии и истории философии. С кон. 60-х гг. в ун-тах чтения философских курсов на историко-филологических ф-тах приобрели систематический характер. На юридических ф-тах был введен курс истории философии права. Университетский устав 1884 г. ограничил чтение истории философии античным периодом, правда в нач. 90-х гт. историко-философские курсы стали приобретать полноценный

характер. Однако две кампании по дискредитации университетского Ф.о. на протяжении XIX в. не прошли для этого образования бесследно. В нач. XX в. доля учащихся на историко-филологических ф-тах не превышала 3,9 % от общего числа студентов российских ун-тов. Студенты ун-тов, получавшие Ф. о. в этот период, должны были прослушать курсы логики, психологии, введения в философию, истории философии, педагогики и эстетики. При этом каждый ун-т корректировал программу Ф. о., наполняя ее специальными курсами и семинарами. Кроме того, студенты, выбравшие философскую специализацию, должны были освоить курсы, обязательные по программе одного из отд. ф-та — классического, словесного или исторического (в Петербургском ун-те еще и германо-романского). Аналогичная схема Ф. о. была принята и на Высших женских курсах Москвы, Петербурга, Киева и др. городов. На этих же принципах строилось Ф. о. в народных ун-тах, открытых в нач. XX в. в Москве и Петербурге для всех желавших получить углубленные представления в той или иной гуманитарной сфере. Учащиеся народных ун-тов приобретали возможность слушать в течение семестра по 2 часа в неделю историю этических учений, историю древн. и новой философии, психологию и логику. Сложившаяся в России к нач. XX в. система Ф. о. какое-то время функционировала и после Октябрьской революции 1917 г. Продолжали чтение лекций в Московском ун-те Лопатин, Челпанов, И. А. Ильин, Шпет, в \920-\922 гт. читал лекции Бердяев. В Петербургском ун-те преподавали философию Лапшин, Н. О. Лосский и др. Лекции по философии читались и в организованной Бердяевым в 1919 г. Вольной академии духовной культуры, в Казанском и др. ун-тах страны. Советское правительство поставило задачу перевести преподавание всех общественных дисциплин на марксистскую основу. В целях подготовки марксистски образованных кадров в 1918 г. была создана Социалистическая академия общественных наук (с 1924 г. переименованная в Коммунистическую академию при ЦИК СССР), в 1919-Коммунистический ун-т им. Я. М. Свердлова, послуживший базой для организации целой сети коммунистических ун-тов в стране. С 1921 г. при Социалистической академии были организованы курсы марксизма, на к-рых читались лекции и по марксистской философии. Однако эти учреждения готовили кадры гл. обр. для партийной, государственной и хозяйственной работы, философия, т. е. диалектический и исторический материализм, занимала в системе обучения довольно скромное место. В 1921 г. для более основательной подготовки преподавателей общественных наук был открыт Ин-т красной профессуры, в к-ром было и философское отд., в 1930 г. ставшее самостоятельным Ин-том красной профессуры философии и естествознания. В 1922 г. вышли в свет первые учебные пособия по диалектическому и историческому материализму Бухарина, С. Я. Вольфсона, Б. И. Горева, В. Н. Сарабьянова, С. Ю. Семковского. В эти годы изучение философии в высшей школе в том виде, в к-ром оно осуществлялось до 1918 г., постепенно сворачивалось. В ходе Гражданской войны мн. преподаватели философии эмигрировали, а в 1922-м были высланы и мн. из оставшихся. В ун-тах были открыты ф-ты общественных наук (ФОНы), где курс философии не предусматривался. Лишь во 2-й пол. 20-х гт. в Московском ун-те была введена специальность "философия" и начата подготовка специалистов в области диалектического и исторического материализма и атеизма. Для всех студентов ун-та стали читаться небольшие курсы лекций по философии марксизма. С 1938 г. после выхода в свет "Истории ВКП(б). Краткий курс" все преподавание философии по существу было сведено к штудированию § 2 главы IV "Краткого курса истории ВКП(б)" "О диалектическом и историческом материализме". В созданном в 1931 г. московском Ин-те истории, философии и литературы (ИФЛИ) читались лекции и по эстетике, этике, а также по истории философии, но с большим акцентом на материалистических учениях, проводилась мысль, что вся мировая история философии есть фундамент, на к-ром возникла единственно научная философия — философия марксизма. После VII конгресса Коммунистического интернационала в 1935 г., подчеркнувшего необходимость для борьбы с фашизмом опираться на все ценное и прогрессивное в культурном наследии народов, в преподавании философии появилась новая дисциплина — история рус. философии, курс к-рой начал читатьИовчукс 1937 г. в ИФЛИ, а с 1939 г. и в Высшей партийной школе при ЦК ВКП(б). В этих учебных заведениях была открыта и аспирантура для подготовки специалистов по рус. философии. По существу, вся отечественная философская мысль была сведена к материалистическим учениям. Систематическое философское образование в СССР в более широких масштабах стало осуществляться после Великой Отечественной войны. На философских ф-тах Московского и Ленинградского ун-тов помимо курсов диалектического и исторического материализма читались курсы логики, психологии, истории философии, этики, эстетики, атеизма. С сер. 50-х гг. в Ф. о. все больший объем стало занимать знакомство с совр. зап. философией, к-рая преподносилась в сугубо критическом плане, но тем не менее с изложением осн. концепций. Значительно обогатилось и преподавание логики за

счет включения в преподавание курсов математической логики, истории логики, освещения проблем релевантной и модальной логик, логической семантики и др. Все более творческим становилось и преподавание марксистской философии, особенно в связи с исследованиями ее генезиса и критикой т. наз. марксологии. С кон. 50-х гг. преподавание философии было введено во всех вузах страны, что потребовало расширения подготовки специалистов в области философских наук. Философские ф-ты и отд. философии были открыты во мн. ун-тах: Уральском, Ростовском, Новосибирском, а также в столичных ун-тах союзных республик. Объем философских знаний, передаваемых студентам, непрерывно расширялся. Стали читаться спецкурсы по логике и философии науки, диалектической логике,

философским проблемам естественных и гуманитарных наук, философской антропологии и др., более глубоким стало изучение истории философии, в т. ч. истории рус. философии, совр. зарубежной философии. Об уровне и характере преподавания философии в СССР в последние десятилетия говорит и объем, и качество мн. научных исследований: наиболее концентрированным выражением этого явилась "Философская энциклопедия" в 5 т. (1960–1970). Она засвидетельствовала высокий уровень философской культуры в стране, к-рый был бы невозможен без соответствующего Ф. о. Лит.: Смирнов С. К. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855; Архангельский А. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. Казань, 1883; Григорьев В. В. Императорский Санкт-Петербургский университет в первые 50 лет его существования. Спб., 1870; Швырев С. П. История Московского университета, 1755–1855. М., 1855; Знаменский П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. Казань, 1881; Титлинов Б. В. Духовная школа в России в XIX столетии. Вильна, 1908; Русская философия: философия как специальность в России / Сост. Ю. И. Сухарев М., 1992. Вып. 1–2; Павлов А. Т. Университетская философия в России // Философские науки. 1998. № \,Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России: Идеи. Персоналии. Основные центры. Спб., 2003.

В. В. Аржанухин, А. Т. Павлов

ФИЛОФЕЙ (ок. 1465-ок. 1542) – старец псковского Спа-со-Елеазарова монастыря, церковный публицист. Автор послания великому князю Василию III "Об исправлении крестного знамения и о содомском блуде" (ок. 1514 – 1521) (существует в двух редакциях), в к-ром впервые именует московского князя царем и формулирует идею о Москве – третьем Риме, преемственности власти московского великого князя и византийского императора. Ф. принадлежат три послания к псковскому дьяку Мисюрю Муне-хину: по случаю морового поветрия во Пскове, о покорении разума откровению, против звездочетцев и латинян, написанные между 1521 и 1528 гг., в к-рых Ф. утверждает идею ограниченности человеческого знания: человеку недоступно познание мн. предметов ближайшего наблюдения и поэтому в познании предметов высшего ведения, особенно путей Божественного промысла, нужно покорять свой разум в послушание Слову Бо-жию, к-рое открыло нам столько, сколько для нас доступно и необходимо. Во 2-м и 3-м посланиях Мунехину Ф. подчеркивает свое отчуждение от эллинской философии: "Аз сельской человек, учился буквам, а еллинских борзо-стей не текох, а риторских астроном не читах, ни с мудрыми философы в беседе не бывал, учюся книгам благодатного Закона, аще бы мощно моя грешная душа очи-стити от грех". В центре критики латинян, католической веры стоит вопрос об опресноках – пресном хлебе, используемом католиками для причастия. Ф. критикует также астрологические идеи "звездочетцев", проникавшие на Русь с распространением "Шестокрыла" – еврейской астрологической книги – через посредство ереси жидов-ствующих и врача Василия III Николая из Любека (Булева) (ср. с критикой Максима Грека в его соч. "О колесе фортуны", "Слово на Николая немчина, прелестника и звездочетца"). Ф. принадлежит послание будущему царю Ивану IV Грозному, послание в царствующий град и ряд др. посланий.

С о ч.: Послания старца Филофея // Сб.: Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века М., 1984. Вып. 6.

Лит.: Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901.

А. П. Козырев

ФИХТЕ В РОССИИ. Взгляды Ф. как наиболее выдающегося ученика И. Канта были известны в России уже с нач. XIX в. В 1804 г. Петербургская академия даже готовилась сделать его своим действительным членом. Философия Ф. привлекала высотой требований к нравственности, необычайным оптимизмом своих выводов. В России в начале века жил и работал ученик Фихте проф. Шад. Первое непосредственное знакомство русских с Ф. относится ко времени Заграничных походов 1813–1814 гг. В "Речах к немецкой нации" они разглядели начало народности, призыв отыскать в своей истории самобытное Я. Влияние Ф., выразившееся в идеях борьбы с монархическим строем, чувствуется в работах Герцена, Чаадаева и особенно Белинского. Кроме того, Ф. оказал влияние на формирование мировоззрения М. А. Бакунина, к-рый в свою очередь ознакомил рус. интеллигенцию с работами крупнейших нем. философов. Однако значительно большим влиянием в России пользовалась философия Шеллинга (см. Шеллинг в России), а не Ф. Одна из причин заключается в том, что в рус. философии часто акцент делался на проблемах не гносеологии, а онтологии. Фихтевское трансцендентальное или абсолютное Я воспринималось больше как чувственно-телесное, в крайнем случае как "Святое" или "Божественное Я", само введение в научный обиход к-рого рассматривалось в качестве самого высокого подвижничества. Белинский прямо констатировал, что "фихтеанизм понял как робеспьеризм и в новой теории чуял запах крови". Но Белинский писал и другое, объясняя причину разрыва с гегелевской философией. С одной стороны, он не хотел заниматься "пропагандой всеобщего" в ущерб индивидуальному, личности, а с другой – не мог пожертвовать индивидуальным ради земного воплощения этого "всеобщего". Фактически, желая освободить науку "от призраков" трансцендентализма и теологии, Белинский воспринимал фихтевское Я в качестве каменотеса разума, как бы "сколачивающего" из сырого неразумного материала право и нравственность. Чаадаев был одним из первых, кто пытался дать оценку теории познания Ф. Оценивая фихтеанство как "самонадеянную философию", сам он больше склонялся к Канту. Ф., по Чаадаеву, придал Я "преувеличенные размеры", в силу чего не завершил своего построения. К кон. XIX в., в связи с ростом интереса к Канту в России, в достаточной степени утверждается и философия Ф. Мн. рус. философы, считавшие себя учениками Канта и Шеллинга, так или иначе пытались определить место Ф. в истории философии. Но рус. фихтеанство, как и вся рус. философия в целом, никогда не концентрировалось на проблемах чисто историко-философских. В диссертации "Этика Фихте" (1914) Вышеславцев фактически отстаивает свою оригинальную антропологию, вырастающую, как ему кажется, из фихтевской постановки проблемы динамики духовной субстанции. Вышеславцев подчеркнул моменты иррационализма у Ф., глубокую устремленность последнего к Абсолютному, к-рое "не дано в понятиях". Двумя годами раньше с большой статьей о Ф. выступил И. А. Ильин. В ней он констатировал противоречие между гносеологией Ф. и религиозным миросозерцанием. Истолковав абсолютное Я как Божественное Я и поместив это последнее в самые "недра человеческого духа", Ильин пришел к идее "множественности Божества", к-рой у самого Ф. не было. "Сам по себе безусловно существует только Единый Бог", – писал Ф., подразумевая что Абсолютное Я есть только образ Бога. По-своему воспринимал Ф. Бердяев. Он обвинял Ф. в том, что его этика, как мораль "рода", является насквозь буржуазной по своему духу. Фихтевское Я, по Бердяеву, несвободно от "материальной тяжести этого мира", оно ничего не знает о "Третьем завете", об антропологическом откровении. Но предложенная самим Бердяевым философия "аристократов духа" означает серьезное отступление на позиции нем. романтиков с их культом гениальности и индивидуальной свободы. "Неофихтеанство" в России не получило широкого распространения. Если оно и имело место, то в основном в рамках трансцендентально-логического идеализма. Это течение объединяло рус. философов, работавших в семинарах В. Виндельбанда, Э. Гуссерля, Г. Риккерта, П. Наторпа и группировавшихся вокруг международного журн. "Логос". В послеоктябрьское время в России были изданы нек-рые труды Ф., вышло несколько монографических исследований, раскрывающих различные стороны его философии и способствующих восприятию Ф. в контексте совр. эпохи. Выделяются труды Гай-денко, к-рая раскрыла эволюцию теоретических взглядов Фихте, увязав ее с попыткой освободиться от присущих понятию свободы внутренних противоречий. Продолжая логико-трансцендентальную традицию рус. философии, с 1992 г. в России функционирует "Общество И. Г. Фихте". Уфимские и московские философы совместно организуют и проводят конференции, посвященные изучению способов осознания систематического единства знания, исследованию перспектив применения результатов нау-коучения к отдельным наукам, анализу совр. положения в мире.

Л и т.: Ойзерман Т. И. Философия Фихте. М., \962;Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979; Она же. Парадоксы свободы в учении Фихте.

М., 1990; Лукьянов А. В. Проблема духовного "Я" в философии И. Г. Фихте. Уфа, 1993; Фихте в России. Оренбург, 1996; Философия Фихте в России. Спб., 2000.

А. В. Лукьянов

ФЛОРЕНСКИЙ Павел Александрович (9(21).01.1882, Ев-лах Елисаветпольской губ. (ныне Азербайджан) – 8.12.1937, Ленинград) – религиозный мыслитель, ученый. Детство Ф. провел в Тифлисе и Батуме, где его отец, инженер путей сообщения, строил военную Батумо-Ахалцыхскую дорогу. Учился во 2-й Тифлисской классической гимназии вместе с Д. Д. Бурлюком, А. В. Ельчаниновым, Эр-ном, Л. Б. Розенфельдом (Каменевым). Летом 1899 г. Ф.

пережил духовный кризис, когда он осознал ограниченность естественно-научного знания, результатом чего было возникновение интереса к религии. В это же время зарождается его "математический идеализм", к-рый он характеризовал как "коренное убеждение, что все возможные закономерности бытия уже содержатся в чистой математике как первом конкретном, а потому доступном использованию самообнаружении принципов мышления". В связи с этим убеждением у него явилась "потребность построить себе философское миропонимание, опираясь на углубленные основы математического познания" (см.: Богословские труды. 1982. № 23. С. 366). В 1900 г. Ф. поступил на физико-математический ф-т Московского ун-та по отд. чистой математики. Большое влияние на него оказал Бугаев, учение к-рого о прерывности (аритмологию) он обогатил идеями теории множеств Г. Кантора. Его работа "О символах бесконечности" (1904) была первым трудом по теории множеств в России. Свое кандидатское соч. "Об особенностях плоских кривых как местах нарушения ее непрерывности" Ф. предполагал сделать частью большой философской работы "Прерывность как элемент миросозерцания". В синтезе теории множеств Кантора и аритмологии Бугаева он видел универсальный метод решения проблем не только математики, но и др. областей знания ("философско-математический синтез"). При этом точку и число он понимал как живую монаду, "умный первоорганизм". Параллельно с занятиями математикой Ф. активно участвует в студенческом Историко-филологическом об-ве, созданном по инициативе С. Н. Трубецкого, под руководством к-рого он написал работу "Идея Бога в платоновском государстве", а под руководством Лопатина, возглавлявшего философскую секцию в об-ве, – работу "Учение Дж. Ст. Милля об индуктивном происхождении геометрических понятий". В сентябре 1904 г., по совету епископа Антония (Флоренсова), Ф. поступает в Московскую духовную академию. Написанное по ее окончании кандидатское соч. "О религиозной истине" легло в основу его магистерской диссертации. В сентябре 1908 г. он был утвержден исполняющим должность доцента академии по кафедре истории философии. В 1911 г. Ф. был рукоположен ректором академии епископом Волоколамским Феодором (Поздеевским) в сан диакона, а затем – в сан священника. С 1912 г. он служил в Сергиево-Посадской церкви убежища (приюта) сестер милосердия Красного Креста. За время преподавания в академии (1908–1919) Ф. создал ряд оригинальных курсов по истории античной философии, философии культуры и культа, кантовской философии, лишь нек-рые разделы к-рых были опубликованы (Пределы гносеологии // Богословский вестник. 1913. Т. 1. № 1; Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1915; Первые шаги философии. Сергиев Посад, 1917). Оценивая вклад Ф. в изучение платонизма, Лосев писал, что он дал "концепцию платонизма, по глубине и тонкости превосходящую все, что когда-нибудь я читал о Платоне". "Новое, что вносит Флоренский в понимание платонизма, это – учение о лике и магическом имени. Платоновская Идея – выразительна, она имеет определенный живой лик" (Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 692–693). Живое существо, по Ф., - это наиболее наглядное проявление идеи.

Идея есть монада-единица особого рода – "бесконечная единица". Идеи Платона соответствуют имени. "То, что познается, – идея Платона – есть точное соответствие имени, внутреннюю силу которого постигает кудесник в своем волхвовании. И эти полновесные имена так же относятся к обычным именам-кличкам, как идеи Платона – к пустым рассудочным понятиям" (Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма // Символ. 1984. № 11. С. 191). Т. обр., считал он, идея Платона, единица, заключает в себе силу-субстанцию-слово, формирующее самое бытие вещи. В 1908 г. в сб. "Вопросы религии" (вып. 2) появилась первая редакция кн. "Столп и утверждение Истины", к-рая легла в основу магистерской диссертации Ф. "О Духовной Истине. Опыт православной теодицеи" (М., 1913. Вып. 1–2). После защиты диссертации в 1914 г. он стал магистром богословия и

экстраординарным проф. академии по кафедре истории философии. В этом же году вышел отдельным изданием самый известный его труд "Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи" (М., "Путь", 1914). Свою жизненную задачу Ф. понимал как приложение путей к будущему цельному мировоззрению, синтезирующему веру и разум, интуицию и рассудок, богословие и философию, искусство и науку. Отвлеченные построения были ему чужды, и сам он в "Мнимостях в геометрии" (1922) называл свою философию "конкретной метафизикой". Т. обр., Ф. следует традиции рус. философской мысли, выраженной в названии кн. В. С. Соловьева "Критика отвлеченных начал". Существенной проблемой как онтологии, так и теории познания он считал выявление языка символов. Бытие, по Ф., имеет два взаимосвязанных модуса: оно обращено внутрь, сосредоточено и укоренено в своей глубине и вместе с тем являет себя энергетически вовне. Носителями энергий бытия выступают имена и слова. Они суть не что иное, как само бытие в его открытости человеку, а посему они – символы бытия. "Бытие, которое больше самого себя, – таково основное определение символа… Символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю". По Ф., "слово, как деятельность познания, выводит ум за пределы субъективности и соприкасает с миром, что по ту сторону наших собственных психических состояний. Будучи психофизиологическим, слово не дымом разлетается в мире, но сводит нас лицом к лицу с реальностью и, следовательно, прикасаясь к своему предмету, оно столь же может быть относимо к его, предмета, откровению в нас, как и нас ему и пред ним" (У водоразделов мысли // Соч. М., 1990. Т. 2. С. 287, 281). Йознание переживается Ф. как брак бытия познающего с бытием познаваемым, как взаимодействие их энергий. Поскольку язык выражает познавательное отношение к миру, он двойствен. Он есть и устойчивая система, и живая деятельность духа. Это напряженное двуединство – условие бытия языка. Ф. выступал на стороне имяславия, увидев в имяборчестве стремление к разрушению символов, аналогичное иконоборчеству, результат влияния позитивизма. Антиномич-ность (см. Антиномизм) Ф. считал одной из осн. характеристик бытия в его нынешнем падшем состоянии. Соответственно антиномично и всякое действие разума. Мир надтреснут, и причина этого – грех и зло. Антиномич-ность, по мнению Ф., преодолевается подвигом веры и любви. "Руководящая тема культурно-исторических воззрений Флоренского, – писал он в Автореферате, – отрицание культуры как единого во времени и пространстве процесса, с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры. Что же касается до жизни отдельных культур, то Флоренский развивает мысль о подчиненности их ритмически сменяющимся типам культур – средневековой и культуры возрожденской". Признаками средневековой культуры как объективного типа, с этой т. зр., являются целостность и органичность, соборность, диалектичность, динамика, активность, волевое начало, прагматизм (деяния), реализм, синтетичность, аритмоло-гия, конкретность и самособранность. Признаками же культуры Возрождения (как субъективного типа) выступают: раздробленность, индивидуализм, логичность, статичность, пассивность, интеллектуализм, сенсуализм, иллюзионизм, аналитичность, отвлеченность и поверхностность. Ренессансовая культура Европы, по убеждению Ф., закончила свое существование к нач. XX в., и теперь можно наблюдать первые ростки культуры нового типа. Собственное мировоззрение Ф. считал соответствующим в принципе складу мышления XIV–XV вв. рус. Средневековья. Осн. законом мира, полагал Ф., является закон возрастания энтропии, понимаемый им как закон возрастания хаоса во всех областях мира. Хаосу противостоит Логос. Средневековая культура, коренящаяся в культе, сознательно борется с человекобожнической культурой Возрождения, несущей в своих глубинах начало хаоса. Вера определяет культ, а культ – миропонимание, от к-рого далее следует культура. Ф. был против представления о культуре как о первичной и самодовлеющей ценности. Для определения подлинной шкалы ценностей необходимо выйти за пределы культуры к ценностям высшим по отношению к ней. Такой ценностью Ф. полагал религиозный культ как единство трансцендентного и имманентного, чувственного и рационального, духовного и телесного. Ф. верил в возможность "райской цельности творчества" в любую эпоху и связывал ее с доступной человеку духовной гармонией, что живет в глубинах личности. Вопрос о пространстве он считал одним из осн. в искусстве и в миропонимании вообще. Такое представление привело Ф. к разработке понятий прямой и обратной перспектив как конкретно-исторических типов художественного изображения, соответствующих "возрожденскому" и "средневековому" миропониманию. Соответственно этому в работе "Иконостас" Ф. рассматривает икону как высший художественный символ духовной реальности, выявляет духовное значение не только художественного образа иконы, но и символику ее вещественных составляющих. Исследуя, какими средствами, непосредственно

связанными с миросозерцанием, художник воспроизводит пространственно-временные отношения изображаемого, Ф. усматривал его задачу – избрать такую организацию пространства-времени, к-рая объективно символизировала бы многослойную действительность, преодолевая чувственную видимость, натуралистическую кору случайного, и открывала бы

устойчивое, неизменно общезначимое в действительности (Анализ пространственное™ и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 70–71). Ф. - автор оригинальной философской прозы: лирические места "Столпа и утверждения Истины", "Иконостаса", "Философии культа" и др., воспоминаний "Детям моим". Поэтическое творчество Ф. выражает его переход от "без Бога", через "идеализм" к "православию". Богословские труды Ф. принадлежат к области христианской философской апологетики. Он разработал систему теодицеи (оправдания Бога) и антроподицеи (оправдания человека). По Ф., теодицея основана на "Столпе и утверждении Истины", т. е. на Церкви. Антроподицея, решающая вопрос, как согласовать веру в то, что человек создан по образу и подобию Божию, т. е. совершенным и разумным, с наличным его несовершенством и греховностью, развита Ф. в незавершенной кн. "У водоразделов мысли" и во многом связана у Ф. с проблемами фию-софской антропологии. В характерном для рус. религиозной философии представлении о мире как органическом целом, пронизанном Божьим замыслом и силой, коренилось понимание Ф. Софии Премудрости Божией. Для него София прежде всего есть "начаток и центр искупленной твари", "тварное естество, воспринятое Божественным Словом" (Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 350). Это представление лежало в основе его взглядов на Софию как церковь в ее земном и небесном аспекте, как Деву Марию, как "идеальной личности человека", т. е. образе Божием в человеке, как Царстве Божием, "пред-существующей… запредельной реальности", "миротворческой мысли Божией", "существенной красоте во всей твари" (Там же. С. 329, 333,351). Вместе с тем Ф. была чужда тенденция перенесения своих высказываний по проблемам софиологии из области религиозной философии в церковную догматику. В 1912 г. Ф. был назначен редактором издававшегося при Московской духовной академии журн. "Богословский вестник", в к-ром публиковались при сохранении церковности и традиционной академичности многочисленные статьи философского, литературного и математического характера. После Февральской революции 1917 г. Ф. был отстранен от редактирования "Богословского вестника", а вскоре после Октября была закрыта Московская духовная академия. После революции Ф. продолжал свою проповедническую деятельность (в лекциях, к-рые он читал в Москве; изданы под названием "Из богословского наследия" (Богословскиетруды. 1977. Сб. 17). Не прекращалось и его иерейское служение. В октябре 1918 г. он был приглашен в Комиссию по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры. Так началась его государственная служба, к-рую он понимал как служение своему народу, Отечеству. Комиссией было принято, научно описано и спасено огромное историко-художественное духовное богатство Лавры. С мая 1920 г. он участвовал в работе византийской секции Московского ин-та историко-художественных изысканий и музееведения при Российской Академии истории материальной культуры Наркомпроса, а также в организации Русского (ныне Государственного) исторического музея. С 1920 г. Ф. начал работать на московском заводе "Карболит", а затем перешел на исследовательскую работу в Главэлектро ВСНХ РСФСР. В январе 1921 г. поступил в Карболитную комиссию ВСНХ. В то же время он вел экспериментальные работы в Государственном экспериментальном электротехническом ин-те, стал зав. лабораторией испытания материалов ин-та, к-рую сам создал. В своих соч. он продолжал углублять темы богословия и философии. В 1921 г. Ф. был избран проф. ВХУТЕМАСа по кафедре "Анализ про-странственности в художественных произведениях" на печатно-графическом ф-те. В это время он сотрудничает с литературно-художественным объединением "Мако-вец". В церковно-общественной жизни того времени он не участвовал, сохраняя каноническую верность патриарху Тихону, а впоследствии его местоблюстителю митрополиту Сергию. С 1927 г. Ф. - один из редакторов "Технической энциклопедии", опубликовал в ней ок. 150 статей. Летом 1928 г. Ф. находился в ссылке в Нижнем Новгороде, где работал в радиолаборатории, вернувшись же из ссылки, продолжал работать в ГЭЭИ. Его многочисленные изобретения и открытия в различных областях науки и техники имели важное значение в развитии народного хозяйства. 25 февраля 1933 г. Ф. был арестован и осужден по ложному обвинению. В г. Сковородино в Забайкалье он работал на мерзлотоведческой станции, а 1 сентября 1934 г. был отправлен в Соловецкий лагерь, где в лаборатории занимался вопросами добычи йода и агар-агара из водорослей. 8 декабря 1937 г. Ф. был расстрелян.

С о ч.: Мнимости в геометрии. М., 1922; Иконостас // Богословские труды. 1972. Сб. 9; Собр. соч. Статьи по искусству / Под ред. Н. А. Струве. Париж, 1985. Т. 1; С о ч.: В 2 т. М., 1990; Детям моим. Воспоминания. М., 1992; Соч.: В 4 т. М., 1994–1999; Философия культа. М., 2004.

Лит.: Игумен Андроник (Трубачев). Священник Павел Флоренский: Личность, жизнь, творчество (Теодицея и антроподицея). Томск, 1998. Он же. Жизненный путь священника Павла Флоренского // Журнал Московской патриархии. 2007. № 2; Хоружий С. С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник' 88. М., 1988; Половинкин С. М. П. А. Флоренский: Логос против хаоса. М., 1989; Кравец С. Л. О красоте духовной (П. А. Флоренский: религиозно-нравственные воззрения). М., 1990; П. А. Флоренский: pro et contra. Спб., 1996.

Игумен Андроник (Трубачев), С. М. Половинкин

ФЛОРОВСКИЙ Георгий Васильевич (28.08(9.09). 1893, Елизаветград – 11.08.1979, Принстон, США) – богослов, философ, историк; с 1932 г. – православный священник. Окончил историко-филологическое отд. Новороссийского (Одесского) ун-та со специализацией по философии; приват-доцент ун-та по кафедре философии и психологии (1919). Эмигрировал в 1920 г., преподавал в рус. учебных заведениях в Софии и Праге; после защиты магистерской диссертации "Историческая философия Герцена" (1923) – приват-доцент Русского юридического ф-та в Праге по кафедре истории и философии права. С 1926 г. – проф. патрологии Свято-Сергиевского православного богословского ин-та в Париже; военные 1939–1945 гг. провел в Югославии, затем в Праге; с 1946 г. снова в парижском ин-те в качестве проф. нравственного и догматического богословия. С 1948 г. – проф. догматического богословия, в 1951–1955 гг. – декан Свято-Владимирской православной семинарии в Нью-Йорке; одновременно преподавал в различных ун-тах и богословских школах. С 1956 г. – проф. истории вост. церкви богословской школы Гарвардского ун-та; после отставки со званием заслуженного проф. (1964) до конца жизни преподавал в Принстонском ун-те на отд. богословия и славяноведения. Был почетным доктором амер. и европейских ун-тов, членом нескольких национальных и международных академий. Ф. приобрел всемирную известность благодаря активному участию в международном экуменическом движении: в 1930-е гг. в деятельности Православно-Англиканского содружества свв. Албания и Сергия; с 1937 г. в качестве одного из двух православных членов подготовительного комитета по организации Всемирного Совета Церквей (ВСЦ); избирался членом ЦК ВСЦ с момента создания в 1948 по 1961 г., а также вице-президентом Национального совета церквей США (1954–1957). Богословский вклад Ф. связан с провозглашенным им проектом неопатристического синтеза, т. е. нового, совр. прочтения творений отцов и учителей древн. неразделенной церкви. Это осн. движение мысли Ф., совершаемое под девизом "Вперед – к Отцам!", генетически и логически связано с др. аспектами его концепции: философией истории и конкретными исследованиями рус. мысли. Вслед за Ш. Ренувье Ф. выступил с критикой концепций идеалистического и натуралистического детерминизма в истории (прежде всего в нем. идеализме и славянофильском романтизме), против манипуляций со всякого рода "типами" и генерализациями. Исследователь встречается в истории не с "процессами развития", но с бесчисленными "другими я", подобными "я" историка. История имеет смысл как накопление фактов и цепь событий, источником или причиной к-рых является единичная свобода личности как подлинного исторического агента. Трансцендентное лишь вдохновляет человека в движении к его собственной цели. Т. обр., история есть "система индивидуумов во взаимных отношениях", а ее исследование означает постоянный диалог с личностями прошлого. В противовес идее "развития" Ф. говорит об "эпигенезисе" (развертывании), используя заимствованное из биологии представление о характере зародышевого развития организма путем последовательных новообразований. Ключевой категорией его концепции становится христианское понятие о "подвиге" как сознательном творческом усилии человека, основанном на свободно принятом решении. Это понятие определяет интерпретацию Ф. истории как таковой, а также истории церкви, к-рая есть сверхприродный организм, состоящий из свободных личностей. Соответственно в истолковании церковного предания на первый план выходит не "исторический", но харизматический принцип. Обращение к святоотеческому богословскому творчеству является, по Ф., не движением вспять, но проникновением в сферу духовного опыта людей, лично причастных к единой (кафолической) жизни церкви. Предание есть "тождество опыта" и поэтому предполагает не археологический подход, но скорее свободу

от прошлого. Вместе с тем, в силу конкретности и необратимости истории, данные церковного предания, т. е. выработанные в ходе творческих поисков и споров богословский язык и догматические формулировки, не могут быть произвольно трансформированы или отброшены без ущерба для истины церкви. Догматы суть не просто вербальные конструкции, но прежде всего догматические события, факты церковной истории. Ф. настаивает на том, что "христианский эллинизм" эпохи вселенских соборов и греч. патристики (IV–VIII вв.) является непреходящей парадигмой православного богословствования. Это древн. христианское наследие нуждается в новом осмыслении, к-рое, однако, возможно лишь из глубины непрерванного единого церковного опыта. Ф. продемонстрировал этот подход в своих лекциях по патрологии ("Восточные Отцы IV века"; "Византийские Отцы V–VIII веков"), изданных в Париже в 1931–1933 гг., а также в различных работах на догматические темы, рассмотренные в патрологическом аспекте. Указанным исследованиям предшествовало и сопутствовало критическое освоение рус. интеллектуальной истории, плодом к-рого стал фундаментальный труд "Пути русского богословия" (1937), охватывающий период с XIV в. по 1917 г. Он является развернутым аргументом в пользу возвращения совр. православной мысли к стилю и методам святоотеческого богословия. Прослеживая историю религиозных исканий, интеллектуальных и духовных движений в России на протяжении последних столетий в контексте истории православной церкви (в частности, системы духовного просвещения), Ф. обнаруживает нарастающую тенденцию к отходу от подлинного православного предания, частично сохраняющегося лишь в аскетической и литургической практике. Начиная с XVII в. рус. религиозная мысль, оказывается в "западном пленении", попадая в сферу католических и протестантских влияний. Суть происходящего Ф. обозначает шпенглеровским термином "псевдоморфоза": православный духовный опыт и жизнь церкви принимают чуждые, взятые из иного контекста, а потому неадекватные языковые и организационные формы. Встреча с Западом была некритической и потому насильственной; религиозная мысль устремилась за вдохновением в пространство европейской философии и богословия, минуя собственные церковные источники, на Западе давно забытые. Исключение составляла линия, намеченная Киреевским иА. С. Хомяковым и получившая развитие в богословском творчестве митрополита Филарета (Дроздова) и нек-рых др. Религиозно-философские искания кон. XIX – нач. XX в. оцениваются Ф. в целом отрицательно, в особенности софиология В. С. Соловьева и его последователей, как несовместимая с подлинно церковным учением. В своей книге Ф. дает серию ярких интеллектуальных портретов рус. мыслителей, причем спорность и субъективность авторских оценок уравновешиваются доскональным знанием источников и глубиной обобщений. Ф. провозглашает новую богословскую эпоху, призывая к воцерковлению богословского разума и аскетическому собиранию духа, без чего будет невозможен творческий христианский ответ на вызовы совр. мира. Православие – не только предание, но и задача, осознание исторической ответственности. Преодоление богословского "западничества" Ф. видит не в конфессиональной замкнутости. Напротив, нужна новая, на этот раз свободная встреча с христианским Западом и его

проблематикой, на к-рую православие должно дать ответы из глубины своего опыта. Последнее и является экуменическим призванием православной церкви, свидетельством разделенному христианскому миру о едином древн. церковном предании. В своей богословской концепции формой подлинно церковной соборности Ф. считал евхаристию, благодаря к-рой церковь выступает как преображенное человечество. Опираясь на патристические свидетельства, Ф. выступил против платонической идеи естественного бессмертия души: смерть, считал он, – действительная катастрофа; победа над ней – следствие крестного подвига Богочеловека Христа, свободно предавшего себя на смерть и тем самым ее упразднившего. Принадлежность к церкви, т. е. к сакраментальному телу Христа, означает движение к теозису (обожению), что является не метафизической или онтологической трансформацией, но путем аскезы – свободного осознанного усилия, являющегося непременным условием достижения конечной цели – "причастия Божественной природе" в ее нетварных энергиях. В христианском мире Запада Ф. долгие годы был признанным "голосом православия", на высоком интеллектуальном уровне представлял восточнохристианскую традицию. В рамках православного мира в целом его "кафолическое" видение и приверженность "христианскому эллинизму" отцов церкви способствовали плодотворному взаимообщению греч. и славянской ветвей православия, изживанию религиозно-этнической замкнутости и постановке собственно богословских проблем на основе патристического наследия. Это касается, в частности, становления поместной англоязычной православной общины в Америке с миссионерской ориентацией. Наконец, как специалист в

области рус. интеллектуальной истории, славистики и византинистики, Ф. в последние десятилетия своей жизни стал "отцом" целого поколения амер. ученых, специализирующихся в этих областях гуманитарного знания. Многообразный вклад в гуманитарную науку и совр. богословие делает Ф. одним из ярких деятелей рус. культуры XX в.

С о ч.: Восточные Отцы IV века. Париж, 1931; М., 1992; Византийские Отцы V–VIII веков. Париж, 1933 (М., 1992); Пути русского богословия. Париж, 1937 (Париж, 1981, 1983; репринт, изд. Вильнюс, 1991; Киев, 1991); О типах исторического истолкования // Сб. в чест на Васил Н. Златарски. София, 1925; Метафизические предпосылки утопизма // Путь. 1926. № 4; Окамененное бесчувствие (по поводу полемики против евразийцев) // Там же. № 2 (Начала. М., 1992. № 4); Дом Отчий // Путь. 1927. № 7; Евразийский соблазн // Современные записки. 1928. № 34; Тварь и тварность // Православная мысль. 1928. № 1; Евхаристия и соборность // Путь. 1929. № 19 (Вестник РСХД. Париж, 1979. № 130); Evolution und Epigenesis (Zur Problematik der Geschichte) // Der russische Gedanke. 1930. Vol. 1. № 3; Спор о немецком идеализме // Путь. 1930 (25); О смерти крестной // Православная мысль. 1930. № 2; Offenbarung, Philosophic und Theologie // Zwischen den Zeiten. 1931. Vol. 9. № 6; Проблематика христианского воссоединения // Путь. 1933. № 37; Три учителя. Искания религии в русской литературе девятнадцатого века // Вестник РСХД. 1974. № 108–110; Русская философия как задача // Путь. М., 1994. № 6; Философия в России // Там же; Об изучении Достоевского // Там же; Из прошлого русской мысли. М… 1998; Догмат и история. М., 1998.

Л и т.: К 80-летию прот. Георгия Флоровского: Жизненный путь // Вестник РСХД. 1974. № 108–110; Свиридов И. Некоторые аспекты богословия о. Георгия Флоровского // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 4;Хоружий С. Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский // Начала. 1991. № У.Бычков С. Непрочитанный мыслитель // Путь. М., 1994. № 6; Георгий Флоровский: Священнослужитель, богослов, философ. М., 1995; Williams R. Eastern Orthodox Theology (G. V. Florovsky) // The Modern Theologians, ed. D. Ford. Vol. 2, Oxford; N. Y., 1989; Shaw L. F. The Philosophical Evolution of Georges Florovsky: Philosophical Psychology and the Philosophy of History // St Vladimirs's Theological Quartely, 1993. Vol. 36, № 3; Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman, ed. Andrew Blane, 1993.

А. И. Кырлежев

ФОНВИЗИН Денис Иванович (3(14).04.1744/1745, Москва – 1(12). 12.1792, Петербург) – писатель-сатирик, социально-политический мыслитель. В 1762 г. поступил в Московский ун-т, но проучился недолго, в этом году началась его государственно-дипломатическая служба. В 1782 г. выходит в отставку. Тогда же создает свое самое известное сатирическое произв. – комедию "Недоросль", в к-рой обличает крепостное право как главного виновника всех бед России, критикует систему дворянского воспитания и образования. Попытка Ф. организовать журн. "Друг честных людей, или Стародум" не удалась: разрешения на его издание он не получил. В своих соч. Ф. заявляет о себе как мыслитель, способный глубоко ставить важные проблемы, касающиеся взаимоотношения народа и государства, общественного блага и власти. Главным из его социально-политических произв. является "Рассуждение о непременных государственных законах", создававшееся им в течение 1780–1783 гг. Опираясь на теорию естественного права и общественного договора, Ф. делал из нее конституционные выводы. Он считал, что государь во имя народного блага должен руководствоваться законами, согласованными с "естественными свойствами" человека, что народ без государя существовать может, а вот государство без народа – не может. Если закон нарушается, государство становится заложником насилия, процветают несправедливость, грабежи, воровство. Ф. различает добровольное согласие повиновения от принудительного; в первом случае господствуют достоинства и добродетели, во втором – "надобны тюрьмы, железа, топоры". Разумеется, если государство становится тираническим, у народа есть право на сопротивление насилию. Примечательно, что Ф. тесно связывает ценности политической свободы нации и "право собственности", считая их "величайшим благом государств и народа", "истинным измерением всех систем законодательств". Позиции Ф. относительно путей "врачевания" столь резко очерченных им политических недугов находятся в рамках классического просветительства с его идеями нравственного самосовершенствования, человеколюбия, законности. Герцен, опубликовав в 1860 г. "Рассуждение…" Ф., замечал, что в его соч. "впервые выявилось

демоническое начало сарказма и негодования, которому суждено было с тех пор пронизать всю русскую литературу, став в ней господствующей тенденцией".

С о ч.: Первое полн. собр. соч. как оригинальных, так и переводных. Спб.; М., 1888; Избр. соч. и письма. М., 1946; Собр. соч. М.; Л., 1959. Т. 1–2; Избранное. М., 1983.

Л и т.: Вяземский П. А. Фонвизин. Спб., 1848; 2-е изд. Спб., 1880; Плеханов Г. В. Западная общественная мысль и ее влияние на Россию (Д. И. Фонвизин) // Собр. соч. Т. 22. С. 73–93; Пига-рев К. В. Творчество Фонвизина. М" 1954; Макогоненко Г. П. Денис Фонвизин (Творческий путь). М.; Л., 1961; Шкуринов П. С. Философия России XVIII века. М., 1992.

В. И. Коваленко

ФОНВИЗИН Михаил Александрович (20(31).08.1788 -30.04(12.05). 1853, Марьино Бронницкого у. Московской губ.) – декабрист, социальный мыслитель, учился в Благородном пансионе при Московском ун-те. С 1805 г. – участник военных действий и Заграничных походов, генерал-майор. С 1816 г. – член Союза спасения, с 1818 г. – Союза благоденствия (являлся одним из его руководителей), а затем Северного об-ва декабристов. Подвергся аресту и поселению в Сибирь, откуда вернулся в 1853 г. Идеи просветительства и наблюдения за жизнью незакрепощенных крестьян привели его к мысли о врожденной привязанности трудящегося сословия к коммунизму, трактовавшемуся в духе первобытного христианства. Ф. считал, что свободное устройство, основанное на началах чисто демократических, – особенность "коренной славянской стихии", оно в полной мере проявилось в управлении древнерус. городов, в первую очередь Новгорода; отсюда убеждение в неприемлемости зла крепостничества, осуждаемого им морально. В своих трудах обосновывал утопические проекты социальных преобразований на основе сельской общины как хранительницы христианства. В политической философии придерживался умеренного либерализма и допускал возможность конституционной монархии, чем можно объяснить и его выжидательную позицию в декабре 1825 г. Ф. - автор интересного труда по истории философии "Обозрение истории философских систем". Задача философии, по его убеждению, – приготовить почву для взращивания веры и стремления к идеалу, обучать людей добронравию. Такая "здравая" философия возможна из соединения учения Христова и взглядов Канта, она призвана заменить суеверие, к к-рому склонна церковь. В то же время Ф. критиковал политический консерватизм Гегеля как "противника народодержавия" и его формулу "все действительное – разумно, все разумное – действительно". Здравая философия – платформа для всех наук, поэтому ее надо изучать первой; она же ориентирована на "чисто гуманное" в этике, преодолевающее "темный" опыт, и на достижение мудрости, сводящейся к возможности "приготовить почву к принятию семян веры". Ф. воспринял принцип автономности морали Канта как предпосылку борьбы с деспотизмом, к-рую считал моральной обязанностью человека.

С о ч.: Соч. и письма: В 2 т. Иркутск, 1979–1982; Обозрения проявлений политической жизни в России // Общественные движения в России в первой половине XIX века. Спб., 1905. Т. 1.

Л и т.: Нечкина М. В. Движение декабристов. М., 1955. Т. 1–2; Из истории движения декабристов. М., 1969; Замалеев А. Ф. М. А. Фонвизин. М., 1976.

И. Е. Задорожнюк

ФРАНЦОВ (Францев) Георгий (Юрий) Павлович (1 (14). 10.1903, Москва – 18.04.1969, Москва) – специалист в области истории религии и атеизма, социальной философии. Д-р исторических наук, проф., академик АН СССР (1964). Окончил Ленинградский ун-т в 1927 г. С 1931 г. – на преподавательской работе в вузах Ленинграда, научный сотрудник, затем директор Музея истории религии и атеизма АН СССР. В 1945–1949 гг. – директор МГИМО, в 1949–1958 гг. – зав. отделом печати МИД СССР, зам. главного редактора газ. "Правда", в 1958–1965 гг. – ректор АОН при ЦК КПСС, в 1965–1968 гг. – шеф-редактор журн. "Проблемы мира и социализма" (Прага). С 1968 г. – зам. директора Ин-та марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. В 30-40-е гг. Ф. исследовал происхождение и особенности религий Древн. Востока. В последующие годы главной сферой его научных интересов стали философские проблемы социально-политического прогресса, становления и развития

личности. Активно содействовал восстановлению социологии и политологии как самостоятельных наук. В 1958 г. организовал и возглавил Советскую социологическую ассоциацию.

Соч.: Миф о страдающем боге (в соавт.). М., 1934; Древний Египет (в соавт.). Л., 1938; Фетишизм и проблема происхождения религии. М., 1940; У истоков религии и свободомыслия. М.; Л., 1959; Коммунизм и свобода личности. М., 1963; Исторические пути социальной мысли. М., 1965; Международное значение Великой Октябрьской социалистической революции. М., 1967; Философия и социология. Избр. труды. М., 1971; Научный атеизм. Избр. труды. М., 1972.

Ю. Н. Солодухин

ФРАНК Семен Людвигович (16(28).01.1877, Москва-10.12.1950, близ Лондона) – философ. Обучался на юридическом ф-те Московского ун-та; завершил образование в ун-тах Гейдельберга и Мюнхена, где изучал философию и социологию. Участвовал в сб. "Проблемы идеализма" (1902), "Вехи" (1909), "Из глубины" (1918), редактировал еженедельники "Полярная звезда" и "Свобода культуры" (1905–1906). С 1912 г. – приват-доцент Петербургского ун-та; был проф. Саратовского (1917–1921) и Московского (1921–1922) ун-тов. В 1922 г. выслан из Советской России; жил в Германии (1923–1937), во Франции (1937–1945) и Великобритании (с 1945). Созданная Ф. система всеединства выделяется как своей универсальностью, так и детальностью разработки самой идеи всеединства, плодотворностью ее использования в различных отраслях философского знания. Определяющим для мировоззрения Ф. является стремление рационально выразить сверхрациональную сущность реальности, подвести под метафизику всеединства надежный логико-гносеологический фундамент. Соч. Ф., посвященный проблемам гносеологии ("Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания", 1915; "Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии" – одно из значительных достижений рус. философской мысли XX в. Гносеологическая позиция Ф. сводится к утверждению опытной данности и одновременно трансцендентности субъекту предмета познания, к установлению в наличной системе знания "доступного" и "недоступного" ("непостижимого"), существующих в неразрывной целостности, к определению границ "предметного" знания, выражаемого в суждениях и понятиях, и выявлению особого (по сравнению с предметным) типа знания – знания-переживания, знания-общения, знания-понимания, представляющего предмет в его целостности и значимости для человека и открывающего последнему доступ к глубинным сферам бытия (наиболее полно особенности этого типа знания описаны Ф. применительно к религиозному познанию). Соответственно в онтологии Ф. различает два осн. рода бытия: действительность (эмпирическую реальность), т. е. все то, что существует вне и независимо от сознания и постигается средствами "отвлеченного мышления", и реальность – внутренний мир человека, его сознание и самосознание. Вместе с тем реальность, по Ф., не есть некая замкнутая в себе, обособленная сфера внутренней жизни человека. Ей присущ момент транс-цендирования, выхождения за пределы себя, проявляющийся в психической жизни как самосознание, в опыте общения – как "мы" и "ты", в нравственности – как совесть, в познании – как интуиция, в искусстве – как прекрасное и т. д. Сознавая себя, свое "я", человек открывает в своем внутреннем опыте некую абсолютную и первичную реальность – духовное бытие и в конечном счете Бога как "последнюю глубину реальности". Обнаруживая глубинное родство с этой безусловной реальностью и абсолютной ценностью, человек преодолевает свою субъективность, конечность. Так, Ф. приходит к центральной для его антропологии и социальной философии идее Богочеловечества – утверждению неразрывной связи между Богом и человеком ("Реальность и человек. Метафизика чеювеческого бытия", 1956). Человек укоренен в мире, а тайны мира заключены прежде всего в человеке; мир очеловечен, и его невозможно постигнуть вне человека. Бог в нас самих, Бог с нами, являясь нам в общении с ним (С нами Бог, 1946). Эта сопряженность, соразмерность человеческого и божественного лежит и в основе социальной жизни, к-рая определяется прежде всего тем, что все люди есть "дети Божий". Ее важнейшие духовные основания – солидарность, любовь, служение. Общественная жизнь имеет своим конечным назначением осуществление природы человека во всей ее конкретности и полноте, т. е. обожение человека, возможно более полное воплощение в совместной жизни всей полноты ее божественной первоосновы ("Духовные основы общества", 1930). Характерная особенность идеи Богочеловечества, как понимает ее Ф., - сочетание оптимистического восприятия мира как гармонического всеединства, имеющего

основой божественный абсолют, с трезвым осознанием несовершенства эмпирического бытия и потому трагизма положения личности, ограниченной в возможностях его радикального благоустройства. В игнорировании этой двойственности человеческого бытия Ф. видел главную слабость господствовавших в нач. XX в. в России идейно-политических течений: с одной стороны, либерализма (включая его радикальную форму – "социалистический экстремизм"), с др. – консерватизма, что стало одной из осн. причин духовного и политического кризиса, потрясшего Россию в 1917 г. Недостатки либерализма Ф. усматривал в недооценке исторически сложившихся нравственных и духовных устоев народной жизни, в заигрывании с разрушительной социалистической идеологией. Несостоятельность же консерватизма была обусловлена, по его мнению, тем, что, исторически ориентируясь на традиционный уклад жизни, он постепенно потерял связь с реальной народной жизнью, не уловил ее новых запросов и потребностей, превратился в охрани-тельство; он обесплодил себя своим фактическим неверием в живую силу духовного творчества и недоверием к ней. Свою социально-политическую доктрину Ф. называл "либеральным консерватизмом", усматривая ее. суть в преодолении исторических слабостей рус. либерализма и консерватизма и синтезе их сильных сторон. Задача, считал он, состоит в том, чтобы показать, что свобода и социальное творчество индивида и народа не противостоят традициям и ценностям религиозной веры, но, напротив, взаимосвязаны и взаимообусловлены ("Крушение кумиров", 1924; "Ересь утопизма", 1926; "По ту сторону "правого" и "левого", 1930). В этике Ф. развивал идеи этики долга ("Свет во тьме. Опыт христианской этики…", 1949). Значительное внимание Ф. уделял истории отечественной философии, рус. культуры ("Русское миросозерцание", 1925 – на нем. яз.; "Из истории русской философской мысли конца XIX – начала XX века. Антология", 1965; "П. Б. Струве", 1949, "Этюды о Пушкине", 1957 и др.).

С о ч.: Этика любви к дальнему // Проблемы идеализма. Спб., 1902; Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг, 1915; Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. Пг., 1917 (2-е изд. Париж, 1964); Очерк методологии общественных наук. М., 1922; Крушение кумиров. Берлин, 1924; Смысл жизни. Париж, 1926; Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939; Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949; М., 1998; Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956; Этюды о Пушкине. Мюнхен, 1957; По ту сторону "правого" и "левого". Париж, 1972; Соч. М., 1990; Духовные основы общества. М., 1992; Предмет знания. Душа человека. Спб., 1995; Реальность и человек. М., 1998; Русское мировоззрение. Спб., 1996: Непрочитанное. Статьи, письма, воспоминания. Спб., 2002.

Л и т.: С. Л. Франк. 1877–1850. Сборник памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954; Зеньковский В. В. Антропология СЛ. Франка // Реальность и человек. М., 1997; Некрасова Е. Н. Семен Франк. Спб., 1998; Гайденко П. П. Метафизика конкретного всеединства или абсолютный реализм С. Л. Франка // Вопросы философии. 1999. № 5; Она лее. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001; Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950 / Пер. с англ. М., 2001; КураевВ. И. Систематеокосмического всеединства С. Л. Франка // История русской философии. М., 2007. С. 471^183.

В. И. Кураев

ФРОЛОВ Иван Тимофеевич (1.09.1929, с. Доброе Добровского р-на Рязанской (ныне Липецкой) обл. -18.11.1999, Москва) – философ, организатор науки, общественный и политический деятель. Окончил философский ф-т МГУ (1953), д-р философских наук, проф., академик АН СССР (1987). Работал главным редактором журн. "Вопросы философии" (1968–1977), "Коммунист" (1986–1987), газ. "Правда" (1989–1991). Ф. - инициатор ряда исследовательских направлений в философии. Его работы по проблемам философии естествознания, в т. ч. биологии и генетики, посвящены анализу мировоззренческих и методологических принципов познания живой природы. Исследуя проблемы детерминизма и телеологии в биологии, Ф. разработал концепцию "органического детерминизма". Целесообразность в живой природе он трактовал как сложную форму причинных отношений, к-рая характеризуется влиянием на организм не только постоянных факторов, связанных с непосредственными условиями его существования, но и факторов, случайных для этих условий. Под этим углом зрения им проанализирована специфика взаимодействия внешнего и внутреннего на биологическом уровне ("Жизнь и познание. О диалектике в современной биологии", 1981). Концепция органического детерминизма

преодолевала крайности механистического детерминизма и телеологии. Большое значение в создании условий для развития отечественной философии и генетики имела кн. Ф. "Генетика и диалектика" (1968), где на основе анализа дискуссий вокруг генетики вскрывались причины, методы и последствия ее разгрома, решалась задача философского преодоления т. наз. лысенкоизма. Ф. разработал систему методов, позволяющую провести "гносеологическую адаптацию" принципов материалистической диалектики к методологии познания живой природы. Выдвинул понятие "век биологии" в "большой науке", превращающей самого человека в объект изучения. Анализируя проблемы социальной и биологической адаптации человека к последствиям научно-технического прогресса, Ф. внес вклад в разработку концепции глобальных проблем современности, определил критерии их выделения, типологию, сформулировал осн. методологические и социально-этические регулятивы человеческой деятельности в условиях обострения глобальных проблем. Продуктивными были его исследования в области социологии и этики науки, в частности биоэтики. Им сформулирована идея "человеческого измерения" научного и социального прогресса, нового синтеза науки и гуманизма. Глобальные проблемы Ф. понимал прежде всего как социально-этические: лишь гуманный человек и гуманизированная наука способны использовать технику и технологию на пользу человечества. Эти принципы сформулированы Ф. в концепции "нового мышления", восходящего к идеям Б. Рассела и А. Эйнштейна ("О человеке и гуманизме. Работы разных лет", 1989). Ф. показал, что социализация и гуманизация науки позволят "веку биологии" перейти в "век антропологии" — век единой науки о человеке, преодолевающей дуализм естественно-научного и социально-гуманитарного познания и исходящей из Марксовой посылки об опосредствовании биологического социальным в становлении человека. Ф. проводил идею комплексного, междисциплинарного подхода к изучению человека, в соответствии с к-рым философия человека в рамках общей антропологии (человековедения) выполняет триединую — интегра-тивную, методологическую и ценностно-регулятивную — функцию по отношению к наукам, во все большей степени становящимися науками о человеке. В объединении науки и искусства он видел путь к постижению жизни, смерти и бессмертия человека как уникального существа, преодолевшего границы природной определенности в своей предметно-преобразующей деятельности. Одной из главных задач созданного им в системе РАН Ин-та человека и журн. "Человек" Ф. считал разработку именно этой концепции.

С о ч.: Современная наука и гуманизм. М., 1974; Прогресс науки и будущее человека. М, 1975; Перспективы человека. М., 1979; О смысле жизни, о смерти и бессмертии человека. М., 1985; Этика науки (в соавт.). М., 1987; Философия и история генетики — поиски и дискуссии. М, 1988.

Л и т.: Академик Иван Тимофеевич Фролов. М., 2001.

В. Н. Игнатьев

ФУДЕЛЬ Иосиф Иванович (25.12(6.01). 1864- 2(15). 10.1918) — церковный публицист. Окончил юридический ф-т Московского ун-та. В 1887 г. познакомился с К. Н. Леонтьевым, под влиянием к-рого перешел в православие. С благословения о. Амвросия Оптинского бросил службу и в 1889 г. был рукоположен во священника в г. Белосток. В 1892 г. переведен в Москву священником Бутырской тюрьмы, где прослужил до 1907 г. С 1907 г. — священник Николо-плотницкой церкви на Арбате. Сотрудничал во мн. газ. и журн.; всего им опубл. ок. 250 ст. и брошюр. Был знаком с Розановым. Ф. собирал материалы о Леонтьеве и работал в его архиве; собранным он делился с В. С. Соловьевым и Бердяевым, когда они работали над своими трудами о Леонтьеве. О ст. Ф. "Культурный идеал К. Леонтьева" В. Соловьев писал, что "это совершенно верный взгляд на Леонтьева". В 1912–1913 гг. издал 9 из задуманных 12 т. Собр. соч. К. Н. Леонтьева. Ф. - член Кружка ищущих христианского просвещения; был дружен с Флоренским. 80-е гг. XIX в. Ф. считал переходным периодом, "временем прозрения", когда разгораются идеалы нравственного совершенствования, служения народу, живого отношения к делу. Молодежь прозревает и начинает понимать, что посредством зап. рационализма не найти ни смысла жизни, ни "справедливых основ общественной жизни". Ф. полагал, что именно народничество способно указать пути от западничества к славянофильству. Интеллигенция стоит перед выбором, что она должна понести в на-, род. Либо интеллигентские умствования, заимствованные на Западе, способные привести Россию лишь к вырождению и разрушению; на этом пути нельзя достигнуть единения интеллигенции и народа, и это движение в

существе своем есть "лженародничество". Либо интеллигенция пойдет в народ развивать сознательное отношение к вере, истине и Церкви; лишь на почве православия может произойти соединение интеллигенции и народа. Народничество может быть лишь "православным народничеством", и лишь на его основе может обновиться Россия. Ф. считал, что судьба культуры и даже судьба государства находятся в зависимости от того, в каком духе воспитывается народ (см.: Народное образование и школа. М., 1897. С. 2). До сих пор хождение интеллигенции в народ разрушало миросозерцание народа; подлинное просвещение должно развивать народ на почве духовных начал самого народа. Представляет интерес оценка Ф. творческого наследия К. Н. Леонтьева. Он рассматривал его не в качестве публициста или философа, но как "художника мысли": "Он мыслит образами, и яркие картины, к-рые могли бы служить хорошею иллюстрацией доказанной мысли, очень часто заменяют ему всякие логические доказательства. В этом и сила и слабость К. Леонтьева: сила – потому, что художественное чутье возводит его на ту высоту познания, к-рая недоступна логическому анализу; слабость же заключается в том, что эта особенность К. Леонтьева мешает правильному пониманию его мыслей" (Культурный идеал К. Н. Леонтьева // Лит. учеба. 1992. № 1/3).

С о ч.: Наше дело в Северо-Западном крае. М., 1893; Основы церковно-приходской жизни. 2-изд. М., 1894; Собр. соч. М., 1912. Т. 1; Предисл. ред. // Там же; Воспоминания о С. Н. Фишер//Богословский Вестник 1913. № 12; К. Леонтьев и Вл. Соловьев в их взаимных отношениях // Русская мысль. 1917. № 12.

Лит.: Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990; Письма В. В. Розанова И. И. Фуделю // Леонтьев К. Избр. письма. Спб., 1993; Соловьеве. С. Леонтьев//Соч. М., 1990. Т.2;БердяевН. А. Константин Леонтьев // Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991; Фудель С. И. Собр. соч.: В 3 т. М., 2001. Т. 1.

С. М. Половинкин

ФУТУРИЗМ – искусство ярко выраженной авангардной направленности, существовавшее в России в первые десятилетия XX в. Рус. футуристы экспериментировали в различных видах и жанрах искусства: в художественной литературе, изобразительном искусстве, музыке и театре. В стилевом отношении Ф. был внутренне близок кубизму, дадаизму, конструктивизму, художественному примитиву. Широко известна рус. футуристическая опера "Победа над солнцем" (1913) (предисл. В. Хлебникова, текст А. Крученых, музыка М. Матюшина, рисунки Малевича), синтезировавшая выразительные возможности сразу нескольких искусств. Одна из главных идей рус. Ф. вывести искусство на улицу, исполнить музыкальную симфонию с помощью обыкновенных фабричных сирен и паровозных гудков – сегодня реализуется в практике перформанса. Футуристы одними из первых выступили против привычных "станковых форм" в изобразительном искусстве, доказывая одновременно узость ориентированной лишь на потребление художественной ценности рецептивной эстетики. Провозглашая новыми художественными ценностями вещи технического производства – стальную балку, пишущую машинку, авторучку, футуристы в вопросах литературного и разговорного языков, наоборот, ориентировались на раннюю традицию праязыка, эстетической нормой к-рого были древнерус. былины, а шедевром – "Слово о полку Игореве". Утверждая, что при В. К. Тредиаковском искусство в России было гораздо выше, чем при Пушкине, они констатировали неизлечимую языковую болезнь, выраженную в постепенной утере "первобытного чувства родного языка". С этим связано наиболее эпатирующее выражение рус. футуристов: "сбросить Пушкина, Достоевского, Толстого с парохода современности" ("Пощечина общественному вкусу", 1912 г.). Т. обр., искусство будущего, как оно представлялось футуристам, должно включать в себя 2 непременных условия: идущую издалека, из самых глубин, национальную культурную традицию и современность, образуемую новыми ритмами жизни, ее динамикой и ее скоростями, заимствуемыми искусством у науки и техники.

Лит.: Крученых А., Хлебников В. Трое (ил. К. Малевича). М., 1913; Русский футуризм: Теория. Практика. Критика. Воспоминания. М., 1999;Бобринская Е. А. Футуризм. М., 2000; Марков В. Ф. История русского футуризма. Спб., 2000; Крученых А. К истории русского футуризма: Воспоминания и документы. М., 2006.

А. С. Мигунов

Х

ХАНЫКОВ Александр Владимирович (1825, Петербург -30.06(12.07). 1851, Орск Оренбургской губ.) — философ, общественный деятель, активный участник кружка петрашевцев. Учился на восточном отд. Петербургского унта. В 1847 г. был уволен за "неблагонадежное поведение", стал вольнослушателем юридического ф-та. С 1845 г. посещал "пятницы" Петрашевского, принимал участие во всех начинаниях петрашевцев — в организации коллективной библиотеки, в обеде, посвященном памяти Ш. Фурье, на к-ром произнес страстную речь, обличающую самодержавие. Изучал рус. литературу, соч. зап. философов и социалистов. Организовал вокруг себя группу студентов, в к-рой обсуждались острые политические вопросы, говорилось о возможности крестьянской революции, готовились пропагандисты антимонархических и антикрепостнических идей в народе. Оказал влияние на формирование взглядов Чернышевского, снабжал его работами Гегеля, Фейербаха, Фурье. Переводил соч. последнего. Подготовил для тайной типографии в духе антропологического материализма Ф. Фейербаха (брата нем. мыслителя) работу "Религия будущности. Человек или Христос? Быть или не быть?". В ней провозглашались права человека на всестороннее развитие, полное удовлетворение потребностей, осуждался религиозный аскетизм. Требуя реформ юношеского воспитания, Х. утверждал, что надежда на силу Бога душит человеческое самосознание, уверенность в собственных силах, разрушает доверие между людьми. Арестованный в мае 1849 г., был приговорен генерал-аудиториатом к смерти. Испытал инсценированный обряд казни на Семеновском плацу. Отбывал наказание в арестантских ротах Орской крепости, но и там не прекратил пропагандистской деятельности. Х. был инициатором создания тайного русско-польско-украинского кружка, к к-рому, по-видимому, примкнул находившийся в солдатах Т. Г. Шевченко. Участники кружка вели политические беседы, сочиняли сатирические памфлеты на членов царского правительства, передавали из рук в руки с трудом получаемые из Петербурга журналы и книги по экономике, статистике, географии, истории. Тайно подготовил рукопись о важнейших событиях мировой истории, в к-рой прославлялось народовластие, пропагандировались акты Великой французской революции и революции 1848 г., выражались симпатии христианскому социализму. Документ вызвал переполох военного начальства. По согласованию с военным министром и начальником III отделения, распоряжением генерал-губернатора Х. был переведен в батальон, в к-ром свирепствовала холера, где и умер. Его письма к родным и различные документы русско-польско-украинского кружка хранятся в архиве в Москве.

Соч.: Дело петрашевцев. М.; Л., 1951. Т. 3. С. 15–42;Филос. и общественно-политические произв. петрашевцев. М., 1953. С. 507–514; Петрашевцы об атеизме, религии и церкви. М., 1986. С. 186–198; Рукопись петрашевца А. В. Ханыкова // Отечественная философия. Опыт, проблемы, ориентиры исследования. М., 1990. Вып. 3. С. 136–152.

Л и т.: Семевский В. И. М. В. Буташевич-Петрашевский и петрашевцы. М., 1922; Бешкин Г. Л. Идеи Фурье у Петрашевского и петрашевцев. М.; Пг, 1923; Никитина Ф. Г. Петрашевец А. В. Ханыков — друг студента И. Г. Чернышевского // Философия Н. Г. Чернышевского и современность. М., 1978. С. 110–121; Evans J. The Petraze vskij-circle, 1845–1849. The Hague; P., 197'4; Alexander M. Der Petrasevskij-Prozess. Wiesbaden, 1979.

Ф. Г. Никитина

ХАРА-ДАВАН Эренжен (1883–1942) — представитель евразийского движения, автор фундаментального труда "Чингисхан как полководец и его наследие", ряда публикаций, посвященных проблемам взаимодействия культур и цивилизаций, национальных отношений, роли татаро-монгольского периода в истории России. Род. в семье скотовода. В 1896 г. окончил Малодербетовскую улусную школу. Любознательность и трудолюбие позволили ему закончить Петербургскую Военно-медицинскую академию. Работал врачом в Калмыкии. Участвовал в становлений советской власти в Калмыкии, являясь председателем калмыцкой секции Астраханского губернского Совета. Однако из-за разногласий по поводу экспроприации скота у зажиточных калмыков и социализации земель перешел на службу в армию Деникина, затем эмигрировал. Публиковался в Праге, Белграде, сосредоточив свои интересы на проблемах национальных отношений и национального самосознания. Главная работа Х.-Д. посвящена анализу личности Чингисхана, основателя крупнейшей в мировой истории Монгольской империи. В соответствии с методологическими положениями евразийского учения Н. С. Трубецкого и Савицкого он показывает Чингисхана не в традиционном для рус. историографии ракурсе как жестокого предводителя диких, варварских орд, а

как государственного и военного деятеля, гениального полководца, сопоставимого с Александром Македонским, Цезарем и Наполеоном. Войны Чингисхана и его преемников рассматриваются им как столкновения культур Запада и Востока, в к-рых побеждал Восток благодаря умелой организации войск, отсутствию конфессиональных противоречий, адаптационным способностям татаро-монголов, их умению воспринимать достижения покоренных народов. Оценивая татаро-монгольский период в истории России, Х.-Д. считал необходимым избегать односторонних оценок. "Монгольское иго при крайней бедственности для русского народа было суровой школой, в которой русская нация осознавала себя как таковая и приобрела черты характера, облегчавшие ей последующую борьбу за существование". Односторонняя ориентация на Запад, начавшаяся с Петровских реформ, по его мнению, привела Россию к роковым последствиям.

Соч.: Чингисхан как полководец и его наследие: Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII–XIV вв. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. Берлин, 1925; Евразийство с точки зрения монгола // Евразийская хроника. Вып. 10. Париж, 1928; О кочевом быте//Тридцатые годы. Кн. 7. Париж, 1931; Русь монгольская. М… 2002.

Л и т.: Савицкий П. Н. В борьбе за евразийство: Полемика вокруг евразийства в 1920-х годах // Тридцатые годы. Кн. 7. Париж, 1931.

В. Я. Пащенко

ХВОСТОВ Вениамин Михайлович (29.02.1868, Керчь -5.02.1920, Москва) – философ, социолог, правовед. Окончил юридический ф-т Московского ун-та, в к-ром, получив степень магистра, а затем степень доктора, с 1895 по 1911 г. и с 1917 г. читал лекции по римскому праву. Преподавал также на Высших женских курсах, Высших женских юридических курсах, в народном ун-те им. А. Л. Шанявского, активно сотрудничал с журн. "Вопросы философии и психологии". Творчество Х. включает соч. не только по истории и теории права, но и по гносеологии, социологии, психологии (в т. ч. фундаментальные исследования по женской психологии), этике. Будучи неокантианцем, он предпринял попытку создать теорию познания, содержащую значительный психологический компонент. По Х., единственная реальность, данная человеку как опыт психического переживания, – содержание сознания и логически упорядоченное знание о мире и человеке (наука), – возникает в результате аналитического воздействия на него мышления. Последнее различает следующие виды реальности (или форм сознания): 1) субъективное "я" (воля, чувство, память), непосредственно себя воспринимающее и осознающее; 2) мир "не-я", существующий в виде символов трансцендентных "вещей в себе" помимо воли и чувства субъекта, к-рый распадается на реальность "междупсихическую" (социальную), биологическую (органическая природа) и физико-химическую (неорганическая природа); 3) мистическая реальность (или вера), к-рую порождает сознание человеком своей нравственно-религиозной связи с миром и к-рая лежит в основе общественных идеалов. Единое знание делится, с т. зр. Х., на ряд отдельных дисциплин. Науки о содержании опыта (материальные) классифицируются по предмету – о духе, о жизни, о природе – и по методу – о законах (в т. ч. психология и социология), о типах (в т. ч. юриспруденция), о единичном (в т. ч. история). Формальные науки сосредоточены на изучении форм опыта (математика) и мышления (логика). Систему наук и всего знания Х. начинает и заканчивает философскими дисциплинами, призванными разграничить знание и веру (гносеология), разрешить внеопытные по природе проблемы бытия и ценностей (метафизика, этика, эстетика). Важнейшим элементом воззрений Х. является его психолого-социологическая теория, воспринявшая отдельные идеи В. Вундта, Э. Дюр-кгейма, Г. Зиммеля. Он определял социологию как учение о социальной связи и социальных законах (осн. социология), а также как учение о важнейших типах человеческих об-в (социальная типология). Как полагает Х., об-во есть психическое явление, процесс духовного взаимодействия людей, имеющий свои закономерности. Бытие об-ва выражается в общественном сознании, к-рое существует фактически и оказывает воздействие на индивида, ощущающего подобное воздействие как нечто чуждое, императивное, извне вторгающееся в его духовный мир. Взаимодействие же духовных и физических явлений, принципиально различных по природе и существующих параллельно, остается, по Х., проблемой во многом не решенной. В этой связи он предлагает свою версию, согласно к-рой физическая среда (в т. ч. биологические тела индивидов) служит средством духовного общения людей. Внешние знаки (речь, жесты, книги, почтово-телеграфная связь и т. п.), к-рыми пользуются участники общения, есть лишь символы, несовершенно и

приблизительно знакомящие их с содержанием мыслей и чувств друг друга, и степень совершенства социального общения зависит от более полного соответствия их духовным феноменам. Особое значение для социального общения (прежде всего в форме государства) имеют пространственные параметры физической среды. Связь с пространством придает общественным отношениям фиксированность, индивидуализирует и сплачивает расположенный на нем союз людей; господство над людьми выражается в виде господства над пространством. В об-ве как психическом явлении протекают, по Х., подсознательные процессы, оказывающие сильное воздействие на его сознание. Он считает роковой ошибкой общественной науки и практики чрезмерную рационализацию психологии масс, действия к-рых, по его мнению, определяются не идеями, а глубоко заложенными в подсознании первобытными эмоциями. Увлекаясь радикальными теориями о быстрой перестройке об-ва, массы в своей деятельности ограничены глубинными стереотипами социального подсознания, что делает такое реформаторство малоэффективным. По мнению Х., об-во закономерно развивается под воздействием различных факторов исторического процесса. Первая группа факторов связана с человеком (его биологическая эволюция, физическая и психическая организация, раса, национальность), вторая – с об-вом (культурные традиции, движение населения, идеи), третья – с внешней природой (географическое положение, климат и т. п.). Как полагает Х., осн. рычагом в управлении социальным механизмом является психическое принуждение, выступающее в форме норм права (правила поведения, взятые под защиту государством), нравов и морали. Если нормы права и нравов объективны, охраняются государством или об-вом, то нормы морали субъективны, существуют автономно в сознании человека. Принцип гармоничного примирения индивидуальных и общественных интересов определяет содержание социальных норм, служит критерием их оценки. По Х., вопросы обществоведения должны найти свое осмысление в этике. Отвергая пессимистическое и оптимистическое мировоззрение, предполагающее соответственно зло или добро в качестве монистического начала мира, Х. отстаивает плюралистическое (дуалистическое) миропонимание (развитие идей И. Канта, А. Бергсона, Достоевского). В своей основе мироздание, космос, представляет собой иррациональное соединение независимых друг от друга добра и зла, незаконченное бытие, вносящее непримиримый разлад в человека. Для личности, раз она наделена разумом и несет нравственную и юридическую ответственность за свои поступки, идея устранимости зла становится основой деятельности. Служение нравственному долгу, понимаемому как суть достоинства личности, раскрывается в ряде актов (любовь, оправданный риск, самопожертвование, страдание и, как итог, чувство бессмертия), культивирующих в ней высшие духовные качества, дающих наслаждение и ведущих к счастью (эвдемонистическое понимание добра). Содействуя добру и борясь со злом в самом себе, человек участвует в мировом процессе борьбы противоположностей. Преодоление им своей двойственной природы призвано, по Х., содействовать устранению дуализма мироздания, победе истины, добра и красоты.

С о ч.: Теория исторического процесса. М., 1914; Этика человеческого достоинства. Критика пессимизма и оптимизма. М, 1912; Женщина и человеческое достоинство. М., 1914; Классификация наук и место социологии в системе научного знания // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 139; Социология. Введение. Ч. 1; Исторический очерк учений об обществе. М., 1917; Социальная связь // Вопросы философии и психологии. 1918. Кн. 141–142.

Лит.: Социологическая мысль в России: Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX – начала XX века. Л., 1978; Жуков В. Н. Русская философия права. М., 2001.

В. Н. Жуков

ХОЛОДНЫЙ Николай Григорьевич (22.06(4.07). 1882 -4.05.1953) – ботаник, микробиолог, представитель рус. космизма. В 1944 г. выпустил философскую брошюру "Мысли дарвиниста о природе и человеке", стимулировавшую В. И. Вернадского на написание ст. "Несколько слов о ноосфере". Позднее переработал и расширил текст "Мыслей…", получивших в окончательном виде заглавие "Мысли натуралиста о природе и человеке". Х. выступил с критикой антропоцентрического мировоззрения, сложившегося в европейском сознании с эпохи гуманизма. Антропоцентризм, "первородный грех" человеческой мысли, ставя человека в центр мироздания, полагая его "мерой всех вещей", в то же время отрывает его от природы, отделяет "непереходимой границей от всех других живых существ", что неизбежно приводит к эгоцентризму как в

отношении к себе подобным, так и в отношении к окружающей естественной среде. Х. видел прямую зависимость между антропоцентрическим мировоззрением и потребительским, утилитарным подходом к природе, ставшим идеологией индустриальной цивилизации и чреватым глобальными кризисами. В противовес антропоцентризму Х. выдвигал философию антропокосмизма, подчеркивая объективно существующую имманентную связь между природой и человеком. Человек стоит на гребне эволюционного процесса, идущего в направлении усовершенствования и усложнения нервной системы, роста головного мозга (цефализация). С момента появления Homo sapiens происходит качественный скачок: главенствующее значение в дальнейшем ходе развития начинают приобретать "разум, свободная воля и нравственные идеалы". Вслед за Вернадским Х. подчеркивал значение разума, сознания как творческой, преобразующей силы, способной оказывать непосредственное влияние на природную эволюцию. В противоположность инстинкту, полностью подчиненному закону естественного отбора, связанному с "пассивным приспособлением организма к меняющимся условиям среды", разум по самой своей сути активен и побуждает человека воздействовать на окружающую среду, приспособляя ее к себе и изменяя в соответствии со своими целями. Определяя область действия человека в природе, Х. вводит понятие антропосферы, понимая под нею часть биосферы, "обязанную своим возникновением высокоразвитой производственной и общественной деятельности человека" и подчиненную "действию особых, социально-экономических закономерностей, не распространяющихся на остальную природу". Благодаря научно-техническому прогрессу, к-рый должен быть неразрывно соединен с прогрессом нравственным, границы антропосферы в конечном итоге способны расшириться на всю биосферу, превращая ее в ноосферу, "в которой главной действующей силой будет разум человека". Т. обр., человек, один из руководящих факторов эволюции "в обитаемом им участке мироздания", достигает "победы духа над материей", "торжества разума, или "духовного начала", над слепыми силами природы". Антропокосмическое мировоззрение, по мысли Х., пестует в каждой личности "космическое чувство": чувство живого единения со всем мирозданием и со всем человечеством "как важнейшим носителем космической жизни на планете", сознание ответственности за судьбу Земли. Оно освобождает человека от страха перед природой, открывает оптимистическую перспективу развития, внушает веру в возможность дальнейшего совершенствования человечества, его нравственной и физической природы.

С о ч.: Мысли дарвиниста о природе и человеке. Ереван, 1944; Избр. труды. Киев, 1982; Мысли натуралиста о природе и человеке // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 332–344.

Лит.: Поруцкий Г. В. Николай Григорьевич Холодный (1882–1953). М., 1967.

А. Г. Гачева

ХОМЯКОВ Алексей Степанович (1(13).05.1804, Москва-23.09(5.10). 1860, с. Ивановское Рязанской губ.) – философ, поэт, публицист. Родом из старинной дворянской семьи. В 1822 г. сдал экзамен при Московском ун-те на степень кандидата математических наук, затем поступил на военную службу. Х. был знаком с участниками декабристского 671

Хомяков движения, но не разделял их политических взглядов, выступал против "военной революции". В 1829 г. он ушел в отставку, занявшись литературной и общественной деятельностью. Х. внес решающий вклад в разработку славянофильского учения, его богословских и философских оснований. Среди идейных источников славянофильства Х. прежде всего выделяется православие, в рамках к-рого было сформулировано учение о религиозно-мессианской роли рус. народа. Х. также испытал значительное влияние нем. философии, и прежде всего трудов Гегеля и Шеллинга. Определенное влияние на него оказали также зап. теологические идеи, напр., фр. традиционалистов (Ж. де Местр и др.). Формально не примыкая ни к одной из философских школ, он не признавал материализм, характеризуя его как "упадок философского духа", но и определенные формы идеализма им не принимались полностью. Исходным в его философском анализе было положение о том, что "мир является разуму как вещество в пространстве и как сила во времени". Однако вещество или материя "перед мыслью утрачивает самостоятельность". В основе бытия лежит не материя, а сила, к-рая понимается разумом как "начало изменяемости мировых явлений". Х. особо подчеркивал, что ее начала "нельзя искать в субъекте". Индивидуальное или "частное начало" не может "итожиться в бесконечное" и всеобщее, напротив, оно должно получать свой источник от всеобщего. Отсюда

вывод, что "сила или причина бытия каждого явления заключается во "всём". "Всё", с т. зр. Х., содержит ряд характеристик, принципиально отличающих его от мира явлений. Во-первых, "всему" присуща свобода; во-вторых, разумность (свободная мысль); в-третьих, воля ("волящий разум"). Такими чертами может совокупно обладать только Бог. В этих рассуждениях предугаданы мн. положения философии всеединства В. С. Соловьева. Х. понимает мир как результат деятельности "разумной воли", как "образ единого духа", познать к-рый можно лишь при условии приобщения к "сфере духовного". Главным недостатком совр. ему нем. философии Х. считал понимание ею познания "без действительности, как отвлечения", в чем проявляется рационализм, преувеличение значения абстрактного познания. Сравнивая два способа постижения мира – научный ("путь логических доводов") и художественный ("таинственное ясновиденье"), Х. отдает предпочтение второму. Он был убежден, что "самые важные истины, какие только дано познать человеку, передаются от одного к другому без логических доводов, одним намеком, пробуждающим в душе скрытые ее силы". Такие интуитивные прозрения характерны для рус. философской традиции, они противостоят западноевропейскому рационализму и системности. Отношение человека к "творящему духу" находит концентрированное выражение в его вере, к-рая предопределяет и образ мыслей человека, и образ его действий. Отсюда вывод о том, что религию можно понять "по взгляду на всю жизнь народа, на полное его историческое развитие". Именно взгляд на рус. историю дает возможность оценить православие, ибо оно сформировало те "исконно русские начала", тот "русский дух", к-рый создал "русскую землю в бесконечном ее объеме". В "Записках о всемирной историю^, делит все религии на две осн. группы: кушитскую и иранскую (см. Иранство и кушитство). Первая строится на началах необходимости, обрекая людей на бездумное подчинение, превращая их в простых исполнителей чужой воли, вторая же – это религия свободы, обращающаяся к внутреннему миру человека, требующая от него сознательного выбора между добром и злом. Наиболее полно ее сущность выразило христианство. Подлинное христианство делает верующего свободным, т. к. он "не знает над собой никакого внешнего авторитета". Но, приняв "благодать", верующий не может следовать произволу, оправдание своей свободы он находит в "единомыслии с Церковью". Отвергая принуждение как путь к единству, Х. считает, что средством, способным сплотить церковь, может быть только любовь, понимаемая не только как этическая категория, но и как сущностная сила, обеспечивающая "за людьми познание безусловной Истины". Наиболее адекватно выразить единство, основанное на свободе и любви, может, по его мнению, лишь соборность, играющая как бы роль посредника между божественным и земным миром. Соборность у Х. противостоит как индивидуализму, разрушающему человеческую солидарность, так и коллективизму, нивелирующему личность. Представляя собой "единство во множестве", она оберегает человеческую общность и в то же время сохраняет неповторимые черты отдельного человека. В социальной сфере соборные начала, по мнению Х., наиболее полно воплотились в общине, гармонично сочетающей личные и общественные интересы. Необходимо, считал он, сделать общинный принцип всеобъемлющим и для этой цели создать общины в промышленности, сделать общинное устройство основой государственной жизни, что позволит устранить "мерзость административности в России". Ведущим принципом отношений между людьми станет тогда "самоотречение каждого в пользу всех", благодаря этому сольются их религиозные и социальные устремления. Православие и общинность, по мнению Х. и др. славянофилов, порождают своеобразие рус. истории. Россия, в отличие от Запада, развивается органически; в основе европейских государств лежит завоевание, они "искусственные создания", здесь господствует "дух личной отделенное™", погоня за материальным благополучием, рус. земля "не построена, а выросла", причем на соборных началах, и главную роль в ней играют духовные ценности. Правда, Петр I своими реформами нарушил "естественный ход русской истории", в результате высшие слои усваивают европейский образ жизни, происходит их разрыв с народом, к-рый остался верен "коренным принципам Руси". Необходимо восстановить органические начала России, но это не означает "простого возвращения к старине", речь идет о "возрождении духа, а не формы". В результате будет создано об-во, к-рое спасет своим примером Европу от деградации. Взгляды Х. носили оппозиционный характер по отношению к николаевской бюрократии, он был сторонником отмены крепостного права, выступал против всесилия духовной цензуры, за веротерпимость. Идейное наследие Х. оказало существенное влияние на отечественную духовную традицию, в т. ч. на взгляды Бердяева и др. Мн. идеи Х. послужили стимулом к созданию оригинального рус. православного богословия.

хомяков

С о ч.: Поли. собр. соч.: В 8 т. М., 1900–1914; Стихотворения и драмы. Л., 1969; О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988; Соч.: В 2 т. М., 1994; Избр. статьи и письма. М., 2004.

Лит.: Бердяев Н. А, Алексей Степанович Хомяков. М., 1912; Томск, 1996; Кошелев В. А. С. Хомяков: жизнеописание в документах, рассуждениях и разысканиях. М., 2000; Завитневич В. В. Алексей Степанович Хомяков. Киев. 1902. Т. 1; Киев, 1913. Т. 2; РозановВ. В. Алексей Степанович Хомяков: К 50-летию со дня кончины его // Розанов В. В. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 456–466; Флоренский П. А. Около Хомякова (Критические заметки). Сергиев Посад, 1916; Шапошников Л. Е. Философские портреты (Из истории отечественной мысли). Н. Новгород, 1993; Он же. А. С. Хомяков: человек и мыслитель. Н. Новгород, 2004; А. С. Хомяков – мыслитель, публицист / Под ред. Б. Н. Тарасова. М., 2007. Т. 1–2.

Л. Е. Шапошников

ХОМЯКОВ Дмитрий Алексеевич (1841-18.03.1919) – мыслитель и церковный деятель. Сын А. С. Хомякова. Принимал участие в издании Поли. собр. соч. отца. Сотрудничал в "Рус. архиве". На основе учения славянофилов Х. дал свое истолкование формулы "Православие. Самодержавие. Народность". Православие он понимал как вселенскую религию, превышающую государства и народы: "Православию безразличны и республика и абсолютизм и конституция…" (Православие. Самодержавие. Народность. М., 1993. С. 17). Согласно Х., следует различать славянофильское православно-рус. понимание "самодержавия" и петербургско-чиновничье понятие абсолютизма (Победоносцев и др.). Самодержавие характерно лишь для Московского царства; Петр I заменил самодержавие абсолютизмом западноевропейского типа. Достоинство самодержавия – "личная и нравственная ответственность власти". В идее царя – жертвенность, несение бремени, "священность власти". Здесь рус. народ проявляет себя как народ восточный, но просветленный христианством. Народ – "коллективная индивидуальность (душевная, но не духовная), к-рая уже восприняла ту или другую, хотя бы и минимальную культуру" (Там же. С. 135, 145–146, 189). Народность – не препятствие служению общечеловеческим идеалам, более того, "всякая частная деятельность, как личная, так и народная, общечеловечески полезна, лишь когда она проникнута народной индивидуальностью: всякое же искание общечеловеческого, достижимого, будто бы, помимо народной, есть самоосуждение на бесплодие" (Там же. С. 225). Славянофильскую соборность Х. полагал в основу церковного устроения, к-рое должно начинаться с соборного устроения прихода (Собор, соборность, приход и пастырь. М., 1917).

С о ч.: О замечаниях А. В. Горского на богословские соч. А. С. Хомякова // Хомяков А. С. Поли. собр. соч. М., 1907. Т. 2.

С. М. Половинкин

ХОРУЖИЙ Сергей Сергеевич (5.10.1941, Скопин Рязанской обл.) – специалист в области истории рус. религиозной философии, филолог, д-р физико-математических наук. Окончил физический ф-т МГУ (1964). Работаете Математическом ин-те им. В. А. Стеклова. Исследователь рус. религиозно-философской мысли, к-рая восходит к вост. – христианской мистико-аскетической традиции иси-хазма. Составитель и комментатор первых в совр. России изданий соч. Булгакова и Карсавина. Исследователь наследия Дж. Джойса. Х. рассматривает философский процесс в России как "встречу философии и православия", обращаясь к наследию А. С. Хомякова, Булгакова, Флоренского, Карсавина, Флоровского, Лосева и др. На основе переосмысления исихастской практики и духовного наследия рус. философии Х. выдвинул концепцию создания антропологической модели нового типа, т. наз. энер-гийную антропологию, основанную на синергизме. Данная концепция, согласно Х., имеет широкие перспективы применения в совр. рус. философии и позволяет сочетать древн. и новейший опыт богословской и философской мысли.

Соч.: Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5; После перерыва: Пути русской философии. Спб., 1994; Исихазмкак пространство философии // Вопросы философии. 1995. № 9; Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия. М, 1995; Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999; О старом и новом. Спб., 2000.

М. А. Маслин

ЦВЕТАЕВА Анастасия Ивановна (14(26).09.1894, Москва -5.09.1993, Москва) — писательница, сестра поэтессы М. И. Цветаевой. Род. в семье проф. — искусствоведа И. В. Цветаева, основателя Музея изящных искусств. После учебы в гимназии Ц. поступила вольнослушательницей в Народный ун-т А. Л. Шанявского, где слушала лекции по философии Шпета и Г. А. Рачинского. Важной вехой биографии Ц. стало знакомство с Розановым, переписка с ним, поездки к нему в Петербург. Первую свою книгу "атеистических размышлений" Ц. отдала в рукописи на прочтение Шестову, одобрившему ее и предложившему помощь в ее публикации. Однако Ц. опубликовала ее самостоятельно (Королевские размышления. М., 1915). После возвращения в Москву из Крыма, где она жила в 1917–1921 тт., круг ее идейного общения включал Бердяева, М. И. Кагана, Б. М. Зубакина, поэта-импровизатора, мистика, проф. — археолога, оказавшего на нее большое духовное влияние. На протяжении нескольких лет Ц. стенографировала его лекции по этическому герметизму, читавшиеся для узкого круга интеллигенции. С 1922 г. Ц. по рекомендации Бердяева и Гершензона стала членом Союза российских писателей. С 27 лет она берет на себя обет духовного подвига аскезы, запрещающий все осн. земные соблазны, и начинает путь православной христианки, длившийся до конца жизни. До войны Ц. одну за другой создавала религиозно-философские книги, к-рые при советской власти издать было нельзя, приходилось жить переводами с европейских языков и преподавать англ. язык. В 1933 г. состоялся первый арест Ц., в 1937 г. она была осуждена на 10 лет лагерей. Была освобождена в 1947 г., а в 1949 г. сослана в с. Пихтовка Новосибирской обл. Реабилитирована "за отсутствием состава преступления" в 1959 г. Осн. направление кн. "Королевские размышления" Ц. выражено в словах: "Вся моя философская система сводится к констатированию бесконечности. Я в мою бесконечность вмещаю и Бога, и разум, a priori, и эмпирический мир, пребывание и движение, я ни единого учения не отвергаю, я допускаю, что все они правы. Я допускаю (еще глубже), что действительно, прав кто-нибудь из них (хоть Кант, хоть Платон, хоть Спиноза), — но я говорю: вокруг этого бесконечность и от этого не уйти" (с. 73–74). Т. обр., ее исходная посылка — осознание относительности любого знания перед лицом бесконечности. Именно мысль о бесконечности рождает чувство безнадежности: "Если у неба нет конца, оно бесконечно, если бог есть, он в бесконечности. Поэтому все безнадежно и бесконечности не уничтожить никогда" (с. 34). Ц. последовательна в своем скептицизме. Она отрицает все философские системы и вслед за ними свою собственную. Отвергает она и жизнь как осн. человеческую ценность, вслед за Ф. Ницше допуская идею самоубийства. От Ницше — бунт против антиномий добра и зла. Однако Ц. не приемлет идею сверхчеловека Ницше, к-рый "уже потому бесцелен, что он путь от человека к богу. От одной бессмысленной вещи к другой" (с. 23). Герой Ницше — пророк Заратустра — ей кажется непоследовательным. Не должен он, по ее мнению, проповедовать будущее, надо исключить всякую надежду. В духе позднего Ницше она хотела бы довести Заратустру до идеи "вечного возврата" — все уже было и повторится. Безнадежность мира, по Ц, предполагает безнадежность разума, и вершина безнадежности разума — безумие: "Гениальнее шага, чем сойти с ума, не придумаешь во веки веков" (с. 25). На темном фоне всеотрицания в "Королевских размышлениях" пробивается иная, оптимистическая линия: "На лесенке моей безнадежности я верю в людей! Никого не проклинаю. Подхожу к бездне и верю в людей. И если когда-нибудь полечу в бездну — все так же буду верить в людей" (с. 44). Скептицизм и неверие ранней Ц. были впоследствии ею изжиты. И поэтому Ц. говорила о своей первой книге: "Я пыталась вместить Бога в мою голову. Он туда не помещался, и я объявила его несуществующим". В 1919 г. Ц. написала книгу-опровержение на свои "Королевские размышления". Здесь было представлено уже не отрицание, а утверждение духовной стороны жизни. Но напечатать "обратное продолжение" к "Размышлениям" Ц. так и не смогла.

Соч.: Королевские размышления. М., 1915; Воспоминания. 4-е изд. М, 1995; О чудесах и чудесном. М., 1991.

Лит.: Антокольский П. Г. Проза и память // Новый мир. 1972. № 6; Айдинян С. А. Анастасия Цветаева // Цветаева А. И. Неисчерпаемое. М., 1992.

С. А. Айдинян

Ц

ЦВЕТУЩАЯ СЛОЖНОСТЬ – центральный период сформулированного А. Н. Леонтьевым закона «триединого процесса развития», в котором он вслед за Данилевским утверждал, что все общественные организмы, во многом уподобляемые организмам природным, рождаются, живут и умирают: рождение определял как «первичную простоту», смерть – как «вторичное смесительное упрощение», жизнь, как «Ц. с». Этот период характеризующийся яркостью, многообразием, противоречивостью, воспринимается Леонтьевым гл. обр. сквозь призму натуралистически-эстетического видения мира. Эстетический критерий у него столь же универсален, как и физический. По его словам, «начиная от минерала и до самого всесвятейшего человека» все тела имеют вес, в них происходят химические процессы и т. д., в то же время они могут быть равным образом «привлекательны и даже красивы – какой-нибудь кристалл и Александр Македонский, дерево и сидящий под ним аскет». Эстетика жизни для Леонтьева значительно важнее отраженной красоты искусства. В основе его представлений о Ц. с. – стремление к красоте, общий закон к-рой (в известной мере тождественный гармонической связи законов природы) он определяет как «многообразие в единстве». Он пытался подчинить мораль эстетике или отождествить их и т. обр. утвердить «мораль ценностей», а не сострадание к человеку. Поэтому народ Леонтьев воспринимал преимущественно эстетически, народолюбие для него не характерно, т. к. только мораль неравенства порождает могущество и цветение жизни. «Он прозревает ту онтологическую истину, – отмечает Бердяев, – что бытие есть неравенство, а равенство есть небытие». Защищая неравенство во имя красоты жизни, Леонтьев думал преимущественно не о страждущем, а о поэтическом человечестве. Как сторонник Ц. с. Леонтьев часто вынужден бороться с самим собою, пытаясь примирить свой эстетизм с моралью и религией. В одном из своих писем он писал, что там, «где много поэзии – непременно будет много веры, много религиозности и даже много живой морали». Философ не искал, да и не хотел царства Божьего на земле, царства правды и справедливости. Он любил драматизм истории, с ее борьбой, противоречиями, контрастами. Страх эстетически привлекает его больше, чем любовь, ибо страх – «начало двуликое», а любовь – «начало одноликое». Ему чужды состояния тождества и равенства в природе и об-ве. Он видит глубокий смысл в разделенное™, противостоянии полярных начал. Этим гл. обр. и обусловливается его трактовка Ц. с, к-рая, в свою очередь, вынуждает его (порой чрезмерно) преувеличивать значение обнаруженных противоположностей. По Леонтьеву, период «первичной простоты» для Зап. Европы начинается в IX в. (эпоха Карла Великого), а для Руси – в кон. X в. (после ее крещения князем Владимиром). Начала периода Ц. с. он обнаруживает во времена сильных монархических государств, максимально развивших свою материальную и духовную культуру. Многоцветье, красоту, сложность им придает прежде всего сословная, иерархически-аристократическая структура об-ва. По его мнению, период Ц. с. для Зап. Европы следует отаеста к эпохе Возрождения. Восхищаясь ценностями западноевропейской аристократической жизни, Леонтьев грезит не только ее династиями, рыцарством, замками, манерами и т. д., но даже и папством. Поэтому он весьма негатавно характеризовал завершение в Зап. Европе периода Ц. с. в кон. XVIII в. (до Великой французской революции). В России, по Леонтьеву, период Ц. с. начинается вместе с реформами Петра I. Весьма уважительно относился он и к деятельное™ Екатерины II. Ибо полагал, что деспотизм Петра и внутренняя политика Екатерины способствовали расслоению об-ва, усилению неравенства, обусловивших могущество и рост Ц. с. в России. В это время Россия так сильна, оригинальна и сложна, что вполне может вместить в себя многие ценности Зап. Европы, не опасаясь расшатать свои основы. В сер. XIX в. (после отмены крепостного права) период Ц. с. в нашей стране завершается. Россия все более напоминает какую-то «среднепропорциональную» Европу, ее культура перестает удовлетворять подлинные духовные запросы. Леонтьев – один из первых рус. философов, остро чувствовавших опасность подмены духовных ценностей утилитарными ценностями буржуазного об-ва. У него европейский буржуа вызывает такую же антипатию, как и рус. буржуа. И тот и др., насаждая культурное однообразие, окончательно разрушают Ц. с, что неизбежно «ведет к холодной бездне тоски и отчаяния». Ц. с. гибнет не только от разрушения красоты, но и от распространения политических свобод. Поэтому Леонтьев остро критикует буржуазный либерализм, к-рый ведет «к какому-то среднеевропейскому типу общества», порождающего «какого-то среднего человека». Он призывает как можно бережнее хранить и оберегать традиции Ц. с. Для этого нужно «подморозить» Россию, остановить процесс ее гниения и разложения, «учиться делать реакцию». Понимая, что возврата в прошлое (в период Ц. с.) у России нет, Леонтьев считал, что рус. мысль должна быть не просто реакционной, а «реакционно-двигающей». Необходимы реформы, к-рые могут препятствовать наступлению периода «вторичного смесительного упрощения».

Лит.: Корольков А. А. Пророчества Константина Леонтьева. Спб., 1991; Леонтьев К. Н. Собр. соч. М., 1912–1913. Т. 5–7; Он же. Избр. письма. Спб., 1993; Пушкин С. П. Историософия русского консерватизма XIX века. И. Новгород, 1998; Фудель И. И. Культурный идеал К. Н. Леонтьева // Русское обозрение. 1895. № 1.

С. Н. Пушкин

ЦЕЗАРОПАПИЗМ – такое соотношение церкви и государства, при к-ром церковные интересы подчиняются интересам государственным, верховная государственная власть превращается в центр религии, царю принадлежит абсолютная светская власть и жреческие функции, он становится наместником Бога на земле. Отличается от папоцезаризма, когда высшая церковная власть подчиняет гражданскую и вся полнота власти принадлежит церковному первоиерарху, и от «симфонического» религиозно-государственного союза, к-рый достигается подчинением монарха религиозной идее и личной его принадлежностью к церкви, при независимости государственной верховной власти. Большинство историков находят Ц. в византийской монархии, хотя внешне отношения церкви и государства регулировались там «теорией симфонии», выраженной в предисловии к 6-й новелле Кодекса Юстиниана (482/483-565): «Величайшие дары Божий, данные людям высшим человеколюбием, это священство и царство; первое служит делам божеским, второе заботится о делах человеческих, оба происходят из одного источника и украшают человеческую жизнь, поэтому цари более всего пекутся о благочестии духовенства, которое со своей стороны постоянно молится за них Богу». Как полагал историк В. П. Безобразов, «теория симфонии» содержит скрытый Ц., ибо первенство отдается государственным целям, церковный канон включается в светское законодательство и император получает право его толковать. Дальнейшее развитие идея Ц. получает в толкованиях антиохийского патриарха Федора Вальсамона (XII в.): император главенствует над церковью, его власть выше епископской, ему принадлежат права и преимущества архиерея. Прот. А. Шмеман считал, что нельзя однозначно характеризовать отношение церкви и государства в Византии как Ц, ибо между ними существовал догматический союз и в вопросах догматики империя, религиозное назначение к-рой – охранять истинную веру, подчиняется церкви. В рус. истории нарушение «симфонии» властей, влияние Ц. связывают с появлением «Уложения» 1649 г. царя Алексея Михайловича и Монастырского приказа, к-рый был учрежден для суда над духовенством и заведовал частичной конфискацией церковных иму-ществ, но прежде всего с реформами Петра I, упразднившего патриаршество, конфисковавшего в пользу государства церковное имущество и реформировавшего церковное управление. В деятельности патриарха Никона ряд историков – М. В. Зызыкин, архиеп. Серафим (Соболев) – усматривают противостояние Ц. Алексея Михайловича, однако С. М. Соловьев, В. С. Соловьев, Карташов обвиняют его в папоцезаризме, в стремлении к единоличной власти над церковью и государством. В. С. Соловьев, неоднократно критиковавший в своей философской публицистике рус. Церковь за отсутствие духовной свободы, подчинение «внешней полицейской власти», в своей идее свободной теократии не был чужд папоцезаризма, сравнивая власть папства с отеческой, а царя – с сыновней властью («Великий спор и христианская политика» (1883), «Россия и Вселенская церковь» (1889). Однако в «Оправдании добра» (1897) он встал на позицию разделения властей и их целей. Критику Ц. как искажения истинной теократии, основанной на «симфонии властей», можно найти у Тихомирова, И. А. Ильина, архиеп. Серафима (Соболева).

Лит.: Безобразов В. П. Очерки византийской культуры. Пг., 1919; Зызыкин М. В. Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи: В 2 ч. Варшава, 1931 (2-е изд. М., 1995); Архиепископ Серафим (Соболев). Русская идеология. 3-е изд. Спб., 1992; Соловьев В. С. О духовной власти в России // В. С. Соловьев. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1; Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. 3-е изд. Спб., 1992;Прот. Шмеман А. Догматический союз // Сб.: Ретроспективная и сравнительная политология. Публикации и исследования. М, 1991. Вып. 1.

А. П. Козырев

ЦЕЛОСТНАЯ ЛИЧНОСТЬ – термин философии славянофилов (А. С. Хомяков, Киреевский). Идея Ц. л. восходит к православному учению о трех элементах, составляющих человеческую личность (теле, душе и духе), в к-ром душевная и

материальная жизнь человека рассматривается как подчиненная жизни духовной, а также к романтизму с его реабилитацией чувства и внерациональных форм познания, стремлением к целокупной истине. У славянофилов идея Ц. л. проходит под знаком преодоления отвлеченной рассудочности, свойственной, по их мнению, зап. человеку. Разум должен возвыситься до сочувственного согласия с верой, а для этого он должен собрать в неделимую цельность все силы, к-рые обычно находятся в разрозненности и противоречии. Рассудок, чувство, в т. ч. эстетическое, сердечная любовь должны согласоваться с др. требованиями духа и подчиниться открываемому в душе «внутреннему корню разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума» (Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии). Обретение человеком подобного внутреннего сознания о наличии в глубине души средоточия для отдельных сил разума и есть стержень Ц. л. Идея Ц. л. выявляет и нравственный аспект в познании: усмотрение истины доступно только разуму, находящемуся в полном нравственном согласии со всесущим разумом. Моральная сторона личности непосредственно участвует в познавательном процессе: это существенно отличает идею Ц. л. у славянофилов от романтической, подразумевающей лишь субъективную, психологическую целостность личности. Для Хомякова целостный разум есть результат трех осн. способностей: воли как творческой деятельности или «хотения понимать», веры или живознания как отражательной восприимчивости и рассудка как окончательного сознания. Юркевич, чье учение о Ц. л. также основано на православной антропологии, считал разум вершиной духовной жизни человека, корень же ее усматривал в сердце: «Жизнь духовная зарождается прежде и раньше этого света разума — во мраке и темноте, то есть в глубинах, недоступных для нашего ограниченного взора» («Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Бо-жия»). Понятие Ц. л. встречается также в антропологии Лаврова и связано с его понятием критически мыслящей личности. Ц. л. также понимается здесь как взаимосвязанность морального и познавательного отношения к миру. Единство личности формируется ее моральной сферой, но сама моральная сфера — продукт эволюции и связывается с постановкой личностью своих целей, борьбой за их осуществление.

Лит.: Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 515–518; Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 293–334; Юркевич П. Д. Филос. произв. М., 1990. С. 69–103; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 1. С. 203–205; Т. 1, ч. 2. С. 14–18, 118–119.

А. П. Козырев

ЦЕЛЬНОСТЬ — одно из осн. понятий рус. религиозной философии; особенно активно оно используется в теории познания и учении о чеювеке. Начиная с А. С. Хомякова и Киреевского религиозная теория познания и философская антропология стремились стать гносеологией цельного знания и антропологией цельного человека. Понятие Ц. было заимствовано ими из трудов отцов вост-христианской церкви и резко противопоставлялось пониманию природы человека и знания, сложившемуся в зап. христианстве, и возникшей на его основе философской и богословской мысли. Характерная особенность последних, по их мнению, состоит в изображении человека как некоего расколотого, расщепленного существа, в к-ром присущие ему духовные силы и способности разводятся как бы по разным полочкам и рассматриваются независимо друг от друга. В противовес этому они выдвигают др. идеал — деятельность по собиранию человеческого естества, его богоподобной природы. Эта деятельность есть особого рода синтетическая деятельность. Она осуществляется не какой-то особой, отдельной способностью человека, а всем его существом; в нее вовлекается все содержание человека. Смысл этой синтетической деятельности состоит в том, чтобы все элементы человеческой природы, все ее силы и способности преобразовать из пагубного к благому устроению. Именно тогда все они будут приведены в согласие между собою, будут исходить из одного центра и направлены к одной цели — к высшему предназначению человека, к восстановлению его единства с Богом. Важнейшей движущей силой, побуждающей человека к Ц, является любовь; любовь — это первый и главнейший закон творения, к-рому с необходимостью подчинено все сотворенное, в т. ч. человек и его разум. На первый план здесь выдвигается правильное понимание природы и места мышления в совокупной структуре человеческого естества, его взаимоотношении с др. силами и способностями человека. Нужно решительно отказаться от преувеличенных представлений о возможностях человеческого мышления, перестать рассматривать его как осн. и главное божественное начало в человеке, открывающее ему доступ к познанию

мира в его сокровенных глубинах. Зап. типу просвещения они противопоставляют духовность иного рода; свету рационально-рассудочного познания и понимания они противопоставляют Свет Фаворский — свет высшего типа бытия, дарующий человеку сверхъестественную способность к обожению, к коренному преображению своей собственной природы; это последнее осуществляется силами Святого Духа, божественной благодати. Однако необходимость благодати не отменяет собственно человеческого усилия — усилия сознательного и активного; благодать не совершает всей работы обожения и не принуждает человеческую волю к соучастию в этой работе — такое соучастие может быть лишь абсолютно свободным. Особенно обстоятельно и конкретно своеобразие и пути достижения Ц. были рассмотрены Хомяковым и Киреевским применительно к процессу познания. По их мнению, познание невозможно как чисто рассудочная, рациональная деятельность; постижение истины доступно только цельному человеку, т. е. человеку, в к-ром и через к-рого действует «всецелый», божественный разум. И прежде всего плодотворность познания зависит от нравственного совершенства человека. Они решительно вводят в гносеологию понятие греха, вины, любви и т. д. Все это, по их мнению, резко отделяет православие от зап. ветвей христианства: от латинства, стоящего на внешнем авторитете, и от протестантства, загоняющего себя из личной свободы в тиски рассудочной отвлеченности. Для того чтобы знать истину — надо жить в истине. Понятие Ц. тесно связано с понятием соборности, к-рое тоже прямо вытекает из богоподобной природы человека, осн. законом к-рой является закон любви. Общение в любви совершенно необходимо для постижения истины; постижение истины на ней зиждется и без нее невозможно. Недоступная для отдельного мышления истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Самолюбивый, исповедующий индивидуализм человек слаб, поскольку противопоставляет себя законам творения. Человеку, желающему усвоить и развить в себе скрытую жизненную силу, необходимо приобщиться к жизни общей — жизни людей, связанных любовью и согласием, соединиться с нею живым органическим единством. Высшей формой такого единения является церковь, а в наибольшей степени оно улавливается религиозной верой. Предложенное Хомяковым и Киреевским истолкование сущности и содержания проблемы Ц. было воспринято и в ряде отношений развито далее В. С. Соловьевым и последующими представителями религиозной антропологии и гносеологии вплоть до сер. XX в. Идеи и соображения ранних славянофилов о цельной природе человека и человеческого знания были систематизированы Соловьевым, хотя и не в полном их объеме. В творчестве Соловьева на первый план выдвинулись собственно гносеологические аспекты проблемы Ц. - критика различных вариантов отвлеченного реализма и отвлеченного рационализма, попытка обоснования и развертывания в противоположность им гносеологии цельного знания и т. д., - тогда как антропологические компоненты остались в тени; к тому же сам общий стиль философствования Соловьева резко отличался от хомяковского. Развитие и конкретизацию идеи Хомякова и Киреевского получили в рус. интуитивизме, но здесь также заметно преобладание интереса к гносеологическому аспекту проблемы Ц, к-рая стала предметом углубленного исследования уже в первых значительных работах Н. О. Лосского и Франка («Обоснование интуитивизма»(\%6) и «Предмет знания» (1915), к ее же антропологической составляющей они обратились значительно позже, напр., Франк — только начиная с работы «Духовные основы общества» (1930). Заметную роль в обогащении содержания понятия Ц. сыграла работа Флоренского «Столп и утверждение истины» (1914), в к-рой он стремился показать, что важнейшим органом восприятия человека и знания является сердце; сходные идеи, хотя и с существенно иных общефилософских позиций, развивались в поздних трудах И. А. Ильина («Путь к очевидности» (1957), «Аксиомы религиозного опыта» (1953). Идеи, близкие по своему осн. содержанию и духу к концепции Ц, анализировались и в русле богословской мысли, в первую очередь в школе «верующего разума» (Филарет), а позднее в творчестве В. Н. Лосского, Флоровского и др. (см. Теория познания).

В. И. Кураев

ЦЕЛЬНОСТЬ ДУХА — понятие философии славянофилов, соотносимое также с понятиями «зрячий разум» и «верующее мышление». Ц. д. — это вопрос о внутреннем устроении жизни, поиск «того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума» (Киреевский). В концепции Ц. д. Киреевского традиционный для теории познания вопрос о соотношении веры и разума рассматривается в контексте христианской трактовки предназначения человека. Глубина познания зависит от нравственной чистоты человека и волевого стремления организовать свое «я»,

т. е. превратить хаос чувств в стройное единство. «Человек – это его вера», – утверждал Киреевский, и соответственно «главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желаемое, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство и таким образом восстанавливается существенная личность в ее первозданной неделимости» (Поли. собр. соч. Т. ГС. 275). Именно благодаря согласованности веры и разума возможен «зрячий разум», т. е. познание сущностей, недоступное отвлеченному, ограниченному логическому мышлению, имеющему дело только с ограниченными понятиями, помогающему упорядочить мир, но лишенному морального смысла, и поэтому его можно употребить как на пользу, так и во вред человеку. Критикуя философию Гегеля, Киреевский отмечал, что, «раздробив цельность духа на части и отделенному логическому мышлению предоставив высшее создание истины, человек в глубине своего самосознания оторвался от всякой связи с действительностью…» (Там же. С. 245). Он предлагал др. точку отсчета в истолковании познания: вхождение в этот процесс всем существом, а не только разумом. Приобщение к реальности есть функция не мышления, а личности в целом (см. Целостная личность), но такое приобщение дано только верующему мышлению. Между тем рассудочно-логическое мышление Киреевский рассматривал как отпавшее от цельности в результате грехопадения. В подготовительных материалах к курсу философии, найденных в его архиве и названных издателями «Отрывки», главное внимание уделено теме восстановления утраченной личности, теме евангельской любви, объединяющей и спасающей. В «Отрывках» содержатся мысли, указывающие на родственность концепции Ц. д. и соборности: «Каждая нравственная победа одной христианской души есть уже духовное торжество всего христианского мира, каждая сила духовная, создававшаяся внутри одного человека, невидимо влечет себя и подвигает силы всего нравственного мира» (Там же. С. 277–278). В работе «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» немало страниц посвящено описанию психологического портрета среднего европейца, к-рый утерял цельность. При этом Киреевский употребил понятие «внутренний человек» и «внешний человек». Внутренний человек – это совокупность способностей человека, находящихся в гармонии: способность любви к Богу и помощи ближнему; способность ощущать вину, стыд, сострадать, чувствовать красоту. Внешний человек – это, выражаясь языком совр. социальной психологии, совокупность социальных ролей, к-рые весьма часто противоречат друг другу, вызывая самоотчуждение человека, расколотость и противоречивость внутренней и внешней жизни. По Киреевскому, он является продуктом рационализма и индивидуализма европейского просвещения. «В одном углу его сердца живет чувство религиозное… в другом – отдельно – силы разума и усилия житейских занятий; в-третьем – стремления к чувственным утехам; в-четвер-том – нравственно-семейное чувство; в-пятом – стремление к личной корысти; в-шестом – стремление к наслаждениям изящно-искусственным» (Там же. С. 210). Среднего европейца К. описывал как человека вечно суетного, театрального, жизнь к-рого лишена внутреннего смысла, ему чуждо «то равновесие внутренней жизни, которое отличает даже самые наружные движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира» (Избр. статьи. С. 201). Учение Киреевского о Ц. д. занимает особое место в славянофильской философии. Это своеобразный практический идеализм, цель к-рого – утвердить философское (или жизнестроительное) учение, служащее делу воспитания человека.

Лит.: Киреевский И. В. Поли. собр. соч.: В 2 т. М., 1911; Он же. Избр. статьи. М., 1984; Хомяков А. С. По поводу «Отрывков», найденных в бумагах И. В. Киреевского // Поли. собр. соч.: В 8 т. 1900. Т. 1; Гершензон М. О. Исторические записки о русском обществе. М., \9Ю;Лушников А. Г. И. В. Киреевский: Очерк жизни и религиозно-философского мировоззрения. Казань, 1918.

Т. И. Благова

ЦЕРТЕЛЕВ Дмитрий Николаевич (30.06(12.07)1852, с. Смальково Саранского у. Пензенской губ. -15(28).08.1911, с. Лепяги Спасского у. Тамбовской губ.) – поэт, философ, публицист, общественный деятель. В 1874 г. Ц. окончил юридический ф-т Московского ун-та. Во время учебы он познакомился с В. С. Соловьевым, с к-рым у него завязались тесные дружеские отношения, и Юркевичем. Влияние последнего на Ц., возможно, отразилось в его увлечении философией А. Шопенгауэра и сильном интересе к популярному в 60-70-х гг. XIX в. в России спиритизму. С сер. 70-х гг. Ц. находился в постоянной

переписке с нем. философом Э. Гартманом В 1878 г. он слушал лекции в Лейпцигском ун-те, где в 1879 г. получил степень доктора философии за соч., посвященное гносеологии Шопенгауэра. В 1880 г. отдельным изд. вышел 1 – й т. соч. Ц. «Философия Шопенгауэра» (первая публикация – в «Журнале Министерства народного просвещения», 1878–1879), в к-ром содержался обстоятельный критический разбор теоретической философии нем. мыслителя; 2-й т., посвященный этическим воззрениям Шопенгауэра и Гартмана, под названием «Современный пессимизм в Германии» появился в 1885 г. Это соч. Ц., вызвавшее противоречивые отклики (от резко критических – Лаврова в журн. «Дело», 1885, № 5 – до вполне сочувственных – К. Н. Леонтьева (см.: Письма К. Н. Леонтьева к кн. Д. Н. Цертелеву // Начала. 1992. № 2. С. 75), долгое время оставалось единственным подробным отечественным исследованием философии Шопенгауэра. В 1885 г. Ц. редактировал журн. «Дело», в кон. 1887 г. несколько месяцев – «Русский вестник», а в 1890–1892 гг. «Русское обозрение». Ц. являлся действительным членом Московского психологического общества. Он – автор переводов 1-й ч. «Фауста» И. В. Гёте и «Манф-реда» Дж. Байрона, а также нескольких поэтических сборников, в к-рые наряду с лирическими стихотворениями вошли также и поэмы – переложения индийских и персидских легенд. Как философ Ц. примыкал к тому направлению в метафизике XIX в., к-рое, отойдя от априоризма и абсолютного рационализма нем. идеалистов, стремилось сочетать философское умозрение и эмпирическое наблюдение, т. е. познавать метафизическую реальность с помощью широких обобщений данных внешнего и внутреннего опыта. Непосредственное влияние на Ц. оказала «философия бессознательного» Э. Гартмана, девизом к-рого было «умозрительные результаты по индуктивному естественно-научному методу». Ц. полагал, что законы бытия полностью не исчерпываются законами мышления, поэтому наш разум не способен априорно установить реальность или доказать невозможность того или иного явления – действительность последнего подтверждается лишь опытом. Этот вывод заставлял Ц. серьезно относиться к т. наз. медиумическим или спиритическим явлениям, к-рым он, однако, остерегался давать метафизическую или религиозную интерпретацию (см. его кн. «Спиритизм с точки зрения философии». Спб., 1885). От эмпиризма и позитивизма (последний Ц. рассматривал как сочетание эмпиризма и скептицизма) взгляды Ц. отличало убеждение в априорной природе закона причинности. По его мнению, «мы должны рассматривать закон причинности как закон нашей мысли, предварительный всякому опыту», именно указанный закон заставляет нас с необходимостью относить свои чувственные представления к независимому от нашего сознания и от нашей воли источнику – объективной реальности. Вместе с тем в отличие от Шопенгауэра и Канта Ц. отрицал априорное происхождение категорий пространства и времени. Феномен времени выражает, по его мнению, непостижимую для сознания (в принципе имеющего дело лишь с «настоящим», «ставшим») сторону внешнего мира, а пространство – категория, изначально связанная с понятием движения, – отражает соответствие между многообразием, предоставляемым чувственным опытом, и единством как основополагающим принципом сознания (см.: Пространство и время как формы явлений // Вопросы философии и психологии, 1894. Кн. 23). Попытку вывести мир в целом из одного, «абсолютного», принципа – материи, мысли или воли – Ц. считал философски несостоятельной, так же как и любой ответ на вопросы, что представляет собой бытие вне познающего и какова внутренняя сущность самого субъекта познания. Однако нравственный долг, равно как и др. человеческие ценности, оказывается философски осмысленным только в том случае, если за явлением признается некая постоянная и неизменная сущность. Ц. был противником исторического метода в философии, этике и праве. По его мнению, познание законов исторического развития невозможно, поскольку мы не знаем о последней, абсолютной цели этого развития, а постулируя те или иные законы, мы тем самым условно помещаем себя в конечную точку исторического процесса. Отсюда человеческие представления о характере этого процесса неизбежно оказываются ложными или относительными. Как политический мыслитель Ц. примыкал к консервативному лагерю, был убежденным сторонником самодержавия, отстаивал приоритетное право дворянского сословия на управление государством, доказывал необходимость ограничения свободы слова и пропаганды в интересах общественного порядка. В отличие от Соловьева Ц., близкий консервативному утилитаризму в духе Каткова, считал неправильным перенесение христианских принципов в области права и политики. Высшим религиозным принципом является, по Ц., идея любви, принципом права – идея справедливости, политическая жизнь определена идеей общей пользы. Руководствуясь лишь последним принципом, а не идеей естественных прав личности, государство может предоставлять политические свободы гражданам.

Соч.: Границы религии, философии и естествознания // Православное

обозрение. 1879. № 7; Логика позитивизма // Там же. 1887. № 1; Свобода и либерализм. М., 1888; Нравственная философия гр. Л. Н. Толстого. М., 1898; Учение гр. Л. Н. Толстого о жизни // Русское обозрение. 1890. № 7; Критика вырождения и вырождение критики // Русский вестник. 1897. № 1–2, 11–12; Печать и общественное мнение. Спб., 1905.

Б. В. Межуев

ЦИОЛКОВСКИЙ Константин Эдуардович (5(17).09.1857, с. Ижевское Рязанская губ. – 19.09.1935, Калуга) – мыслитель и экспериментатор. В детстве почти полностью потерял слух и с 14 лет учился самостоятельно; в 1880 г. экстерном получил диплом учителя математики и впоследствии преподавал в школах Боровска и Калуги. В нач. XX в. Ц. первым понял преимущества и уникальные возможности реактивного способа передвижения в космическом пространстве и посвятил большую часть своей жизни разработке теории космоплавания, создал новое научное направление – ракетодинамику и астронавтику. Автор ряда философских эссе, часть к-рых была издана им в Калуге на собственные средства. По своим мировоззренческим ориентирам Ц. принадлежит к космизму. Испытывал влияние идей Федорова. В его творчестве нашли отражение своеобразные духовные реакции рус. мысли на процессы рационализации и секуляризации европейской культуры, становление глобальной общности исторических задач человечества. Идеи Ц. формировались под влиянием дарвино-спенсеровского эволюционизма, мистических элементов философии христианства и буддизма. В их основе лежит монистический принцип миропонимания, исключающий возможность дуализма «души и тела», материального мира и духовной свободы. Смысловым его центром становится представление о космичности жизни, стремление соотнести макромир человеческого существования с космическими измерениями бесконечно большого и бесконечно малого. Т. обр., функциональные характеристики жизнедеятельности включаются в саму структуру физического миропорядка, природные процессы приобретают «смысл», «цель» и «благость», а универсальными нормативными регуляторами эволюции Вселенной становятся императивы «космической этики». Природа как бы «пробуждается», осознает себя в разумных формах, а сам разум мыслится осн. движущей силой восхождения космической материи к высшим степеням совершенства. Космос, по Ц., - это целостная гармоническая система, в рамках к-рой атом и человек одинаково причастны высшему единству. Исходя из предпосылки соотносительной жизненной чувствительности и одухотворенности всех форм и ступеней материи во Вселенной, Ц. пытался по-новому осмыслить философские проблемы. Вопросы смысла жизни, смерти и бессмертия, добра и зла получают здесь нетрадиционное решение. Законы универсальной жизнедеятельности непосредственно реализуются на микроуровне «атомов», «духов», бессмертных граждан космоса, наделенных способностью к элементарным жизненным проявлениям. Рождение и смерть выступают как акты ассоциации и диссоциации таких атомов, способных периодически входить в состав комбинаций различной степени сложности. При этом периоды пребывания в относительно простой неорганической материи никак не отмечаются в истории «жизни» атома и не имеют субъективной длительности, высокоорганизованная же ступень существования элемента космоса свидетельствует, по Ц., о торжестве творческих, антиэнтропийных сил разума, его победе над первобытным хаосом. С этой т. зр. космологический процесс предстает в виде ряда циклических усовершенствований бытия. На основе идеи «вечного возвращения» Ц. выдвигает концепцию «космических эр», описывающую эволюционные перспективы человечества. Место и судьбу нашей планеты в общем строе мироздания он считал исключительными. Представляя своего рода «заповедник», в границах к-рого разыгрывается драма биологического и социального становления новых жизненных форм, Земля является и средоточием неизбежно сопутствующих естественному отбору страданий живых существ. На общем фоне космической гармонии и счастья муки земной эволюции имеют глубокий смысл и предназначение: многообразие индивидуальных жизненных проявлений в космосе восполняется притоком свежих сил, противостоящих энтропийным процессам нивелирования и упрощения материи. В процессе восхождения к высшим степеням космического совершенства человечеству предстоит пройти ряд ступеней, длительностью в миллиарды лет каждая: 1) эру рождения, характеризующуюся созданием гармоничной социально-экономической организации; 2) эру становления, отсчитываемую с момента начала активной космической экспансии; 3) эру расцвета, создающую предпосылки для овладения универсальными законами Вселенной; 4) терминальную эру – эпоху перехода человечества из «корпускулярных» в энергетические, «лучевые» формы существования, что будет означать конец страдающей органической плоти и достижение «вечного

блаженства» в рамках вселенского единства. Последовательность космических циклов, по Ц., соответствует росту преобразующих возможностей разума как фактора космической эволюции. Если на микроуровне универсальные жизненные потенции реализуются в форме блуждающих «атомов-духов», то на мегауровне природные процессы рационально преобразуются высокоорганизованными цивилизациями в соответствии с императивами «космической этики». Ц. допускал одновременное сосуществование множества миров различной степени плотности, активно взаимодействующих между собой. Вселенная, с его т. зр., полна разумными, могущественными и счастливыми существами. Непрерывные циклы обменов элементарными жизненными частицами объединяют их, понуждают к нравственной круговой ответственности за судьбы мирового целого. Осн. этическим принципом космоса поэтому становится целенаправленное уменьшение «суммы» вселенских страданий, зла и несправедливости, снижающее риск появления несовершенных форм «атомов-духов». Искусственный отбор, поддержка перспективных тенденций эволюции при одновременном пресечении тупиковых ее ветвей становится главной задачей высшего разума. Для достижения поставленных целей допускаются весьма радикальные средства — от принудительного ограничения размножения страдающих неразумных существ до их безболезненного уничтожения и заселения высвобождаемых ареалов высокоорганизованными формами. Своеобразным гарантом осуществления императивов «космической этики» выступает некая трансцендентная творческая сущность, к-рая описывается Ц. как «причина» (или «воля») Вселенной. Признание существования силы, первичной по отношению к космической материи и изначально благосклонной к ней, наглядно проявляет религиозно-мистическую компоненту «космической философии» Ц. С этой т. зр. свобода воли человека, предполагающая нравственную ответственность за принятые решения и совершенные действия, носит иллюзорный характер. Видимая спонтанность и непредсказуемость поведения элементов вселенского механизма порождаются лишь безмерной сложностью его организации. На самом деле любой разумный выбор изначально предопределен волей и тайным вмешательством высших сил. В этой связи моральным долгом индивида и социума любого уровня становится добросовестное выполнение своей части «работы» по поддержанию космического совершенства. Вселенная нуждается в проявлении их творческих усилий, поэтому возрастание преобразующих возможностей земного разума есть одновременно пробуждение в человеке специфических мотиваций, продиктованных императивами «космической этики». Одним из проявлений властного «зова» вселенской воли является извечное человеческое стремление к совершенствованию системы общественных отношений. План рационального переустройства социума занимает видное место в рассуждениях Ц. Во мн. отношениях они пролегают в русле утопических проектов с их предвосхищением ряда элементов тоталитарных режимов XX в. Грядущее устройство человеческого общежития, как его представляет Ц, вырастает из причудливого сплава демократических устремлений и элитарных, технократических и социалистических постулатов. Так, платоновская идея власти «мудрецов», гениальных личностей, управляющих весьма авторитарными методами во имя быстрого и решительного прогресса, дополняется идеей народного плебисцита. Иерархически организованный коллективизм, фактически исключающий возможность появления недовольных личностей и меньшинств разного рода, оправдывается достижением невиданного благосостояния благодаря росту технического могущества. Активно развивая утопические традиции, Ц. не пренебрегал детальной регламентацией конкретного бытового обустройства и наиболее перспективных режимов хозяйственной деятельности объединенного человечества. Успех процессов социальной рационализации человечества, согласно Ц, предопределен неизбежной грядущей его экспансией, освоением космического пространства. Ц. верил, что разрабатываемые им технические средства и проекты внесут посильный вклад в дело поддержания вселенской гармонии, раздвинут перед страдающим и творящим свою судьбу человечеством новые горизонты надежды.

С о ч.: Горе и гений. Калуга, 1916; Грезы о земле и небе. Тула, 1986; Человек и космос // Человек. 1991. J4b 6; Утописты. Живая Вселенная // Вопросы философии. 1992. № 6; Очерки о Вселенной. М., 1992.

Лит.: Кольченко И. А. К. Э. Циолковский о судьбе человечества в космосе // Труды III–IV Чтений К. Э. Циолковского… М., 1969; Он же. Социологические идеи К. Э. Циолковского // Там же; Космодемьянский А. А. Константин Эдуардович Циолковский (1857–1935). М., \ Гаврюшин Н. К. Космический путь к «вечному блаженству» (К. Э. Циолковский и мифология технократии) // Вопросы философии. 1992. № 6; Гиренок Ф. И. Русские космисты (Из цикла «Страницы истории отечественной философской мысли»). М., 1990; ЧудиновВ. А. Великий утешитель человечества // Человек. 1991. № 6; Козютинский В. В. Космическая

философия К. Э. Циолковского // Философия русского космизма. М., 1996. С. 108–132.

А. А. Шаронова

Ч

ЧААДАЕВ Петр Яковлевич (27.05(7.06). 1794, Москва -14(26).04.1856, Москва) – мыслитель и публицист. В 1808–1811 гг. учился в Московском ун-те, по окончании к-рого участвовал в Отечественной войне 1812 г. и в составе лейб-гвардии в Заграничном походе рус. армии. В 1821 г., пренебрегая открывающейся перед ним военной карьерой (его прочили в адъютанты Александра 1), Ч. вышел в отставку. В 1823–1826 гг. путешествовал за границей, где познакомился со мн. выдающимися учеными и философами, в т. ч. с Шеллингом. 1828–1831 гг. – годы т. наз. затворничества Ч., в течение к-рых он работал над главным своим произв. – «Философическими письмами». С 1831 г. Ч. начинает появляться в московском об-ве и в последующие годы предпринимает неоднократные попытки опубликовать свое произв. В 1833 г. он поселился во флигеле усадьбы Левашовых на Новой Басманной улице в Москве, где оставался до самой смерти. В сентябре 1836 г. в 15-м номере журн. «Телескоп» было напечатано (анонимно) первое «Философическое письмо», к-рое вызвало бурную (в основном негативную) общественную реакцию. По распоряжению Николая I издание журнала было прекращено, цензор А. В. Болдырев был уволен со своей должности и с должности ректора Московского унта, издатель Надеждин сослан на год в Усть-Сысольск (совр. Сыктывкар), а Ч. объявлен сумасшедшим, над ним был назначен медико-полицейский надзор, продолжавшийся до ноября 1837 г., когда он дал подписку ничего не печатать и ничего не писать. Его писания приобрели характер частных записок и «замечаний» на то или иное произв. его многочисленных друзей. Несколько особняком стоят «Отрывки и разные мысли», к-рые Ч. продолжал писать до самой смерти и к-рые как по объему, так и по глубине содержания следует отнести к лучшим его работам. Большое значение имеют также письма Ч., особенно те, к-рые приобретали характер небольших трактатов на ту или иную тему. Осн. тема философии Ч. - историческая судьба России. Она явилась первым словом пробудившегося рус. национального самосознания, на формирование к-рого в 1-й четверти XIX в. решающее влияние оказали победа России в войне с Наполеоном и поражение декабристов в декабре 1825 г. на Сенатской площади. Мировоззрение Ч. сложилось в равной степени под влиянием обоих этих событий, чем и объясняется причудливое сочетание в нем элементов оптимизма и пессимизма. Из философских идей, имевших влияние на Ч., особо следует отметить идеи фр. традиционалистов (таких, как Ж. де Местр, Ф. Р. Ламенне и др.) и нем. идеалистов (в основном Ф. В. Шеллинга, но в какой-то степени и И. Канта). В первом «Философическом письме» большого внимания заслуживает модель Запада, к-рую строит Ч., считая, что Запад олицетворяет собой как бы тройственное единство: единство религии, единство культуры, единство нравственности. Исторические факты, противоречащие этой картине, Ч. отвергает либо осуждает (как, напр., протестантизм). Западная Европа – единственно правильная форма цивилизации, и Ч. утверждает, что идеалы Царства Божия на земле (по его мнению, осн. цель социально-исторического развития) здесь в основном достигнуты. Все остальные цивилизации представляют собой более или менее извращенные формы европейской, тупиковые линии ее развития. Исключение Ч. делает лишь для исламского мира, сохраняющего верность идее монотеизма. Россия же, считает он, из-за принятия ею христианства от «презираемой всеми народами» Византии с самого начала своей истории оказалась как бы в промежуточном положении, не будучи цивилизацией ни европейской, ни азиатской, не будучи вообще «цивилизацией». Ее состояние можно сравнить с серединой магнита, к-рая не есть ни минус, ни плюс. В такой интерпретации исторического состояния России потенциально заложена возможность любой др. интерпретации. Один из вариантов такой интерпретации предложил впоследствии и сам Ч., отчасти ее реализовали славянофилы, для окончательного формирования идеологии к-рых первое «Философическое письмо» сыграло роль мощного катализатора К частичному пересмотру своей концепции соотношения Запада и России Ч. приступил уже с нач. 30-х гг. Непосредственной причиной его послужила Июльская революция во Франции 1830 г. – событие, к-рое ошеломило Ч. «У меня навертываются слезы на глазах, – писал он в сентябре 1831 г. Пушкину, – когда я вижу это необъятное злополучие старого, моего старого общества». И в том же письме он так расценивает свою концепцию Запада: «Во мне это было верой, было легковерием бесконечным». Запад Ч. - это идеальная модель цивилизации. В первом «Философическом письме» она была отождествлена им с реальным историческим Западом, в 1830 г. он убедился в их несоответствии и еще раз,

уже окончательно, убедился в этом в 1848 г., когда во многом соотношение России и Европы в его сознании поменялось местами. Однако в целом от «падения» Запада Россия мало что выиграла. Своей первоначальной оценке совр. состояния России Ч. оставался верен до конца жизни. В своей поздней статье «L'Universe» он даже усугубил ее, считая, по-видимому, что Россия, не вмешиваясь в политические дела Западной Европы («крутню Запада», по его выражению), еще раз упустила свой шанс стать составной частью мировой цивилизации. Для этого России нужно только в ускоренном темпе, но вполне сознательно повторить у себя дома все этапы, пройденные Западной Европой в ходе ее исторического развития. Только в этом случае Россия может занять достойное место в мире; более того, Россия призвана разрешить все проблемы западноевропейской цивилизации. Легкая, почти невидимая грань отделяет подобные воззрения позднего Ч. от взглядов славянофилов. И тем не менее Ч. и славянофилы в целом стояли на противоположных позициях. Ч. уповал на развитие, звал вперед. Славянофилы мечтой жили в прошлом. Недаром Ч. окрестил их учения «ретроспективной утопией». Что касается совр. состояния России, то оно оценивается лишь негативно: «как постоянное и повсеместное отсутствие идей долга, справедливости, права и порядка». Собственно философские взгляды Ч., изложенные им во втором – пятом «Философических письмах», интересны гораздо меньше. В области гносеологии он пытался синтезировать идеи платонизма, картезианства и кантианства, поэтому здесь его взгляды с известной долей справедливости можно охарактеризовать как эклектику. Более плодотворной для будущего развития рус. философии могла бы быть идея Ч. о синтезе философии, науки и религии, но поскольку эта его идея не была в полном объеме известна ни современникам, ни ближайшим по времени продолжателям, к-рые ставили перед собой подобную же цель, но решали ее вполне самостоятельно и независимо от Ч., то и здесь приходится признать приоритет Ч. утраченным. Правда, это лишний раз подтверждает, что общее развитие мысли Ч. шло в определенном направлении. Наибольший интерес представляет историософия Ч., к-рую он развивает в шестом – седьмом «Философических письмах». Здесь дан своеобразный прообраз идеи «осевого времени», сформулированной в XX в. К. Ясперсом. Прогрессивный ход развития мировой истории, по Ч., представляет собой последовательную смену форм монотеизма: ветхозаветный Израиль – протохристианское учение Платона – европейское христианство (а именно: католичество). Близок к «осевому времени» мусульманский Восток, очень далеки Япония, Китай, Индия (застывшие формы «уклонения»); Россия – пока нигде. Конкретные (и зачастую несправедливые) характеристики тех или иных исторических деятелей, к-рые дает Ч., коробили мн. его современников (в т. ч. и Пушкина), но в целом его историософия могла быть усовершенствована и в деталях уточнена. Заслуга Ч. состоит в том, что он первым в России начал мыслить систематически, научил рус. людей «западному силлогизму». Он автор первой в истории рус. мысли системы, к-рая синтезирует в себе религию, философию, историософию и то, что сегодня можно назвать социологией (в широком смысле слова). Эта система в отдельных своих пунктах подлежит критике, с ее частностями можно спорить и не соглашаться, но остается фактом, что только после Ч. рус. философия стала философией в подлинном смысле слова.

Идеи Ч., оставаясь в течение долгого времени неизвестными в полном своем объеме, оказали мощное влияние (хотя иногда довольно опосредованным путем) на славянофилов и западников, почвенников, консерваторов и либералов. Одним из своих предшественников считали Ч. авторы сб. «Вехи» (1909). Мн. идеи Ч. самостоятельно и в более развитой и систематической форме повторил В. С. Соловьев. «След, оставленный Чаадаевым в сознании русского общества, такой глубокий и неизгладимый, что невольно возникает вопрос: уже не алмазом ли проведен он по стеклу?» (О. Э. Мандельштам).

Соч.: Соч. и письма. В 2 т. М., 1913–1914; Статьи и письма. М., 1989; Поли. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 1–2 (во 2-м т. имеется «Литература о П. Я. Чаадаеве»).

Лит.: ТарасовБ. Н. Чаадаев. М., 1986; Сапов В. В. Обидчик России // Вопросы литературы. 1994. Вып. I, II; Дело о запрещении журв. «Телескоп» // Там же; П. Я. Чаадаев: pro et contra: Личность и творчество П. Чаадаева в оценке рус. мыслителей и исследователей: Антология. Спб., 1998; Falk H. Das Weltbild Peter J. Tshaadajews nach seinen acht «Philosophischen Briefen». Miinchen, 1954; McNally R. Chaadayev and his Friends. Talahassee, Florida, 1971; Zeldin M.-B. Chaadayev as Russia's First Philosopher// Slavic Review. 1978. Vol. 37. N 3.

В. В. Сапов

ЧЕЛОВЕК – стержневая тема рус. философии, предмет перманентного дискурса философов, богословов, психологов, ученых-естествоиспытателей, писателей и др. деятелей культуры. Специфика отечественной философии в том, что, хотя в ней значительное место занимают религиозные воззрения, все же она не теоцентрична, равным образом она и не космоцентрична, хотя и дала ряд оригинальных натурфилософских концепций, а прежде всего антропоцентрична, выделяясь социальными и нравственными исканиями. Мн. рус. мыслители стремились сочетать теоретико-познавательный подход в решении философских проблем с нравственными аспектами в жизнедеятельности Ч. Поиски предельных оснований бытия в их соч. сопрягались с ключевой проблемой – постижением сути человеческого бытия. Что такое человек, каковы его место и предназначение в мире, в чем специфика его природы и смысл существования – эти и др. вопросы особенно широко обсуждались и досконально разрабатывались в истории рус. философии XVIII–XX вв. Они свидетельствовали о многообразии мировоззренческих подходов: от религиозно ориентированных до просветительских, натуралистических и материалистических. Религиозно-философские концепции при этом базировались не только на традиционно понимаемом христианстве (и прежде всего православии), но и на неортодоксально трактуемых его положениях – в идеях нового религиозного сознания Важный вклад в разработку проблем соотношения Бога и Ч., добра и зла, теодицеи и антроподицеи, насилия и ненасилия, двойственно-противоречивой природы Ч., его свободы и творчества, обоснования путей обретения духовно-нравственных ценностей внесли соч. В. С. Соловьева, С. Н. и Е. Н. Трубецких, Флоренского, Бердяева, Шесто-ва, Н. О. Лосского, Франка, И. А. Ильина, Карсавина, Несмелова и др. Исследуя типы антропологических учений в истории европейской мысли, Бердяев выделяет христианскую антропологию (с оттенками в католической, протестантской и православной антропологиях), естественно-научные и социально ориентированные. Он признает, что в научном плане наиболее сильное впечатление производит определение Ч. как создателя орудий (Homo labor). Но непонятно, каким же образом природный Ч. соединяется с разумом и идеальными ценностями, ведь ни разум в нем, ни животное не есть специфически человеческое. Отметив, что ни один из этих типов учений о Ч. не может быть признан удовлетворительным и исчерпывающим, Бердяев поставил важный вопрос о необходимости преодоления их односторонности и создания целостной концепции Ч. По его словам, в антропологии идеализма, натуралистического эволюционизма, социологизма и психопатологии схвачены отдельные существенные черты Ч.: «человек есть существо, носящее в себе разум и ценности, есть существо развивающееся, есть существо социальное, и существо больное от конфликта сознания и бессознательного. Но ни одно из этих направлений не схватывает существо человеческой природы, ее целостность». Между тем «человек есть не только существо греховное и искупающее свой грех, не только существо эволюционирующее, не только существо социальное, не только существо больное от конфликта сознания с бессознательным, но человек есть прежде всего существо творческое… в том лишь случае, если он есть существо свободное, обладающее творческой свободой» (О назначении человека. М., 1993. С. 61). Особое влияние на представления рус. философов о природе Ч. оказали произв. Достоевского и Толстого. В отличие от тех мыслителей, к-рые возвышали личность Ч. во имя общественных преобразований, Достоевский делал акцент на решающей роли христианского пути, веры в богочеловека. Если же этот путь отрицается, то Ч. пытается стать на место Бога, и все оказывается дозволенным, приводит Ч. к деперсонализации, совершению античеловечных поступков, освобождению от нравственного личного долга. Пристально вглядываясь в глубины человеческой души, Достоевский подчеркивал, что свобода личности – источник не только добра, но и зла, «подполья Ч.». К сер. XIX в. в рус. философской мысли под влиянием развития естественных наук и революционных движений в Зап. Европе стало формироваться нерелигиозное, научно ориентированное направление в истолковании проблем Ч. Стержневой темой все более становилось обоснование различных форм социального активизма, народничества, «русского социализма» {Белинский, Герцен, Чернышевский, Лавров, Михайловский и др.). Былое натуралистическое истолкование Герценом Ч. непосредственно из общих законов природы сменилось у него признанием необходимости опоры на социологию, к-рой предстоит вырвать Ч. «из анатомического театра и возвратить его истории». В отличие от Герцена, Чернышевский не смог преодолеть натуралистический подход в объяснении «природы Ч.», к-рую он, подобно Фейербаху, выводил из природных свойств человеческого организма. Составные части философской системы Лаврова пронизаны «антропологической точкой зрения», к-рая исходила из необходимости опоры на отдельную (но не

абстрактно отвлеченную) человеческую единицу, т. е. действительную личность Ч. в качестве синонима всего человечества. Философия личности – это поиск идеала человеческого достоинства всех людей, справедливой деятельности и равноправия. В рус. марксизме на рубеже XIX–XX вв. (Плеханов, Ленин и др.) проблематика Ч. рассматривалась с акцентом на социально-исторические, а не индивидуальные аспекты человеческого бытия: роль личности в истории, соотношение личности и общества, диалектика объективного и субъективного факторов. Собственно философские проблемы Ч. специально не анализировались. Но в ряде работ Ленина (особенно в «Философских тетрадях») содержатся глубокие размышления о проблемах отчуждения Ч. и путях его преодоления, самореализации Ч. посредством деятельности и т. д. Он подчеркивал специфическую особенность природы Ч. - активно-творческое отношение к миру, общественно-практическую деятельность. В советский период исследования философских аспектов Ч. длительное время (до нач. 60-х гг. XX в.) не проводились. Считалось, что Ч. должен рассматриваться в плане соотношения личности и об-ва с акцентом на его «массовидные» формы (как совокупность общественных отношений, элемент производительных сил и т. д.). Исследования же проблем отдельно взятой личности, индивидуальности Ч. исключались из предмета и задач исторического материализма. С 60-х гг. в советской науке начался «поворот к Ч.», обусловленный идеологическим потеплением, осознанием необходимости критики механистических попыток растворить индивида в об-ве, а также развитием частно-научных исследований Ч., возникновением новых дисциплин – генетики Ч., дифференциальной психофизиологии, аксиологии, эргономики и др. Важной методологической предпосылкой поворота к проблемам философии Ч. явились труды психолога С. Л. Рубинштейна, выдвинувшего принцип единства сознания и деятельности, к-рый положил начало деятельностному подходу к Ч. Первую попытку систематизировать многообразные частнонаучные данные о Ч. и создать теорию человекознания на базе психологии предпринял Б. Г. Ананьев. С критикой недостатков всестороннего описания Ч. на путях комплексного подхода в психологии выступил А. Н. Леонтьев, подчеркнувший необходимость создания целостной теории личности. Развернулись дискуссии об особой роли в познании Ч. философии, к-рая не должна ограничиваться ролью простого истолкователя данных отдельных наук, поскольку она имеет свои задачи, связанные с созданием целостной концепции Ч. (Б. Т. Григорян, Мысливченко, М. С. Каган, Л. П. Буева, Фролов и др.). В те же годы было опубликовано мн. работ, посвященных различным аспектам философии Ч.: проблемам отчуждения, творчества, свободы, субъективности, соотношения биологического и социального, самосознания и бессознательного, смысла жизни и назначения человека. По инициативе Фролова в 1991 г. был создан Ин-т человека РАН. В ряде работ анализируются представления о Ч. в мировой философской и мифологической мысли Запада и Востока (П. С. Гуре-вич и др.). В результате исследований в последнее время утвердилось определение Ч. как субъекта общественно-исторической деятельности и культуры или. точнее, как субъекта данных общественных отношений и тем самым общемирового исторического и культурного процесса.

По своей природе Ч. представляет собой целостную биосоциальную (биопсихосоциальную) систему, уникальное существо, способное понятийно мыслить, производить орудия труда, обладающее членораздельной речью и нравственными качествами. Растет интерес к познанию экзистенциальных, гуманитарно-ценностных проблем жизненного мира Ч. Философия Ч. призвана создавать его концептуальный образ, в к-ром теоретико-познавательный и практико-аксиологический аспекты были бы слиты воедино. Выдвинутая еще Бердяевым идея преодоления раздробленности в познании Ч. и создания целостной его концепции продолжает оставаться актуальной и в наши дни. См. также: Философская антропология.

Лит.: Несмелое В. И. Наука о человеке. 2-е изд. – Казань, 1907; Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991; Болдырев А. И. Проблема человека в русской философии XVIII века. М., 1976; Шкуринов П. С. А. Н. Радищев: Философия человека. М., 1988; Человек в русской философии // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. М., 1995; История русской философии. М., 2001; Мысливченко А. Г. Человек как особая форма бытия // Философия. М., 2005; Тарасов Б. Н. Человек и история в рус. религиозной философии и классической литературе. М., 2007.

А. Г. Мысливченко

ЧЕЛОВЕКОБОГ – понятие, описывающее идею человека или естественного человека, к-рый сделал из самого себя или к-рого сделали как бы богом; антитеза понятию «Богочеловек» (в качестве абсолютного Богочеловека рассматривается Иисус Христос). О Ч. писал Д. С. Соловьев, считая его идеей абсолютного природного человека, выразившейся у эллинов в эстетической и умозрительной форме, у римлян – «в практическом разуме, воле или власти». Воплощением ее оказался, по Соловьеву, обожествленный римский кесарь, однако воплощением ложным из-за того, что Ч. - в принципе недостижимый идеал, как невозможно животному стать человеком. Кесарь – «мнимый человекобог», только «корчивший божество»; «пустой обман», однако Соловьев считает его «предваряющим явлением» Богочеловека (как обезьяна «предваряет» человека). Были в «первой половине истории» также необходимые нравственные условия для явления Богочеловека, а именно высоконравственные люди – «зачаточные носители Царства Божия». Богочеловек (Христос) в понимании Соловьева – качественно иное существо, являющееся и Богом, и человеком. Это не «последнее слово царства человечества» (в развитии нравственности), т. е. не Ч. Проблема Ч. нашла выражение в идеологии антропоцентризма, земного, социального гуманизма, в идее антрополатрии. Булгаков начало Ч. связывает с первым грехопадением, когда было прервано прямое общение с Богом «и человек остался один, – своим собственным господином: „будете яко бози“». Бердяев, мечтавший соединить «культ святости» с «культом гениальности» и бесконечного величия человека в сущем, стремился к «преодолению столкновения идеи Богочеловека и человекобога», или христианства и гуманизма, или духовного человека и природного человека. Уже в раннем произв. «Философия свободы» (1911) он выделял два мироотношения – мистическое, связанное со свободой и

Богочеловеком, и магическое, определяющееся естественной необходимостью и легко становящееся «путем человекобожеским». Об «идее» Ч. писал также Вышеславцев в работе «Этика преображенного Эроса» (1931). В его понимании суть этой идеи – в признании человека, даже своего Я (у М. Штирнера), или «человечества», «коллектива», «пролетариата» (у Л. Фейербаха, К. Маркса) высшей «ценностью и святыней», «единственным известным нам Богом». Франк, касаясь антропоцентризма и гуманизма Возрождения, а также «технического прогресса последних веков», писал: «Человек здесь чувствует себя неким земным богом». Извратившаяся гуманистическая «вера в богоподобие и богородство человека», по его мнению, генетически связана с сущностью христианства, ибо «человечность» человека есть не что-то чисто человеческое, а его (человека) «исконная Богоче-ловечность». Однако в человеке также таится и «сверхчеловеческая сила» зла. В ницшеанстве, напр., по мнению Франка, старый гуманизм в смысле «обоготворения человека как природного существа» уже разлагается и предстает в качестве злого «титанизма», «бестиализма», отрицающего даже саму идею человека и все святое в человеческой жизни. «…Антрополатрия – идолопоклонство перед человеком, – говорит Франк, – заменяется са-танолатрией – идолопоклонством перед сатаной как истинным „князем мира сего“».

Лит.: Соловьев В. С. Соч. М., 1988. Т. 1–2; Франк С. Л. Соч. М., 1990; Он же. Духовные основы общества. М., 1992; Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994; Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994; Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994.

В. Л. Курабцев

ЧЕЛПАНОВ Георгий Иванович (16(28).04.1862, Мариуполь- 13.02.1936, Москва) – философ и психолог. В 1887 г. окончил историко-филологический ф-т Новороссийского ун-та (Одесса). В 1890 г. начал преподавание философии в Московском ун-те в качестве приват-доцента. В 1892 г. стал преподавателем философии (в 1897 г. – проф.) Киевского ун-та, где основал психологический семинарий. По возвращении в Москву создал психологический семинарий при Московском ун-те, где возглавил кафедру философии (1907–1923), и Психологический ин-т (1912). Ч. был представителем «эмпирического» направления в психологии, в основе к-рого, по его мнению, лежит представление о параллелизме души и тела. «Дуализм, признающий материальный и особенный духовный принцип, – писал он, – во всяком случае лучше объясняет явление, чем монизм». Полагая, что наука должна углубляться в природу души и сознания, Ч. считал материализм учением, непригодным для решения этой проблемы, поскольку понятия «материя», «атом» и др. являются умозрительными, а не опытными. Представление о «материи», по его мнению, имеет символический смысл, т. к. содержит нечто «устойчивое, неизменное»,

являющееся носителем свойств «внешнего раздражителя». Большое значение Ч. придавал гносеологии; она была для Ч. «главным фактором решения общих задач». Познание, распространяясь на область материального, духовного и сверхопытного, все же не беспредельно. Отсюда задача гносеологии — установление его границ и пределов. Чтобы осуществлять познавательную деятельность, по Ч., необходимо заранее определить, «что может наш ум познать и от познания чего он должен отказаться навсегда». Подчеркивая активную, творческую роль сознания, его способность воздействовать на то, что оно воспринимает, Ч. доказывал принципиальное несоответствие отображения отображаемому, образа объекту. Он отрицал не только «наивный реализм» с его верой в существование внешнего мира, но и «последовательный субъективный идеализм», приводящий к солипсизму. Будучи по своим философским представлениям неокантианцем, Ч. считал, что познание невозможно без наличия в сознании априорных элементов и идей, объединяющих наши ощущения, чувственные представления в одно целое — опыт. О существовании априорных идей мы узнаем из внутреннего опыта — из самонаблюдения и рефлексии. То, что есть главное в опыте — работа мысли, Ч. понимал как ряд логических акций (абстрагирования, анализа, синтеза и т. п.), т. е. «операций рассудка», определяющих сущность умственной деятельности. Из внутреннего опыта субъекта, из самонаблюдения, самоанализа им собственных впечатлений возникают, по Ч., априорные понятия пространства, времени, движения, причинности и т. п. Внешний опыт может дать нам лишь отдельные представления, однако их пространственное или временное расположение осуществляется сознанием. Отсюда Ч. сделал вывод: все, что не может быть наблюдаемо как образы внешнего мира, — протяженность, неделимость, однородность, бесконечность и т. д. — суть априорные понятия, к-рые составляют основу опыта и выступают в качестве необходимых предпосылок познания. Неокантианским представлениям следует Ч. и в учении об истине. В формально-логическом плане истина «состоит в согласии мысли с предметом». Содержание мысли обеспечивается не содержанием объективных явлений, а «чувственным убеждением» в согласованности мысли с объектом. Истинность подкрепляется тем, что она «сопровождается объективными состояниями сознания, именно непоколебимым чувством достоверности и уверенности». Наибольшей истинностью, считал он, отличаются формальная логика и математика, выводящие свои положения априорным, дедуктивным путем и дающие нам несомненные, достоверные знания. По Ч., естественные науки не могут давать истинные знания, а лишь вероятностные, поскольку они основаны на опытном, т. е. индуктивном, методе. Кроме достоверных и вероятностных знаний, возможны знания, постижимые в порядке веры, способной быть существенным элементом формирования истины. Что касается религиозной веры, то Ч. не отрицал, что она может входить в мировоззренческую установку, «ибо каждый должен дать себе отчет в том, что такое душа, что такое Бог, каково начало мира, имеет ли он какую-нибудь цель и т. п.».

Соч.: Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Киев, 1896–1904. Ч. 1–2; Мозг и душа: Критика материализма и очерк современных учений о душе. Спб., 1900; М., 1994; О современных философских направлениях. Киев, 1902; Введение в философию. Киев, 1905; Введение в экспериментальную психологию. М., 1915; Учебник логики. Киев; Одесса, 1906; Психология. Основной курс, читанный в Московском университете в 1908–1909 гг. М., 1909; Объективная психология в России и Америке. М., 1925; Очерки психологии. М.; Л., 1926; Спинозизм и материализм (Итоги полемики о марксизме в психологии). М., 1927; Социальная психология или условные рефлексы? М.; Л., 1928.

Л и т.: Г. И. Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве, 1891–1916: Статьи по философии и психологии. М., 1916.

В. М. Пухир

ЧЕРНОВ Виктор Михайлович (19.11 (1.12). 1873, Камышин -15.04.1952, Нью-Йорк) — политический деятель, мыслитель и публицист. Один из организаторов и теоретиков партии эсеров, член ее ЦК. В революционном движении с кон. 1880-х гг. В 1892–1894 гг. учился в Московском ун-те. В 1894 г. арестован по делу партии «Народное право», сослан в Тамбовскую губ. В 1899 г. эмигрировал, вместе с М. Р. Гоцем возглавил заграничную организацию эсеров и газ. «Революционная Россия». Участник Циммервальд-ской 1915 г. и Кинтальской конференции 1916 г. В 1917 г. — министр земледелия Временного правительства. Был председателем Учредительного собрания (5(18)

января 1918). С 1920 г. – в эмиграции. Во время 2-й мировой войны участник движения Сопротивления во Франции. Позднее жил в США. Ч. являлся последователем философии и социологии народников, гл. обр. Лаврова и Михайловского. Осн. его труды по философии были опубликованы в журн. «Русское богатство» в 1899–1901 гг., позднее вошли в его книгу «Философские и социологические этюды». В его философских представлениях сильно влияние эмпириокритицизма. Он отрицал диалектическое учение о всеобщих законах движения, считая, что только опыт и систематизация его данных позволит философии осмыслить мир сообразно наименьшей трате сил, не привнося в него никаких субъективных элементов. Критерий истинности идеи, писал он, – ее соответствие объективной действительности; критерий справедливости идеи – ее соответствие высшим потребностям человека, но между теорией и практикой объективного и субъективного отношения к действительности лежит непроходимая пропасть. Истинных представлений о мире существует столько же, сколько различных типов познающего, следовательно, абсолютной истины, независимой от субъективных определений, нет и быть не может, и люди не знают настоящей действительности. Мерило научности философии и науки – в степени обслуживания ими потребностей человека. Философия отличается от науки не принципиально, а по степени обобщения понятий. В центре историко-социологической концепции Ч. лежит идеялич-ности, развитие качеств к-рой является мерилом прогресса. Осн. движущими силами истории не могут быть силы, создающиеся в самом историческом процессе. Они должны быть внешними и независимыми от него. Естественная, географическая, климатическая и почвенная среда – первичное объективное; человек – первичное субъективное условие исторического развития. Их взаимодействие и дает ключ к пониманию экономического, политико-юридического, идейно-психологического развития той или иной страны и народа. Причем каждая в отдельности из сторон единого исторического процесса (экономическая, правовая, интеллектуальная) не может выступать его основой. Более того, они могут быть расчленены лишь мысленно и открываться наблюдению, если смотреть на них «с трех различных точек зрения». Ч. критиковал марксизм за то, что тот не мог, по его мнению, органически сочетать учение об активной роли личности с учением об активной, все более сознательной и самостоятельной роли масс. В полемике с марксистами Ч. обвинял последних в якобинских пережитках и в революционном радикализме, хотя сама партия эсеров не отказывалась от террора как средства решения политических и даже социальных задач. В качестве позитивного социального идеала им выдвигалась идея «аграрной демократии». В заключении своей кн. «Марксизм и славянство (К вопросу о внешней политике социализма)» (М.; Пг, 1917) Ч. писал: «Однобокий индустриальный социализм родит такой же интернационализм, а через него контрабандно внедряется национальное предубеждение великих наций. Интернациональная десница – и тянущаяся к националистическому грехопадению шуйца» (с. 102). В эмиграции он разрабатывал в целом утопичную концепцию, названную им «конструктивным социализмом». По его убеждению, революция в России показала (несмотря на политику большевиков), что социализм перестал быть только теорией, он выступает как практически прикладной и ему должна быть присуща ориентация на личность и гуманизм, поскольку социализм – «очеловечивание человечества». Ч. призывал высоко ценить роль интеллигенции. «Серп» и «молот» должны третьим революционным собратом иметь «книгу» (Конструктивный социализм. Прага, 1925. Ч. 1.С. 23). В дальнейшем Ч. писал в основном мемуары.

Соч.: Монистическая точка зрения в психологии и социологии. М., 1906; Философские и социологические этюды. М., 1907; Перед бурей. М., 1993; Конструктивный социализм. М., 1997.

Лит.: Нестеров Г. А. Максимализм и максималисты перед судом Виктора Чернова. Париж, 1910; Тагин Е. Ответ Виктору Чернову. Спб., 1906; Ярцев Б. Чернов, эсеры и большевистский режим // Свободная мысль. 1994. № 5; История политических и правовых учений. М., 2004. С. 744–754.

И. Е. Задорожнюк, А. В. Кириллов

ЧЕРНЫШЕВСКИЙ Николай Гаврилович (12(24).07.1828, Саратов – 17(29). 10.1889, там же) – публицист, философ, писатель, литературный критик, теоретик утопического социализма. Род. в семье саратовского священника, происходившего из крепостных с. Чернышева Пензенской губ., от его названия ведет происхождение фамилия Ч. Как философ-материалист сложился по окончании историко-филологического отделения Петербургского ун-та,

преодолев религиозные воззрения периода обучения в саратовской духовной семинарии. (Первоначальное решение было – поступить на вост. отделение ун-та.) Сохранившиеся семинарские соч. Ч. («О сущности мира», «Обманывают ли нас чувственные органы», «Смерть есть понятие относительное») свидетельствуют о том, что в юности он разделял теистические воззрения. Политическая радикализация произошла у него ранее, чем переход к идеям материализма. В студенческом дневнике (1848) отмечал сосуществование в его сознании социалистических и христианских воззрений, сознавая, однако, что они «мало клеятся». Мировоззрение Ч. формировалось под влиянием античного, а также фр. и англ. материализма XVI1-XVIII вв., трудов естествоиспытателей – Ньютона, Лапласа, Лаланда и др., идей социалистов-утопистов, классиков политэкономии, диалектики Гегеля и в особенности антропологического материализма Фейербаха. Внимание Ч. к проблеме человека впервые пробудили проф. Петербургского ун-та А. В. Никитенко и А. А. Фишер – сторонники антропологического идеализма. Первую известность ему принесла магистерская диссертация «Эстетические отношения искусства к действительности»(1855), в к-рой изложены главные положения его «реалистической эстетики». В противоположность гегелевскому пониманию прекрасного, утверждавшему, что реальная действительность с эстетической т. зр. мимолетна, не имеет непреходящей ценности для искусства, Ч. утверждал, что «прекрасное и возвышенное действительно существуют в природе и человеческой жизни», но существуют они не сами по себе, а в связи с человеком. «Прекрасное есть сама жизнь», причем не в том смысле, что художник должен принимать действительность как она есть, в т. ч. в ее уродливых проявлениях, а сообразуясь с правильными понятиями о ней, вынося приговор отрицательным социальным явлениям. Впоследствии эти идеи Ч. были положительно оценены В. С. Соловьевым, находившим в них определенное созвучие (но не совпадение) с теургической концепцией искусства. В 60-е гг. Ч. стал признанным лидером публицистической школы рус. философского материализма (Добролюбов, Писарев, Шелгунов, Н. А. и А. А. Серно-Соловьевичи и др.). Главное философское соч. Ч. – «Антропологический принцип в философии» (1860). В нем изложена монистическая материалистическая позиция автора, направленная как против дуализма, так и против идеалистического монизма. Определяя философию как «теорию решения самых общих вопросов науки», он обосновывал положения о материальном единстве мира, объективном характере законов природы, используя данные естественных наук. Принципом философского воззрения на человека, по Ч., служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма, Он считает, что если бы в человеке была какая-то иная натура, сущность, чем та, к-рую мы наблюдаем и знаем, то она как-нибудь проявила бы себя. Но этого не происходит, значит, к.-л. др. натуры в человеке нет. Ч. выдвинул положение о социально-политической детерминированности философии, подчеркивал, что «всякие вообще философские учения создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к к-рому принадлежали, и каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, боровшихся за преобладание над обществом» (Избр. филос. соч. Т. 3. С. 163). Антропологический материализм Ч. подверг критике Юркевич. В ст. «Из науки о человеческом духе» (1860) он отрицал возможность философского объяснения человека с помощью только данных естествознания. Юркевич не согласен прежде всего с материалистической идеей единства человеческого организма. Человеческое существо, по Юркевичу, всегда будет рассматриваться двояко: в опыте внешнем познается его тело и органы, в опыте внутреннем – психические переживания. В работе «Критика философских предубеждений против общинного владения» (1858) Ч. формулирует диалектический «закон вечной смены форм». Действие его прослеживается во всех сферах бытия и иллюстрируется «физическими», «нравственными» и «общественными» фактами. Начиная с анализа явлений физической природы, Ч. показывает, что развитие в ней характеризуется «длинной постепенностью». В об-ве оно протекает сложнее, поэтому у людей имеется несравненно больше шансов для того, чтобы «при благоприятных обстоятельствах переходить с первой или второй ступени развития прямо на пятую или шестую». Т. обр., он доказывал возможность перехода к социализму, минуя капитализм, используя существующий в России ин-т крестьянской общины. Учение Ч. о морали – «разумный эгоизм» противостоит как аскетизму и ригоризму, так и утилитаризму и гедонизму. «Разумность» эгоизма заключается в данном случае в подчеркивании преобладания общего интереса над частным, в отстаивании моральных приоритетов «простолюдина». Идеи Ч. оказали значительное влияние на формирование «традиционного миросозерцания левой интеллигенции» (Бердяев), причем не только в России, но и в Европе. Его романом «Что делать?», написанным в Петропавловской крепости, зачитывались мн. поколения революционеров в России, Европе и Америке. Особую известность рус. мыслителю принесло его политическое мученичество – арест по ложному

обвинению, заключение (1862), осуждение на каторгу и пожизненную сибирскую ссылку. В советское время Ч. было посвящено наибольшее число историко-философских исследований, в т. ч. более 150 диссертаций. Среди них было много откровенно конъюнктурных работ, стремившихся представить Ч. в качестве «предшественника марксизма» в России, хотя никакого влияния со стороны Маркса Ч. не испытал, всю жизнь оставаясь фейербахианцем. Вместе с тем несправедливы обвинения, к-рые выдвигались в рус. послеоктябрьском зарубежье в адрес Ч., возлагавшие на него историческую ответственность за послереволюционные неустройства XX в. Надо сказать, что Розанов, один из самых острых критиков рус. нигилизма, отнюдь не ставил знака равенства между его представителями и Ч. Он проницательно заметил, что насильственное исключение Ч. из общественной жизни было больше чем глупостью со стороны властей: «Не использовать такую кипучую энергию, как у Чернышевского, для государственного строительства — было преступлением, граничащим со злодеянием» (Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 31).

С о ч.: Поли. собр. соч.: В 16 т. М., 1939–1953; Избр. филос. соч.: В 3 т. М.; Л., 1950–1951.

Лит.: Плеханов Г. В. Чернышевский. Спб., 1909; Стекловю. М. И. Г. Чернышевский. Его жизнь и деятельность. М., 1928. Т. 1–2; Демченко А. А. Н. Г, Чернышевский. Научная биография. Саратов, 1978–1994. Ч. 1–4; Н. Г. Чернышевский в воспоминаниях современников. М., 1982; Пантин И. К. Антропологический принцип Н. Г. Чернышевского // История русской философии. М., 2001; Randall F. B. N. G. Chernyshevskii. N. Y., 1967; Scanlan J. P. Nicholas Chernyshevsky and Philosophical Materialism in Russia // Journal of the History of Philosophy. Berkely and Los Angeles, 1970. Vol. VIII, № 1; Woerlin W. F. Chernyshevski. The Man and the Journalist. Cambridge (Mass.), 1971.

М. А. Маслин

ЧИЖЕВСКИЙ Александр Леонидович (26.01 (7.02). 1897, Цехановец Гродненской губ., ныне Польша, — 20.12.1964, Москва) — один из основоположников рус. космизма наряду с Циолковским и В. И. Вернадским. Окончил Московский археологический ин-т (1917) и Московский коммерческий ин-т (1918); учился также на физико-математическом (1915–1919) и медицинском (1919–1922) ф-тах Московского ун-та. В 1918 г. стал доктором всеобщей истории, а в 1922 г. — проф. Преподавал (1917–1927) в Московском ун-те и Московском археологическом ин-те. Был консультантом Биофизического ин-та (1922–1924), работал в Лаборатории зоопсихологии (1925–1931), организовал Центральную лабораторию ионизации (1931). В 1942 г. был репрессирован; реабилитирован в 1958 г. В конце жизни возглавлял Лабораторию аэроионификации (1958–1962). Главная научная заслуга Ч. - открытие тотального влияния солнечной активности на динамику жизнедеятельности в биосфере, в т. ч. на стихийные массовые явления в человеческом сообществе; по сути, им была тем самым завершена историческая ломка геоцентризма в науке, начатая Н. Коперником. Изучение физических воздействий внеземного происхождения на возникновение, распространение и интенсивность таких явлений на Земле, как эпидемии, эпизоотии, эпифитии, а также на динамику ряда процессов в социосфере, Ч. начал еще в 1915–1916 гг. Результаты этих исследований были представлены в кн. «Физические факторы исторического процесса» (1924). В понятие «среда» как детерминанты биологической и социальной формы организации материи в географической оболочке Земли им было включено космическое пространство — факт принципиальной мировоззренческой значимости. Отсюда следовал вывод, что развитие органического мира на нашей планете не автохтонный, замкнутый исключительно в самом себе процесс, а результат комплексного действия земных и космических агентов, из к-рых вторые являются главными. Подавляющее большинство физико-химических процессов на Земле, по Ч., представляют собой результат воздействия космических сил, к-рые всецело обусловливают жизненные процессы в биосфере. Более того, органический мир в каждый момент самым чутким образом отражает в себе перемены или колебания, имеющие место в космической среде. В поисках подтверждения данному тезису Ч. с помощью медико-статистических исследований установил синхронность долгопериодических (в среднем кратных 11 — летнему циклу) колебаний вспышек и угасаний разного рода эпидемий колебаниям солнечной активности. Заслуживает внимания вывод Ч. о наличии взаимодействия различных составляющих биосферы между собою. Он считал, что подобно тому как сложная совокупность метеорологических явлений воздушного океана представляет собою органическое целое, так еще более сложная система биологических феноменов

Земли должна рассматриваться как нечто органически взаимосвязанное. Любые местные нарушения не могут не отразиться на ходе общих процессов этого целого, но рано или поздно в том или ином звене наступает компенсаторный процесс, стремящийся вернуть равнодействующую всех сил к норме. Эти наблюдения предостерегали от упрощенных толкований гелиобиологических проявлений солнечно-земных связей. Влияние уровня солнечной активности на жизненный тонус макро- и микробиосферы, по Ч., сказывается не только на долгопериодических колебаниях, но и на кратковременных, спорадических импульсах в жизнедеятельности любой биосистемы, особенно в моменты повышенной солнечной активности, характеризующиеся наибольшей напряженностью как физико-химического состояния среды, так и функционирования организма. Этим, по Ч., объясняются разного рода катастрофические события в жизни людей – нервные срывы, аномальные психические реакции, патологические всплески в социальном поведении и т. д. Он был убежден, что средствами прогноза суточных и месячных колебаний солнцедеятельности можно предвидеть нежелательные явления в биосфере и социальной среде, а затем избегать опасных последствий с помощью тех или иных профилактических мер. «Мы привыкли придерживаться грубого и узкого антифилософского взгляда на жизнь как на результат случайной игры только земных сил. Это, конечно, неверно. Жизнь же, как мы видим, в значительно большей степени есть явление космическое, чем земное. Она создана воздействием творческой динамики Космоса на инертный материал Земли. Она живет динамикой этих сил, и каждое биение органического пульса согласовано с биением космического сердца – этой грандиозной совокупности туманностей, звезд, Солнца и планет» – таков осн. вывод Ч. На всех уровнях сложнейшей организации биосферы, от общей ее системы до одноклеточных организмов, он впервые увидел общемировой пульс, великую динамику природы в ее космическом измерении, различные части к-рой «созвучно резонируют одна с другой». Эта т. зр. в течение десятилетий встречала сопротивление со стороны традиционно мыслящих естествоиспытателей и философов. После смерти Ч. была признана целесообразность дальнейшего развития его идей и всестороннего изучения его научного наследия.

Соч.: Физические факторы исторического процесса. Калуга, 1924; Эпидемические катастрофы и периодическая деятельность Солнца. М., 1930; Проблемы ионификации. Воронеж, 1933–1934. Т. 1, 3; Вся жизнь. М., 1964; Земное эхо солнечных бурь. М., 1974; Стихотворения. М., 1987; Космический путь жизни. М., 1995; В науке я прослыл поэтом. Калуга, 1996.

Лит.: Голованов Л. В. Вклад Чижевского в космическую биологию // Труды 3-й Всесоюзной конференции по авиационной и космической медицине. М., 1969. Т. 3; Он же. Созвучье полное в природе. М., 1977; Солнце, электричество, жизнь. М., 1969–1976. Вып. 1–3; Казютинский В. В. Космизм А. Л. Чижевского // Из истории ракетно-космической науки и техники: В 2 т. М., 1998.

Л. В. Голованов

ЧИЖЕВСКИЙ Дмитрий (Дмитро) Иванович (23.03(4.04). 1894, Александрия Екатеринославской губ. – 18.04.1977, Гейдельберг) – историк философии, филолог-славист. Род. в дворянской семье, учился на физико-математическом ф-те Петербургского ун-та. Испытав влияние идей интуитивизма, Ч. сконцентрировал свое внимание на психологических и лингвистических исследованиях с целью обоснования концепции реалистического миросозерцания. Продолжал учебу в Киевском ун-те, где сотрудничал с

Зеньковским и Челпановым. Был меньшевиком, за что подвергся аресту в 1916 г. В 1921 г. эмигрировал в Польшу. С 1924 г. преподавал философию в Украинском педагогическом ин-те в Праге. В 1932 г. его пригласили преподавать рус. язык в ун-те в г. Галле. После Второй мировой войны работал в Марбургском ун-те, а с 1949 по 1956 г. – в Гарвардском университете (США). С 1956 по 1964 г. возглавлял кафедру славистики в Гейдельбергском ун-те, вел курсы по философии и лингвистике в др. ун-тах. Круг научных интересов Ч. весьма широк и включает разнородные дисциплины, в к-рые он внес свой вклад. Это интуи-тивистская логика, этика с акцентом на изучении формальных законов нравственности, психология (исследование процессов познания на материале анализа художественного творчества), литературоведение (особое внимание уделял творчеству Гоголя и Достоевского, у к-рых за художественными образами «прятались» глубокие философские идеи; он высоко оценил философское значение «Выбранных мест из переписки с друзьями», обнаружив в них сочетание святоотеческой традиции в православном

истолковании с протестантскими течениями современности), языкознание (Ч. был активным членом Пражского лингвистического кружка). Однако наибольшую известность приобрели его работы по истории философии. Здесь можно выделить три направления: 1) труды по истории философии на Украине, 2) соч. по рецепции философии Гегеля в России (Ч., в частности, выявил глубокое влияние его идей на рус. писателей) и 3) работы, посвященные советской философии. Исследуя первые два направления, Ч. подчеркивал близость нем. философии и православной духовности, имеющих общий источник – учение Платона и мистику неоплатонизма. С его т. зр., именно поэтому можно обнаружить большое сходство между Сковородой и Я. Бёме; как раз вследствие этого учение Гегеля сразу же получило широкие и глубокие интерпретации в России. (Работа Ч. «Гегель в России» вышла на нем. языке в 1937 г. в сб. «Гегель у славян», а в 1938 и 1939 г. была опубликована в Париже на англ. и рус. языках.) Ч. различал советскую философию и философию в Советском Союзе. Он одним из первых высоко оценил «целостную философскую систему», изложенную в книгах Лосева.

С о ч.: Г. С. Сковорода и немецкая мистика. 1929; Философия на Украине. Прага, 1926; Советская философия // Современные записки. 1927. Т. 33; Философские искания в Советской России // Там же. 1928. Т. 37; Философия Сковороды. Варшава, 1934; Достоевский – психолог // О Достоевском. Прага, 1939; Гегель в России. Париж, 1939; Russian Intellectual History. Ann Arbor, 1978.

Л и т.: Яковенко Б. В. История русской философии. М., 2003. С. 413.

И. Е. Задорожнюк

ЧХЕИДЗЕ Константин Александрович (19.09(1.10). 1897 -28.07.1974) – писатель, философ, один из лидеров евразийского движения 30-х гг., ближайший сподвижник Савицкого. Печатался в рус. эмигрантской и чешской периодике, евразийских изданиях. Стремился к установлению творческого диалога между евразийством и др. пореволюционными течениями эмиграции. Испытывая глубокий интерес к философии Федорова, основал в 1933 г. в Праге при Чехословацком Национальном музее архивное отделение Fedoroviana Pragensia. Ч. считал необходимым расширить духовную платформу евразийства на основе идей рус. религиозно-философской мысли (Федоров, В. С. Соловьев, Бердяев, Булгаков, Сетницкий). В нач. 30-х годов им была выдвинута концепция совершенной идеократии, радикально переосмыслявшая идеократическую теорию Н. С. Трубецкого. Вопрос об идее-правительнице Ч. переводил из области социально-политической в сферу онтологии и антропологии, возводя его к вопросу о сущности жизни, о смысле явления в мир сознающего, чувствующего существа. Опирался на представление об антиэнтропийной сущности жизни, выдвинутое в религиозной и естественно-научной ветвях рус. космизма: жизнь как борьба с энтропией, «организация бытия». Человек, «высшая и конечная форма жизни», порожденная творческим усилием эволюции, представляет собой «организационный центр вселенной», и заповедь «обладания землей», данная ему в книге Бытия, есть завет возделывать и преображать эту землю, требование его «соучастия в обожении мира». В такой онтологической и антропологической перспективе социальная организация человечества представала первой ступенькой к организации бытия в целом. «Государства-материки», объединяющие отдельные государства в целостные миры со своим историческим и культурным заданием и своей верховной идеей (пан-Европа, пан-Америка, пан-Евразия и др.), виделись своего рода вехами на пути к «грядущему объединению человечества», будущему общепланетарному единству. Обосновывая идеократию требованием самой эволюции, Ч. подчеркивал, что ни одна из доселе существовавших идеократии не была целостной и совершенной. Сравнивая (не всегда корректно) главные идеократические системы XX в. – коммунизм и фашизм, отмечал, что они основаны на идеалах, не ставящих задачи онтологического восхождения мира и человека, пытаются создать идеальный строй с непреображенными, смертными, одолеваемыми самостью людьми, проповедуют селекционный подход (расовый или классовый), полагают в свою основу насилие. Между тем истинная, совершенная идеократия может быть построена только на целостном идеале. И именно такой идеал дает, по мысли Ч., рус. религиозная философия в лице Федорова: идеал преображения бытия и человека, победы над смертью, благого вселенского творчества. Исходя из этого тезиса, Ч. утверждал необходимость «соразвития и взаимопроникновения» евразийства, выдвинувшего задачу общественного устроения на идеократических началах, и федоровской концепции «совершенной идеократии», призывая к принятию этой концепции и

идей др. пореволюционных мыслителей. С религиозно-философской т. зр. рассматривал Ч. и рус. литературу, как дореволюционную, так и советского времени, видя в ней напряженные искания идеала, стремление воплотить «образ окончательного идеального состояния человечества». Отмечал преобразовательный, космический пафос литературы 1920-1930-х гг., бьющиеся в ней чаяния «третьей революции духа», жажду обновления жизни на началах объединяющей высшей идеи, называл новейший период рус. литературы идеократическим.

С о ч.: На литературные темы. Прага, 1932; К проблеме идеократии //' Новая эпоха. Идеократия. Политика. Экономика. Обзоры. Нарва, 1933. С. 15–22; Проблема идеократии // Вселенское Дело. <Харбин>, 1934. Вып. 2. С. 44–60; Страна Прометея. Нальчик, 2004.

Л и т.: Из переписки Н. А. Сетницкого и К. А. Чхеидзе // Из истории философско-эстетической мысли 1920-1930-х гг. Т. 1. Н. А. Сетницкий. М., 2003. С. 382–450; В поисках нового синтеза: Пореволюционные течения русской эмиграции 1920–1930-х гг.: Из переписки П. С. Боранецкого и К. А. Чхеидзе // Диаспора. Новые материалы. Париж; Спб., 2005. Т. 7. С. 437–487; Гачева А. Г. Неизвестные страницы евразийства конца 1920– 1930-х гг.: К. А. Чхеидзе и его концепция «совершенной идеократии» // Вопросы философии. 2005. № 9,HagemeisterM. Nikolaj Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung. Miinchen, 1989. S. 430–435.

А. Г. Гачева

ЧИЧЕРИН Борис Николаевич (26.05(7.06). 1828, Тамбов -3(16).02.1904, с. Караул Тамбовской губ.) – философ, историк, политический мыслитель либерального направления и общественный деятель. Сын богатого помещика, получил хорошее домашнее воспитание и образование. В 1849 г. окончил юридический ф-т Московского ун-та. Широта кругозора и энциклопедичность ума, труды в философской и научной областях на протяжении более полувека, преимущественно «кабинетный» характер жизни, отход от религии (с чисто «умственным» ее приятием после «кризиса» 1864 г.) дали рус. мысли крупную философскую систему, как традиционно считается, идеалистического (гегелевского) образца. Реже отмечается связь философствования Ч. с аристотелизмом и кантианством, а также его упорное стремление к сочетанию философии и науки в едином синтезе. Этим, видимо, и обусловлены «поправки» Ч. к гегелевской диалектике (замена триады тетрадой, процесса развития – структурированием системы, появление четырех элементов и четырех общественных союзов в философии права, замена философско-исторической триады «Восток – античность – христианство» логизированной схемой «древность – Средние века – Новое время» традиционной европейской историографии). 50-60-е годы – расцвет творческой деятельности Ч. как ученого: магистерская диссертация «Областные учреждения России в XVII веке» (1853), «Опыты по истории русского права» (1858), «Очерки Англии и Франции» (1858), «О народном представительстве» (1866); 1861–1868 – преподавание права в Московском ун-те; занятия с наследником престола Николаем Александровичем в нач. 60-х гг. Главным теоретическим достижением Ч. является философско-правовое и философско-историческое оформление концепций т. наз. государственной (юридической) школы в рус. исторической науке. Наряду с Кавелиным и С. М. Соловьевым Ч. скорректировал гегелевскую и оформил собственную философию истории в оригинальной форме – истории политических учений (пятитомник Ч. с соответствующим названием выходил с 1869 по 1902 г. и не утратил совр. значения). Процесс общественно-исторического развития в России, как и в Зап. Европе, протекал, по Ч., как «диалектический процесс» «союз кровный» на первой ступени, «союз гражданский» (в феодальной на Западе и в вотчинной форме в России) в Средние века, «союз государственный» (с кон. XV в.) в Новое время – сначала в абсолютистской, а затем – в свободно-правовой формах. Но за этим принципиальным сходством (оно выражается и в принадлежности России и Зап. Европы к христианской цивилизации) скрывается важное различие: роль двигательного элемента (личностного начала) обнаруживается в России не столько в «низовой» области (народ, об-во), сколько «сверху» (княжеская, а затем и царская власть). Ч. - либерал, относившийся к революциям в истории достаточно холодно и желавший своей стране умеренных преобразований (завершение «раскрепощения сословий», введение свободы совести, общественного мнения, публичности правительственных действий и гласности судопроизводства и др.). Политический идеал Ч., к реализации к-рого идет постепенно вся зап. цивилизация, по Ч., - правовое государство в форме

конституционной монархии. После ухода из ун-та Ч. ведет уединенный образ жизни (исключение – избрание городским головою в Москве в январе 1882 г., но речь 16 мая 1883 г. поставила крест на его короткой политической карьере). С кон. 70-х гг. и вплоть до его смерти в свет выходит ряд его фундаментальных работ по философии: «Наука и религия» (1879), «Мистицизм в науке» (1880), «Основания логики и метафизики» (1894), «Философия права»(1900) и др. Философия Ч. представляет собой вполне законченный тип философии рационалистической. В работе «Существо и методы идеализма», представляющей собой рецензию на кн. С. Н. Трубецкого «Основания идеализма», Ч. высказывает свое понимание идеализма, сущность к-рого, по его словам, «состоит в сочетании противоположностей». Осн. реальными противоположностями выступают, с одной стороны, материальный мир (сфера частных и бессознательных сил) и, с другой – мир мыслящих субъектов, к-рые имеют отношение к верховному разуму. То, что связывает эти два мира, есть дух, к-рый на низшей ступени выступает как целесообразно действующая органическая сила, а на высшей становится миром связанных с органической жизнью субъектов. Эти субъекты, осуществляя идеальные цели в материальном мире, приводят противоположности к высшему соглашению. Конечная цель данного процесса лежит в абсолютном духе, к-рый руководит всем этим поступательным движением и окончательно приводит мировое бытие к идеальному совершенству. Один из осн. постулатов Ч. гласит: «Разумное существо есть вместе свободное существо». Причем свобода человека объясняется им присутствием в нем двух противоположных начал, а именно бесконечного и конечного, и их взаимодействием. Идея внутренней свободы разумного существа основана на присущей разуму идее абсолютного. Абсолютные начала, проявляющиеся в человеческом познании, составляют основание нравственности, т. к. они руководят практической деятельностью человека. Философия истории Ч. составляет органическую часть философского осмысления им мирового бытия. История, по его мнению, является выражением человеческого духа, поэтому раскрыть смысл и значение руководящих ею идей, их связь, а следовательно, достигнуть понимания истории как единого целого способна только метафизика. История в ее философском аспекте представляет собой, по Ч., верховную науку о духовном мире, дающую ключ к пониманию всего остального, в т. ч. и низших ступеней развития. Поскольку история руководствуется идеями, сам исторический закон является законом развития этих идей. Др. словами, Ч. представляет историю человечества как историю человеческой мысли, историю развития идей. А потому история философии, выражающая квинтэссенцию развития человеческой мысли, служит у него основным объясняющим фактором истории человеческого об-ва. Немаловажную роль играет у Ч. и история религии, тесно связанная с развитием человеческой мысли. Хотя Ч. высоко оценивает значение свободы как постоянного и необходимого элемента человеческого общежития, однако свобода, по его мнению, устанавливает лишь формальное равенство, а отнюдь не материальное. Последнее вообще неприемлемо для Ч., считающего, что оно противоречит природе вещей и человека. Цель истории, замечает он, состоит не в личном удовлетворении, а в общем благе, а это благо заключается в разнообразии и гармоническом единстве частей, чему противостояло бы равное распределение жизненных средств. Действительно необходимым требованием к государству Ч. полагает принцип экономической свободы, осуществление к-рого на практике может вести к неравенству, но именно это и составляет, по его мнению, движущее начало дальнейшего развития об-ва.

Соч.: Вопросы философии. М., 1904; История политических учений. М., 1869–1902. Ч. 1–5; Курс государственной науки. М., 1894–1898. Ч. 1–3; Основания логики и метафизики. М., 1894; Положительная философия и единство науки. М., 1892; Собственность и государство. М., 1882–1883. Ч. 1–2; Спб., 2005; Философия права. М., 1900; Спб., 1998; Наука и религия. М., 1999.

Лит.: СтрувеП. Б. На разные темы: Сб. статей. Спб., 1902; Зорькин В. Д. Чичерин. М., 1984; Приленский В. И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. М., 1995; Искра Л. М. Б. Н.Чичерин о политике, государстве, истории. Воронеж, 1995; Ерыгин А. Н. Традиционная и модернизирующаяся Россия в философии истории русского либерализма (К. Д. Кавелин, С. М. Соловьев, Б. Н. Чичерин). Ростов-на-Дону, 2004; Жуков В. Н. Б. Н. Чичерин и его главное философское произведение // Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1999; WalickiA. Legal Philosophies of Russian Liberalism. Notre Dame, Indiana, 1992.

А. Н. Ерыгин, В. И. Приленский

ЧУЛКОВ Георгий Иванович (20.01(1.02). 1879, Москва -1.01.1939, Москва) — писатель, критик, литературовед. Учился на медицинском ф-те Московского ун-та. За участие в студенческом движении в 1902 г. был сослан в Сибирь. После возвращения из ссылки работал в журн. «Новый путь» (1904), «Вопросы жизни» (1905). После революции 1905 г. опубликовал кн. «О мистическом анархизме» (1906), вызвавшую активную полемику в печати. Издавал альманахи «Факелы» (1906–1908), «Белые ночи» (1907). В нач. 1-й мировой войны вернулся из-за границы; в 1916 г. находился на фронте в качестве врача. В 1920-1930-е гг. продолжал писать: исторические книги, воспоминания, исследования о жизни и творчестве Тютчева, Достоевского. Заведовал секцией Ф. М. Достоевского в ГАХН (20-е гг.), затем получал пенсию от Союза писателей. Ч. вошел в историю социальной философии своей теорией «мистического анархизма». Анархизм привлек его как путь освобождения личности от власти над ним государственных и социальных норм. В результате соединения его с душевным иррациональным опытом и получается, по Ч., «мистический анархизм» как «путь последнего освобождения» через «последнее утверждение личности» в абсолютном начале бытия. Анархические и мистические идеи автор показывает на примерах Достоевского и В. С. Соловьева, подчеркивая в первом случае неприятие мира, лежащего во зле, а во втором — стремление к Богу, к гармоническому слиянию с Абсолютным. Считая, что религиозную веру должен заменить мистический опыт, Ч. усматривает истоки мистической личности в соборной общественности как едином организме. Мистическое «я» проявляет себя через свободу и борьбу, утверждая Мировую Красоту посредством неприятия мира. Используя идеи «мистического анархизма» как своеобразной разновидности символизма, Ч. пытался оправдывать активное участие в политической жизни, призывал к революционному изменению мира. Впоследствии он относился к указанным идеям критически, считая их недодуманными до конца («Годы странствий»).

С о ч.: О мистическом анархизме. Спб., 1906; Анархические идеи в драмах Ибсена. Спб., 1907; Соч.: В 6 т. Спб., [1909–1912]; Годы странствий: Из книги воспоминаний. М., 1930; Летопись жизни и творчества Ф. И. Тютчева. М; Л., 1933; Как работал Достоевский. М., 1939; Валтасарово царство. М., 1998.

Л и т.: Аврелий [Брюсов В. Я.]. Мистические анархисты // Весы. 1906. № 8; Антон Крайний [Гиппиус З. Н.]. Иван Александрович — неудачник // Там же; Сологуб Ф. О недописанной книге // Перевал. 1906. № 1; Михайлова М. Интересный и безукоризненно честный писатель // Чулков Г. Валтасарово царство. М., 1998.

О. Т. Ермишин

Ш

ШАД Иоганн Баптист (30.1 1(11.12). 1758, Мерсбах -13(25).01.1834, Йена) — нем. философ; в России известен как Иван Егорович Ш. В 1804 г. он принял приглашение занять вакантную должность проф. теоретической и практической философии в Харьковском ун-те; философ решил уехать в Россию не только по теоретическим соображениям — его преследовал орден бенедиктинцев. В России, считал Ш., его деятельность станет для ордена практически недосягаемой. В 1778 г. был послушником в монастыре Банц. В 1798 г. Ш. совершил побег из монастыря. После этого он перебрался в Иену, где приступил к работе над философским соч., к-рое было посвящено популярному изложению системы Фихте. В Йене Ш. создал 3 т. о фихтевской системе и написал ряд др. произв. Работая в Харьковском ун-те, издал «Логику», с 1810 г. преподавал нем. язык и литературу. Он много писал о Боге, о свободе человеческой воли и достоинствах добродетели. Но Ш. в этот период отступил от системы раннего Фихте, склонившись к идее примирения разума с верой. Его упрекали в пристрастии к Шеллингу, так как этот мыслитель пользовался большим влиянием на рус. умы. Сам Ш. был убежден, что его заслуги признавались императорским двором и что только из-за происков его клеветников и старых врагов-бенедиктинцев он лишился милости рус. императора. Тем не менее в 1816 г. Ш. выдворили из России и он возвратился в Йену. Идеи Ш, выдержанные в духе «любви к дальнему», во многом созвучны философствованию позднего Фихте.

Лит.: Багалей Д. И. Удаление профессора И. Е. Шада из Харьковского университета. Харьков, 1899; Неизвестные страницы биографии Иоганна Баптиста Шада (1758–1834) // Философия Фихте в России. Оренбург, 1996.

А. В. Лукьянов

ШАПОШНИКОВ Лев Евгеньевич (6.02.1949, Горький) – специалист по истории рус. философии, д-р философских наук, проф. Окончил исторический ф-т Горьковского ун-та (1971). С 1989 г. – зав. кафедрой философии Нижегородского пед. ун-та. С 1995 г. – первый проректор Нижегородского государственного пед. ун-та. Докторская диссертация – «Критика апологии православия в „философии всеединства“ (1987). В трудах Ш. дана общая характеристика рус. религиозной философии, показана ее связь с православной богословской традицией, исследуется соотношение традиций и новаторства в православной богословской мысли. Рассматривая особенности рус. философствования, в т. ч. философско-богословской мысли, Ш. исследует особую роль идейного наследия славянофилов, В. С. Соловьева, Флоренского, раскрывает содержание таких фундаментальных понятий рус. философии, как «соборность», «онтологизм», «софийность», «цельное знание», «всеединство», «богочеловечество». Специальные исследования Ш. посвящены рус. философии истории. Ш. - один из авторов словаря «Русская философия» (1995) и «Словаря философских терминов» (2004); руководитель Нижегородских Рождественских православно-философских чтений, в к-рых участвуют богословы, философы, культурологи ведущих научных центров России.

Соч.: Идеология славянофильства и современное православие. М., 1985; В. С. Соловьев и православное богословие. М., 1990; Русская религиозная философия XIX–XX веков. Н. Новгород, 1992; Философские портреты. (Из истории отечественной мысли). Н. Новгород, 1993; Философия истории в России – XIX век (в соавт.). Н. Новгород, 1994; Философия соборности. Спб., 1996; Философия и догматическое богословие в России. Спб., 1998; Консерватизм, новаторство и модернизм в православной мысли XIX–XX веков. Н. Новгород, 1999; Очерки русской историософии XIX–XX вв. Н. Новгород, 2002; Православие и философия: границы взаимодействия. Монография в номере // Вече. Спб., 2002. № 13; А. С. Хомяков: человек и мыслитель. Н. Новгород, 2004; История русской религиозной философии (в соавт.). М., 2006.

М. А. Маслин

ШВАРЦ Иван Григорьевич (1751, Трансильвания -17(28).01.1784, с. Очаково, близ Москвы) – философ, примыкавший к масонству. Обучаясь в Германии, Ш. глубоко заинтересовался Россией и в 1779 г. прибыл в Москву, где преподавал в ун-те, выступал с лекциями. Одна из главных его идей того времени – устроение об-ва исходя из правил разумного воспитания. В осуществлении этой цели он активно сотрудничал с масонами, в частности с Новиковым, с к-рым был связан узами дружбы. С 1780 г. Ш. -проф. философии, в 1782 г. добился организационной самостоятельности рус. масонства (ранее оно считалось лишь провинцией Швеции), ввел в него розенкрейцерство с явными теософскими акцентами и «негативной антропологией». Человек, согласно Ш, в настоящее время – гнилой и вонючий сосуд, наполненный всякой мерзостью. Путем познания себя и Бога он может достичь мудрости, отталкиваясь от трех «преддверий», где написано: «Познай самого себя; избегай зла; стремись к добру». Все это резюмируется в мысли: «Ищи истину в самом себе, что осуществляется через 3 рода познания: любопытное, приятное, полезное». Хотя последнее трактовалось Ш. как истинная любовь, молитва и стремление духа к вышним понятиям, он ориентировался и на активное вмешательство в практическую жизнь с целью достичь ее просветленности через разумное воспитание, ставил акцент на практической направленности, а не на обрядах (что характеризует и рус. масонство в целом). Ш. в своих теоретических работах и в практической деятельности не избежал, по словам Шпета, простодушного пиетизма, мало согласующегося с реальными условиями жизни в России. Позитивные аспекты такой часто наивной устремленности отмечали Толстой, Иванов-Разумник, Милюковы др. В 1782 г. Ш. читал курс эстетической критики, усматривая цель искусства в насаждении нравственности и приобщении к религии. В 1782–1783 гг. читал лекции по философии истории, целью к-рых являлось доказательство зависимости людей от Божьей воли. Это противостояло общепринятым в то время среди дворянства влияниям фр. энциклопедизма. Вместе с тем он не избежал обвинений в мартинизме, чуждом духу православия, вследствие чего и вышел в отставку. Рус. масонство обязано Ш. своим самостоятельным существованием и направленностью на благие дела в сфере просвещения. Тем самым Ш. явился не только проводником масонских влияний, но и способствовал их адаптации к условиям России для осуществления здесь «бесконечной любви к человечеству».

Соч.: Начертание первых оснований немецкого слога для употребления в публичных лекциях при Императорском Московском университете (с включением речей). М., 1780.

Л и т.: Лонгинов М. Н. Новиков и Шварц // Русский вестник. 1857. Т. 2, кн. 1; Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии//Соч. М., 1989. С. 75.

И. Е. Задорожнюк

ШЕВЫРЕВ Степан Петрович (18(30). 10.1806, Саратов -8(20).05.1864, Париж) – литературный критик, поэт и публицист. Проф. Московского ун-та, с 1852 г. академик. Разрабатывал проблемы истории и философии искусства. Участие в кружке любомудров и их журн. «Московский вестник» определило романтическую направленность его мышления, сочетающуюся с определенным тяготением к славянофильский доктрине. Сотрудничая с Погодиным в «Москвитянине», Ш. стал одним из теоретиков «официальной народности». Духовная эволюция Ш. в определенной мере отражала разложение рус. романтической мысли. Начало и конец его общественной и литературно-критической деятельности весьма различны. Первыми работами Ш. в области философской эстетики были перевод кн. В. Г. Вакенродера (Об искусстве и художниках. Размышления отшельника, любителя изящного, изданные Л. Тиком. М., 1826) и ст. «Разговор о возможности найти единый закон для изящного» (Московский вестник. 1827. № 1). В этот период он критически относился к классицизму Лессинга и Винкельмана, к эстетике Гегеля и системе тождества Шеллинга. Гораздо ближе ему были философские идеи позднего Шеллинга, братьев Шлегелей и Жана-Поля (Рихтера). Сильное влияние на Ш., стремящегося примирить философию и религию, оказали взгляды Ф. Бааде-ра (Москвитянин. 1841. Ч. 3. № 6). При этом собственное миросозерцание Ш. стремился возвести к истокам рус. самосознания. В отличие от нем. философии, к-рая, «будучи заключительным плодом развития наук естественных, под личиной спиритуализма проповедовала материализм», рус. философия, писал Ш., «ведет начало свое не из области наук естественных, а из сферы познания духа, нераздельного с верой», отсюда на ней лежит обязанность и ей предоставлена возможность возвратить права миру духовному и истинное значение тем вечным идеям человечества, к-рые отдельные народы проявляют в произв. своего слова. «История Словесности может в этом отношении подать руку помощи Русской Философии и подготовить решение многих задач, предстоящих сей последней» (Ше-вырев С. П. История русской словесности. Спб., 1887. Ч. 1. С. IX–X). В своих историко-литературных и философско-эстетических трактатах «История поэзии» и «Теория поэзии в историческом развитии у древних и новых народов», основанных на «исторической Пиитике» – методе исторического исследования явлений искусства, Ш. высказал ряд принципов культурно-исторической и сравнительной школ литературоведения. Значимость собственно художественной стороны произв. искусства для него была невелика, т. к. она воспринималась им сугубо в качестве исторического факта, однопорядкового с явлениями идеологии, морали и религии. Помимо принципа или метода познания в основании философско-эстетической концепции Ш. лежали принцип народности, понятый в консервативном духе, и представление о религиозном и символическом характере искусства. Рус. словесность, считал он, не достигнет высот национального искусства, пока не будет создана национальная критика, основанная на глубоком изучении истории словесности. Развитие словесности, ее «движение вперед» обусловлено самой жизнью, но встречает противодействие науки и «предания», понимаемого им как наука толпы. Общую задачу искусства Ш. видел в восстановлении перед человеком в различных формах идеала красоты, чему способствует символизм и религиозность содержания произв. искусства. Ш. во многом способствовал утверждению эстетики как «философского наукоучения» об искусстве в форме синтетического единства литературной критики, теории и истории литературы. Одним из первых он указал на значимость древнерус. литературы, введя в период господства отвлеченной эстетики понятие «исторической Пиитики» и разработав своеобразный метод исторического исследования структуры художественных произв.

С о ч.: О критике вообще и у нас в России // Московский наблюдатель. 1835. Ч. 1, кн. 1; Теория поэзии в историческом развитии у древних и новых народов. М., 1836; Христианская философия. Беседы Баадера // Москвитянин. 1841. ч. 3. № 6; История русской словесности, преимущественно древней. М., 1846–1860. Т. 1,ч.

Л и т.: Надеждин Н. И. История поэзии. Чтения адъюнкта Московского

университета Степана Шевырева // Надеждин Н. И. Литературная критика. Эстетика. М., 1972; Манн Ю. В. Русская философская эстетика. М., \969; Абрамов А. И. Шевы-рев // История эстетической мысли. М., 1986. Т. 3.

А. И. Абрамов

ШЕЛГУНОВ Николай Васильевич (22.11(4.12). 1824, Петербург – 12(24).04.1891, Петербург) – публицист, литературный критик, последователь Чернышевского. Учился в Александровском кадетском корпусе, окончил Лесной ин-т, работал в Лесном департаменте, в 1862 г. ушел в отставку. Во 2-й пол. 50-х гг. становится на позиции политического радикализма, сближается с Чернышевским, Добролюбовым, Писаревым, Серно-Соловьевичем и др. За границей познакомился с Герценом. Важной вехой в духовной биографии Ш. стал выход в журн. «Современник» его труда «Рабочий пролетариат в Англии и во Франции» (1861), в к-ром он выступил в качестве популяризатора кн. Ф. Энгельса «Положение рабочего класса в Англии». Ш. - автор революционных прокламаций «К солдатам» и «К молодому поколению» (1861). Арестовывался в 1862 и 1863 гг., был заключен в Петропавловскую крепость, затем сослан в Вологодскую губ. После запрещения журн. «Дело» (1883), редактором к-рого был Ш., он жил в смоленской деревне, где написал свои известные «Воспоминания». Похороны Ш. в Петербурге превратились в политическую демонстрацию. Главной своей задачей Ш. считал создание социальной теории, к-рая могла бы служить преобразованию об-ва на «справедливых основах». Он исходил из положения, что различные народы, развиваясь особым путем, составляют тем не менее «типическое единство», подтверждающее, что в истории существуют общие экономические законы и что развитие человечества идет по восходящей линии. Эти законы непреодолимы, их действие реализуется через все препятствия («Социально-экономический фатализм», 1868; «Фатализм исторического прогресса», 1872). Ш., по свидетельству его друга Михайловского, был типичной фигурой 60-х гг., человеком, к-рый «впитал в себя весь дух того времени». В своих исходных философских взглядах Ш. стоял на позиции материализма (или реализма), занимался популяризацией идей Сеченова, Чернышевского, К. Фохта, Л. Бюхнера и др. («Земля и органическая жизнь», 1863). Объективность внешнего мира для него несомненна. Человек, будучи частью природы или «последствием ее сил», есть лишь звено в цепи общих природных закономерностей, к-рые он изменить не в силах. Поэтому, полагал Ш., не существует свободы человеческой воли, понятой как автономность, независимость от действия «общих законов» («Письма о воспитании», 1872–1873). Мышление же есть не более чем «реальное мышление» именно в том смысле, что человек знает внешний мир «не таким, каков он есть в действительности, а каким он нам представляется». Из этого следовало, что естественные границы «реального мышления» определяет, с одной стороны, рассудок, отражающий мир по законам логики, а с другой – психология человеческого восприятия, склонного к изменению и уточнению прежних понятий «на основании нового материала». Если такое изменение невозможно в отношении постоянно действующих природных сил, то оно вполне законно в применении к социальной реальности, нуждающейся в переменах. До конца жизни разделяя установки реалистической философии в духе Чернышевского, Ш. приветствовал, в лице Лаврова, новое поколение радикальных социальных мыслителей, подчеркивавших важность поворота от естествознания к вопросам истории и социологии («Историческая сила критической личности», 1870). В то же время он осудил как «философию застоя» фаталистическую философско-историческую концепцию Толстого, изложенную в эпилоге к роману «Война и мир».

С о ч.: Соч.: В 2 т. Спб., 1895; ШелгуновН. В. и др. Воспоминания.: В 2 т. М., 1967. Т. 1.

Лит.: Михайювский Н. К. Николай Васильевич Шелгунов // Шелгунов Н. В. Соч. Спб., 1895. Т. 1; Маслин А. Н. Материализм и революционно-демократическая идеология в России в 60-х гг. XIX в. М., 1960; Слабкий А.С. Мировоззрение Н. В. Шелгунова. М., 1960.

М. А. Маслин

ШЕЛЛИНГ В РОССИИ. Значение учения Ш. для судеб рус. культуры в XIX – нач. XX в., особенно для развития философии в России, исключительно велико, едва ли не больше, чем для культуры Германии. Но рус. шеллинги-анство – философское направление, не повторявшее взгляды Ш., а творчески

интерпретировавшее их. Одним из первых принес в Россию весть о Ш. Велланский, слушавший его в Иене и ставший приверженцем натурфилософии и трансцендентального идеализма. Позднее слушателем Ш. был проф. Московского ун-таМ. Г. Павлов. Филолог и философ Галич, лицейский учитель Пушкина, завершая образование в Германии, встречался с Ш. и в своих лекциях и соч. излагал его учение. К 1812 г. философией тождества Ш. увлекались в России не только отдельные ученые, но и образованная молодежь. В 20-е гг. рассадником шеллингианства стало московское «Общество любомудрия» (см. Любомудры). Рупором идей кружка явился журн. «Мнемозина», заставивший рус. об-во «толковать о Шеллинге». Есть явная перекличка между философским романом Одоевского «Русские ночи» (1844 г.) и «Ночными бдениями» Бонавентуры (считается, что это псевдоним Ш.). Одоевский сравнивал его с Колумбом, заявляя, что Ш. открыл человеку неизвестную часть его мира — душу. Еще до завершения «Русских ночей» Одоевский слушал Ш. в Берлине и встречался с ним. Ш. остро чувствовал моральные обязанности и поэтические возможности философии. Он увидел в русских родственные души, проявил интерес к их религии, говорил о «великом назначении» России, о желании войти с нею в «умственный союз». Насквозь проникнуты шеллингианством философские фрагменты Веневитинова. В 30-е гг. нем. философию, и прежде всего Ш, изучали в кружке Станкевича, откуда вышли Белинский и М. А. Бакунин, славянофилы К. С. Аксаковы Самарин. Ш. повлиял и на духовное развитие Чаадаева, хотя шеллингианцем его назвать нельзя. В письме к Ш. Чаадаев расспрашивал нем. философа о философии откровения и признавался, что великая мысль о слиянии философии с религией стала светочем и целью всей его умственной работы. В ответном письме Ш. объяснял, что философия откровения не является наименованием всей его системы, а представляет собой лишь последнюю ее часть. Идеи Ш. проникали в Россию разными путями. Его бывший студент Киреевский в работе «Речь Шеллинга» (1845), поводом для к-рой явился доклад Ш. в Берлинской академии наук, фактически изложил содержание его лекционных курсов, прочитанных в Мюнхене и Берлине. Киреевский утверждал, что славянофильство представляет собой реализацию идей Ш. о положительной философии. Согласно Киреевскому, зап. философия с ее отвлеченной рациональностью достигла предела и лишена перспектив дальнейшего развития, связанного с нравственным прогрессом. В дальнейшем путеводной звездой славянофильства стало не шеллингианство, а православная патристика. Характерны в этом плане взаимоотношения Тютчева и Ш. Они дружили все годы их совместного пребывания в Мюнхене. Ряд стихов Тютчева пронизаны идеями Ш. Но они и спорили, причем поэт упрекал философа в излишнем рационализме, утверждая, что философия, отвергающая сверхъестественное и строящая свои доказательства только на разуме, должна прийти к материализму и атеизму. Др. рус. поэта, Григорьева, привлекало в Ш. стремление к цельности, к органичности, в то время как Гегель отталкивал его односторонним логицизмом, безразличием к нравственным критериям, умозрительным подходом к жизни. Григорьев считал, что жизнь — это организм и познание ее возможно только с помощью искусства. В связи с этим Григорьев ратовал за «органическую критику», осн. требование к-рой к искусству — правда жизни. Необходимо также, считал он, умение возвести минутное и случайное в типическое и общее, что осуществляется бессознательно. Родство своих взглядов с поздней философией Ш. признавал В. С. Соловьев. Называя «умозрительным пантеизмом» взгляды раннего Ш. и отвергая их, Соловьев соглашался с его теософическими построениями. У позднего Ш. заимствовал Соловьев свои аргументы против Гегеля, философия к-ро-го, с его т. зр., доводит до абсурда абстрактный рационализм. Соловьев подчеркивал, что понятие не есть всё, т. е. еще не есть сама действительность, а имеет действительность, лишь поскольку оно мыслится. Вслед за Ш. Соловьев называл свое учение философией всеединства, утверждая, что «кончается век чисто логической или априорной философии, кладется начало философии положительной». Ш. принадлежит и различение между сущим и бытием, на чем настаивал и Соловьев. Сущее — это Абсолют, Бог. Бытие только предикат. Как мыслящий человек обладает мышлением, так и сущее обладает бытием. Противоположность бытия — ничто, небытие, величина отрицательная. Противоположность сущего — ничто как положительная величина. Понятие положительного ничто, введенное Соловьевым, важно для понимания самоотрицания, к-рое одновременно является самоутверждением. Такое самоотрицание представляет собой любовь. Любящий человек утверждает себя в другом. Бог есть любовь. Всякое существо есть то, что оно любит. Любовь — это самоотдача, преодоление эгоизма. Именно так определял любовь Ш. в своих «Штутгартских беседах» (1810). Согласно Ш., Бог — единство противоположностей; это и личность, и сам мир. В Боге две «первосилы» — эгоизм (реальное) и любовь (идеальное). Любовь — преодоление эгоизма, отдача себя другому и сама по себе существовать не может. Вот почему

божественная любовь, преодолевая божественный эгоизм, творит мир, свое другое. Эти формулировки мы встречаем и у Соловьева. Смысл любви – рождение нового человека: в переносном смысле – рождение нового духовного облика у человека, в прямом – продолжение человеческого рода. Истинная жизнь индивидуальности осуществляется лишь в соответствующем развитии всемирной жизни, в к-ром мы должны деятельно участвовать. Последним крупным рус. приверженцем идей Ш. можно считать Булгакова. Его труд «Философия хозяйства» (1912) посвящен проблеме, к-рой, по словам Булгакова, должен принадлежать завтрашний день в философии. Речь здесь идет «о человеке в природе и о природе в человеке». Истинным основоположником философии хозяйства Булгаков признавал Ш. и утверждал, что философия хозяйства как философия объективного действия должна быть сознательным продолжением его «натурфилософского» дела. Ш. отверг противопоставление природы и духа и стал рассматривать природу как бессознательный дух, а дух как осознавшую себя природу. В работе «Философия хозяйства» Булгаков подводил внутренний итог целой полосы жизни, окрашенной экономическим материализмом. Он считал, что проблема «экономического материализма», или воздействия хозяйства, а в нем природы, на человека и в свою очередь человека на природу есть прежде всего проблема натурфилософская. Только по философскому недоразумению школа Маркса взяла себе в крестные отцы идеалистического интеллектуалиста Гегеля, не заметив, что для ее целей несравненно пригоднее натурфилософ Ш. Плодотворные идеи Ш. оказались забытыми и неиспользованными в истории философии и остались мертвым капиталом. Булгаков считал, что то здоровое зерно, к-рое имеется в эволюционизме, еще задолго до Ч. Дарвина мы находим у Ш. в качестве необходимого метафизического постулата, согласно к-рому «существует градация ступеней жизни в природе». Ш. на философском языке своего времени выразил одну из осн. истин христианства, одинаково далекого и от материализма, и от субъективного идеализма. Христианство, снимающее противоположность плоти и духа в своем учении о человеке как воплощенном духе, есть в этом смысле тоже философия тождества (хотя в этике оно дуалистично). По словам Булгакова, философия тождества Ш. засыпает непроходимую пропасть, существующую между субъектом и объектом в критической философии, а признание существования целого мира за пределами сознания означает философскую революцию, совершенную именно Ш.

Лит.: Каменский З. А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М., 1980; ГулыгаА. В. Шеллинг. М., 1982. С. 289–309; Философия Шеллинга в России. Спб., 1998; Фридрих Шеллинг: pro et contra: Творчество Ф. Шеллинга в оценке русских мыслителей и исследователей. Спб., 2001.

А. Н. Голубев, А. В. Гулыга

ШЕРШЕНЕВИЧ Гавриил Феликсович (1.01.1863, Херсонская губ. – 31.08.1912) – социолог, правовед, философ. Окончил Казанский ун-т, где после защиты магистерской, а затем докторской диссертаций преподавал с 1888 по 1906 т. на кафедре гражданского права. С 1906 по 1911 г. вел преподавательскую деятельность в Московском ун-те, а в последнее время в Московском коммерческом ин-те и в Московском народном ун-те А. Л. Шанявского. Методологической базой учения Ш. является позитивизм, идеи социал-дарвинизма, экономического материализма и различных психологических школ. Отправной точкой для Ш. является рассмотрение антропологической гипотезы, исходной «клеточкой» к-рой выступает изолированный от об-ва человек, «имеющий и отстаивающий свое особое бытие». Основой его деятельности служит биологическая организация, инстинкт самосохранения, поскольку при ослабевающем воздействии общественной среды именно природное, первобытное начало теснит культурное. Вместе с тем об-во формирует у индивида социальные потребности (общение с др. людьми), к-рые наряду с физическими (одежда, пища, жилище) и психическими (познание, творчество) способствуют общественному проявлению инстинкта самосохранения. По мнению Ш., на одном из этапов исторического развития происходит появление совокупности индивидов (об-во), обладающей специфическими признаками: общий интерес, сотрудничество, организация. В общественном объединении, построенном на едином для всех индивидов интересе, его сплоченность, способность к выживанию зависит от преобладания общих интересов над частными. Поскольку человеческая деятельность обусловлена целесообразностью, об-во должно быть нормативно организовано. Функцию организации выполняют социальные нормы, коренящиеся в инстинкте самосохранения об-ва и регулирующие общественное поведение людей. Хотя реально существует лишь личность, а об-во есть форма ее жизнедеятельности, общественные отношения объективны. Индивид не только стремится расширить

сферу своей самостоятельности и отстранить вмешательство об-ва, но также и тянется к нему. На протяжении истории человек все более обобществляется, у него образуется наследственная зависимость от об-ва, социальное существование становится его второй природой. Однако точка равновесия между индивидуальным и социальным никогда не может быть найдена. Поэтому Ш. рассматривает человеческий прогресс как постепенное устранение препятствий на пути к счастью (полное удовлетворение индивидуальных потребностей), к-рое недостижимо. Важнейшее место в системе отношений «личность – общество» занимают государство и право, причем исторически и логически первое предшествует второму. Зарождающаяся первоначально в целях обеспечения внешней безопасности государственная власть затем переходит к внутреннему управлению, для чего выделяется особая группа норм. В основе соблюдения права, понимаемого Ш. как закон и требование государства, лежит страх перед угрозой наказания. Данный фактор определяет остальные мотивы правового поведения (совесть, чувство законности, сознание собственного интереса), предстающие в виде трансформированной модификации человеческого эгоизма. Право всегда есть выражение интереса властвующих, но также и итог борьбы эгоизма власти и подвластных. Влияние государства, определяемое как соединение людей под одной властью в пределах данной территории, зависит от сплоченности и самоорганизованности гражданского об-ва (слабая сплоченность – сильная власть, и наоборот). Государственная власть должна быть сильнее всякой другой в об-ве, но, когда она становится сильнее самого об-ва, – это опасная гипертрофия. Инстинкт самосохранения одновременно заставляет подвластных повиноваться (чтобы не допустить негативных политических перемен), а государство – сдерживать свою власть. Ш. отстаивает тезис, что государство не связано правом, стоит над правом, государственная власть есть сила, а не право. Так, восстание населения против власти – факт жизни, не относящийся к праву, борьба двух сил (государства и восставших), где победившая сторона творит собственное право. Тем не менее государственная власть, по Ш., отлична от произвола. Государство, установив нормы, обязано само их соблюдать или фактически считаться с ними, что необходимо для поддержания относительной стабильности политического режима. Но закон – не субстанция, а функция, его соблюдение носит производный характер, зависит от первичных факторов (государство, об-во). Поэтому государство, нередко возникнув из произвола, способно снова сменить право на произвол. Относительную гарантию от подобной метаморфозы Ш. видит в общекультурном прогрессе, в ходе к-рого чувство законности все более глубоко проникает в психологию человека, а подчинение закону становится неотъемлемым свойством совр. об-ва.

С о ч.: О чувстве законности. Казань, 1897; Социология. М., 1910; Общая теория права. М, 1910–1912. Вып. 1–4; Общее учение о праве и государстве. М., 1911.

Лит.: Васильев А. В. Памяти Г. Ф. Шершеневича. Казань, 1912; Зорькин В. Д. Позитивистская теория права в России. М., 1978.

В. Н. Жуков

ШЕСТОВ Лев (псевд. Льва Исааковича (Иегуды Лейба) Шварцмана) (31.01 (12.02). 1866, Киев – 20.11.1938, Париж) – философ и литературовед. Род. в семье крупного коммерсанта-мануфактурщика, учился в киевской гимназии, на физико-математическом, затем на юридическом ф-те Московского ун-та. Перевелся на юридический ф-т Киевского ун-та и окончил его в 1889 г. Диссертацию Ш. по рабочему законодательству в России цензура к защите не допустила. С 1895 по 1914 г. живет преимущественно в Швейцарии, но бывает и в России, участвуя в деятельности Религиозно-философских собраний в Петербурге, Москве и Киеве. Первая кн. Ш. «Шекспир и его критик Брандес» вышла в 1898 г. После этого появляется ряд произв., из к-рых особенно значимы «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше» (1900), «Достоевский и Нитше» (1903) и «Апофеоз беспочвенности» (1905). В начале 1-й мировой войны Ш. возвращается в Москву. Октябрь 1917 г он не принимает и характеризует власть большевиков (см.: Что такое большевизм. Берлин, 1920) как небывало реакционный и обманывающий народ деспотизм. С 1918 г. – в Киеве; в 1919 г. Ш. становится эмигрантом. С 1920 г. – в Женеве, с 1921 г. – в Париже (Кламар), позднее и до конца жизни – пригород Парижа Булонь. В эмиграции опубликованы наиболее значительные работы Ш. – «Potestas clavium» («Власть ключей») (Берлин, 1923; написана в 1915), «На весах Иова (Странствования по душам)» (Париж, 1929), а также изданные в Париже после смерти Ш. «Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)» (1939), «Афины и

Иерусалим» (1951), «Умозрение и откровение (Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи)» (1964), «Sola fide – Только верою (Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь)» (1966; написана в 1911–1914). За рубежом философ знакомится с Э. Гуссерлем, порекомендовавшим ему соч. духовного «двойника» Ш. – С. Кьеркегора, с М. Хайдеггером (возможно, работа Хайдеггера «Что такое метафизика?» (1929) явилась следствием их беседы), с М. Шелером, А. Жидом и др. Он читает курс по рус. религиозной философии в Сорбонне, выступает с лекциями по фр. радио, печатается в журналах. Хотя у Ш. преобладала идейная (но не душевная) отстраненность от национальной, от общезначимой религиозной и пр. социальной проблематики, события 30-х гг., связанные с утверждением фашистского режима в Германии, войной в Испании, со «злобой, охватившей мир» (Бердяев), ускорили, вероятно, его смерть и явились одной из причин смягчения его антирационализма (разум способен защитить человека от «зверского, животного произвола») и почти отрицательного отношения к любви и добру (сожаление Ш. по поводу исповедования любимым им Ницше «беспощадной жестокости к ближним»). Поэтому можно выделить менее разумоборческий и более христианский последний период творчества Ш. - 30-е гг. В жизни же Ш. неизменно оставался и «беспросветно умным» (Розанов), и «бездонно сердечным» (А. М. Ремизов). Первые его увлечения и первый малозначительный период творчества (до 1895) в соответствии с духом времени были связаны с социально-экономическими вопросами. Второй период (с 1895 до примерно 1911) можно определить как радикальный антропоцентрический поворот к философии жизни и своеобразному богоискательству. Причем речь шла не о христианском Боге (для него Бог добра – это «бог» с маленькой буквы), а о Боге Ветхого Завета, к-рый «выше сострадания, выше добра». В 1911 г. Ш. начинает работу над кн. «Sola fide – Только верою», в к-рой определяющим было обращение к тайнам библейской веры. Название книги связано со своевольным переводом М. Лютером («только верою») изречения ап. Павла – «человек оправдывается верою». На религиозно-экзистенциальный перелом в творчестве Ш. указывает и понимание смысла грехопадения: если в 1910 г. оно трактовалось как начало творческого сотрудничества человека (Адама) и Бога, то позднее – как выбор по Дьяволу (Змею), выбор ограниченного человеческого разума вместо выбора по Богу, выбора веры. Однако для Ш. всегда оставалась ценной и скептическая установка («и даже бытие Бога еще, быть может, не решено»), что позволяет сделать вывод о наличии у него двух осн. взаимосвязанных установок – скептической и религиозной. Причем, судя по воспоминаниям Б. Шлецера, Ш. считал, что не верит в нем «именно худшее». Это «худшее» беспощадный скептический реализм – уживалось с ожиданием и ощущением чуда, со страстной религиозностью. Третий период творчества (с 1911 до нач. 30-х гг.), насыщенный религиозно-экзистенциальными идеями, можно назвать «библейским», четвертый заключительный – 30-е гт. Можно принять и более простое деление творчества Ш. -на период философии жизни и богоискательства (до 1911) и религиозно-экзистенциальной направленности. Для третьего периода был характерен усиливающийся теоцентризм в сочетании с антропоцентризмом, причем богу Канта, Гегеля и др. («замаскированному безбожию») и богу католиков («гнусному идолу») Ш. противопоставляет «живого Бога Библии», связываемого с абсурдом (однако добрый произвол преобладает), с «ужасной тьмой» и «акосмией». Бога Ш. называет различно: «бог», «боги», «Творец», «демиург», «Бог», «божество», «живая и боязливая истина» и т. д. В Библии им отвергается все разумное, все законы, включая 10 заповедей Моисея и Нагорную проповедь Христа (и поэтому учение Ш. можно связывать и с антииудаизмом и антихристианством). Признается же все иррациональное, чудесное, защищающее «живую жизнь». Таким же было отношение философа к православию. Вера, в понимании Ш., - вне общего, вне разума, вне священника, вне церкви, даже в главном вне Библии. Она не посюстороння, а потустороння, она там, где уже безумие, изначальная Божественная свобода и переход от видимого к невидимому миру. Она есть абсолютно неразумная и безосновная личная встреча с Богом избранного им человека, открывающая «невозможные» возможности. Вера, в понимании ИГ, обладает сверхъестественной онтологической силой – творит чудеса, уничтожает зло. «Вера Священного Писания определяет и формирует бытие». Главным врагом Ш. был в конечном счете не земной разум, науки, разумная культура, не земное «немощное» добро, не любовь, гармония, свет, а мировое зло в различных проявлениях – от чудовищного факта в истории (отравление Сократа, сожжение еретиков) до несвободы и безнадежности существования человека в мире необходимости или «Ничто». Поэтому он искал «новое измерение мышления», открывающее «путь к Творцу», и находил его в вере и во «введенном в мышление своеволии». По мнению Ш., дикое своеволие «подпольного человека» Достоевского, сумевшего разбудить сверхэмпирический «иррациональный остаток» своей души, или «звериное рычание» бунтующего библейского Иова

только и ведут к истокам и корням жизни. Новое или «иное измерение мышления», в понимании III., - это состояние, когда «в душах зашевелится первозданный хаос», вырвутся «бесчисленные самости… с их неутоленными желаниями, неутешными скорбями», иными словами, он предполагает пробуждение глубочайших витальных сил человека, дерзновенности и неслыханной свободы. Это пробуждение, согласно Ш, чрезвычайно трудно даже для гениальных избранников (Плотина, М. Лютера) и означает разрыв с общим, с эмпирическим миром, с собой как обычным человеком; «самое важное» приходит «вдруг» и помимо расчетов и воли человека. Люди претерпевают мучения, ужас, совершают злые, аморальные поступки, проходят через ужасную тьму и погибель (Федотов говорил о «жестоком чистилище» Ш), но к последнему озарению и свету. В целом у Ш. по всем осн. философским проблемам преобладают антиаполлонические начала и трагическая экзистенциальность. На экзистенциальный дух Ш. указывает также выделение подлинных («демонических», сверхэмпирических) и неподлинных («обывательских») периодов жизни людей, их уровней бытия и мышления, истин, связанных с действием в человеке соответственно «центро



бежной» силы, влекущей к «Небу», к безумию и смерти, и «центростремительной» силы, влекущей к «Земле». Понятие «экзистенциальный» у Ш. означало «глубинно индивидуальный», «иррационально-религиозный», причем тесно связанный с «живой жизнью» стремящегося к Богу эмпирического человека. Экзистенциальная философия, по Ш., - это философия жизни в сочетании с философией веры или философией абсурда, т. е. произвола как Бога, так и человека, избранного Богом. И она направлена в отличие от философии безнадежного земного абсурда А. Камю именно против земного абсурда. По мнению Ш., то, что для Афин (греч. мудрость, согласие с необходимостью) — безумие, то для Иерусалима (библейское откровение, чудесное в Библии) — мудрость, и наоборот. Судьбы человеческие, в понимании Ш., «решаются на весах Иова, а не на весах умозрения». Защита «суверенных» прав человека, его души, его «своеволия», бунта, дерзновения приводит Ш. к противоречиям не только в онтологии — оценке и понимании Библии, Бога, мира (приоритет чудесного, иррационального, загадочного, «темной» стороны), но и в гносеологии — в «разумном измерении мышления» видится (за исключением его некрой ценности для обычной жизни) только отрицательное: принуждение к разумным истинам, усреднение и обобщение неповторимых живых явлений, бездуховность и бесчеловечность, интегрирование человека в мир Ничто. Разум «утешит громы и подавит вопли» (Бога, бунтующего Иова), а «знание отравит человеку радость бытия и, через отвратительные и страшные испытания, подведет к порогу небытия». В своей борьбе с «несоразмерными претензиями» разума Ш. не замечал сложности природы и уровней разума, знания. Противоречива и этика Ш., высокогуманная по высшему счету и имморалистическая по счету земному. Противоречива также антропология Ш, главным в к-рой является деление людей на «живых», или «произошедших от согрешившего Адама», и «посредственных», или «произошедших от внегрешной обезьяны». Первые — существа с качественно иным зрением («вторым зрением»), волей (к утраченному раю), верой (в то, что они от Бога), жизнью (дерзновенной), возможностью спасения, а последние — «нечестивы» и даже достойны смерти. В заключительном периоде творчества это деление принимает более гуманный характер — люди от «безгрешного Адама», с божественной душой райского человека, и люди от «согрешившего Адама», с живой человеческой душой. Наряду с этим у Ш. наблюдается менее заметное вначале и усиливающееся к концу творчества отрицание деления людей на первых и последних и признание за каждым человеком особой «миссии» в мире. Радикализм, свойственный мн. идеям Ш., в его антропологии особенно проявляется в абсолютизации человеческой индивидуальности: «метафизические» (т. е. сверхъестественные, духовные) судьбы людей столь различны, что меньше различий между человеком и «кочаном капусты» или «скалой», чем между отдельными людьми. Ш. предполагает множественность бесконечно неповторимых людей, происходящих из множественности совершенно различных миров, вероятно и «иных», т. е. сверхъестественных, миров. Радикален Ш. и в своем выборе «максимума метафизики», предполагающего совершенно особые философские способности, а также вечную непроницаемость и бездонную чудесность мира, человека и Бога. «Метафизик», как существо «иных миров», способен прорваться сквозь «щели бытия». Необходимые элементы философствования, согласно Ш, — это парадокс, безосновное суждение, невиданный скепсис. И такое философствование, по мысли Бердяева, было для Ш. «делом жизни и

смерти», т. е. предельно серьезной личной борьбой за приближение к «последним тайнам» человека, мира и Бога. При этом Ш. не боялся проявить чрезмерную субъективность толкования учений (напр., умаление христианских идей Достоевского и Толстого), внимание ко всякого рода «глупости», «ненужному», «ужасному», как и З. Фрейд (но у Ш. это «ненужное» ведет к Богу). Философ избрал асистемное, афористическое философствование, проникнутое духом глубочайшего парадоксального вопрошания. Хотя у него есть и достаточно логически стройные произв., напр. «Афины и Иерусалим». Значительное место в философии Ш. занимает своеобразная интерпретация процесса и смысла первого грехопадения – оно оказывается истоком страданий и неистинности человека, ложных ценностей (разума, общей морали и т. д.), мирового зла. Смысл грехопадения составил основу онтологии, антропологии, частично и гносеологии, этики Ш. И хотя тайна грехопадения, согласно Ш, является «величайшей» и непознаваемой, тем не менее философ объясняет ее как спровоцированное Дьяволом (Змеем) отпадение от Бога. Дьявол внушил абсолютно свободным и мудрым райским людям беспричинный страх перед «пустым небытием», разрастающимся вследствие этого, покоряющим все сущее и даже способным соперничать с Творцом. Человек утрачивает все божественные качества (в т. ч. и всемогущество) и приобретает все человеческое. Ничто же, ставшее могущественным Нечто, воплощается в виде Необходимости (любых закономерностей), Этического (замены райского добра на «наше немощное добро и наше всеуничтожающее зло»), Вечности (необратимости и бессмысленности времени). Главные причины грехопадения, по Ш., - это влияние Змея, действие Ничто, желание человека жить «своим умом» и особенно знание как проявление человеческого разума. Выбор знания, согласно Ш., - выбор дьявольский, греховный, ведущий к искажению души и жизни «разумного» человека, к утверждению в мире зла. Поэтому «живой» человек стремится к «безумию», на «окраины» жизни, к сверхъестественной мудрости, свободе и могуществу. «Разумного» человека, не борющегося за невозможное, Ш. понимает очень широко – от обывателя до христианского мистика. «Живой» человек – это и Орфей, спускающийся в Аид, и Иов, добивающийся «повторения», и Толстой, созидающий новые миры. Именно им доверена, по Ш, борьба за благое и радикальное преобразование мира и человека в направлении первозданной райской чистоты, свободы, мудрости и добра, за претворение «своеволия в истину». Мистика Ш. противостояла идеям «Афин» – идеям материализма, атеизма, рационализма, позитивизма, гедонизма и др. Он хотел, как пророки и апостолы, как Ницше и Достоевский, участвовать в вечной борьбе «о месте и назначении человека в мире, о его правах и роли во вселенной», причем величайших, соизмеримых с правами и ролью Творца. А этим Хозяином мира, Хозяином над законами, стоявшим рядом с Творцом, был безгрешный Адам. И возвратить человеку всемогущество и свободу может только вера. Ш. продолжил ту линию в истории философии и богословия, к-рая представлена Тертуллианом, М. Лютером, С. Кьеркегором, Достоевским, Ф. Ницше и в к-рой он подчеркивал религиозно-иррационалистические мотивы. Многозначность и адогматичность его идей привели к заметному их непониманию у философов. Так, Булгаков говорил о «плоскостном» восприятии у Ш., Бердяев – о неясности отношения Ш. к человеку (защищает или «восстает против человека»). И его влияние на др. мыслителей было скорее, по определению Ж. К. Маркадэ, «подземным» – на творчество А. Мальро, Ж. Батая, И. Боннефуа, на А. Камю, к-рый спорил с Ш. в «Эссе об абсурде». Э. Ионеско видел в Ш. «великого забытого мыслителя» и своего учителя. Одна из наиболее удачных оценок творчества Ш. принадлежит Г. В. Адамовичу, говорившему о неисчерпаемости его книг и о невозможности ответов на его вопросы, под к-рыми «хаос шевелится».

С о ч.: Соч.: В 2 т. М., 1993; Добро в учении Толстого и Ф. Нитше (Философия и проповедь). Спб., 1900; Достоевский и Нитше (Философия трагедии). Спб., 1903; Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления). Спб., 1905; Умозрение и откровение (Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи). Paris, 1964; Sola fide – Только верою. Париж, 1966; Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М… 1992.

Лит.: Булгаков С. Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова // Современные записки. 1939. № 68; Бердяев Н. А. Древо жизни и древо познания // Путь. 1929. № 18; Ерофеев В. Остается одно: произвол // Вопросы литературы. 1975. № 10; Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова: В 2 т. Париж, 1983; Курабцев В. Л. Иерусалим Льва Шестова // Вестник Московского ун-та. Сер. Философия. 1991. № 5; Он же. По ту сторону Ничто // Историко-философский ежегодник, 93. М., 1994; Лашов В. В. Гуманизм Льва Шестова. М., 2002; BaranoffN. Bibliographie des oeuvres de Leon Shestov. P., 1975.

В. Л. Курабцев

ШЕСТОДНЕВ — произв. Иоанна экзарха Болгарского, общеславянский религиозно-философский энциклопедический трактат. Он представляет собой обогащенный авторскими вставками компилятивный труд, в к-ром излагаются принципы теолого-рационалистического христианского мировоззрения и содержатся обширные сведения об античной философии. Памятник создан в Болгарии в кон. IX — нач. X в., откуда не позднее XI в. попал на Русь и оказал заметное влияние на духовную жизнь страны. «Шестодневы» («Гексамероны») — особый жанр христианской литературы, объединенный темой толкования книги Бытие и сюжетным разделением материала на шесть частей — по числу дней творения. Потребность в таких толкованиях вызвана лаконичностью Библии и стремлением согласовать библейскую космогонию с уровнем достижений естественных наук, дав им религиозно-нравственную оценку. В богословских построениях такого рода присутствует и значительный философский пласт. Большую часть памятника составляют обширные заимствования из «Бесед на Шестоднев» архиепископа Кесарии Каппадокийской (Малая Азия) Василия Великого. Это произв., как и соч. др. представителей каппадокийской традиции, отличалось открытостью в отношении к древнегреч. философскому наследию. Они переняли аристотелевско-птолемеевское учение о мироздании, а не противоречащие вероучению идеи античных мыслителей в христианизированной обработке использовали для интеллектуального обеспечения богословствования. Опираясь на эти источники, автор Ш. соединяет библейский креационизм (учение о сотворении) с учениями о четырех стихиях, т. е. сводит многообразие созидаемого Богом мира к различным сочетаниям первоэлементов (воды, земли, огня и воздуха). Теория первоэлементов предполагала существование качественно неизменной субстанции бытия. Иоанн, вслед за своими предшественниками, объявил Бога творцом стихий. Соответственно субстанциальность стихий обретает свой источник в Боге. Критика иных, нехристианских т. зр. на космогенез выводит автора Ш. на широкую панораму античной мысли. Причем в Ш. присутствует более широкий, по сравнению с источниками, пласт сведений об античности. Есть основания считать, что мн. античных мыслителей Иоанн знал не по пересказам христианских писателей, а в подлиннике. Напр., Иоанну известен спор между Платоном и Аристотелем, касающийся природы эфира. Хотя и в отрицательном ключе, но довольно подробно характеризуются взгляды Парменида, Демокрита, Диогена, Фалеса. В целом по объему сведений об античной философии этот памятник намного превосходит др. произв. древнерус. книжности. В нем воспроизводятся античные знания в области астрономии, географии, физики, ботаники. Представления о мироздании строятся на основе идей Аристотеля и Птолемея, согласно к-рым Земля помещается в центр сферических небесных кругов. Геоцентрическая схема размещения светил на сферических небесах-поясах положена в основу исчисления лунного и солнечного календаря. Той же небесной механикой объясняется суточное и годовое движение Солнца. Мировоззренческие предпочтения Иоанна характеризуют и гносеологические установки, формулируемые в памятнике. Опираясь на авторитетные утверждения влиятельных христианских богословов, Иоанн не исключает для себя возможности личной трактовки вероучительных истин, внося поправки в положения учителей церкви. Не подвергая сомнению откровения, он в значительной степени опирается на разум. Сфера разума распространяется на толкование явлений земных и частично небесных. Функции философии в связи с этим не только чисто прикладные, когда философия допускается в богословие лишь как элемент образования и логический инструмент. В нек-ром смысле это уже и самоценное дополнение к богословию, хотя и не подменяющее собой вероучительных истин, но в пределах докт-ринальных установок открывающее большие возможности для рационального постижения действительности. Такие взгляды подпадают под определение теологического рационализма. Поэтому в число источников Ш. не попали авторы, абсолютизировавшие превосходство веры над разумом и противопоставлявшие необразованных верующих «внешним» мудрецам. Предпочтение отдавалось текстам наиболее лояльных к философии авторов. Если говорить о культурно-историческом значении памятника, оно выражалось прежде всего в посреднической роли Ш., к-рый обеспечивал соприкосновение античной и славянской культур. Шестодневы Василия Великого, Севериана Габальского и Феодорита Кирского, послужившие источником для компиляции памятника, равно как и нек-рые др. из 125 известных науке Шестодневов, в переводах попадали на Русь. Однако не один из них не мог соперничать по популярности и распространению с Ш. Иоанна экзарха Болгарского. На XV–XVI вв., судя по количеству списков-копий, приходится пик интереса к этому памятнику. С XVII в. «Ш.» вошел в число сохраняемых

старообрядцами книг и даже был любимым чтением Аввакума. III. являлся одним из наиболее философичных памятников древнерус. православной культуры. Философско-доктринерская, внешне сугубо религиозная подача материала сочетается с философско-мировоззренческой проработкой проблем христианской онтологии, натурфилософии и гносеологии. Ш. отличала редкостная для религиозной литературы информационная плотность, насыщенность научно-значимым материалом и отсутствие отчужденности от мудрости, внешней христианству. В древнерус. книжности этот памятник оказался наиболее полной антологией античной мысли, включая ее материалистическое крыло. Автор Ш. примыкает к той традиции христианства, представители к-рой не отбрасывали лучшие достижения дохристианского прошлого, обратив христианизированную философию на укрепление и распространение веры. Будучи памятником, емко концентрирующим в себе основы христианских воззрений, Ш. представляет собой высокий образец рационализированной вероучительной литературы.

Лит.: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования. М., 1991; Баранкова Г. С. Об астрономических и географических знаниях // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1978. С. 48–62; Стратий Я. М. Естественнонаучные представления Древней Руси и Болгарии и их место в истории отечественной философии // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С. 103–127; Лихачев Д. С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 137–139; Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XV вв.). Л., 1987. С. 100–102; Баранкова Г. С, Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. Спб., 2001.

Г. С. Баранкова, В. В. Мильков

ШИРИНЯНЦ Александр Андреевич (27.05.1961, г. Сыр-дарья) – специалист по истории рус. философской и общественно-политической мысли. Окончил философский ф-т Московского ун-та (1983) и аспирантуру МГУ (1987). Д-р политических наук, проф. (2003). Член Союза писателей России (с 2004). Защитил докторскую диссертацию «Политическая культура интеллигенции России XIX – нач. XX в. Опыт концептуального анализа» (2002). С 1981 г. работает на философском ф-те МГУ. В наст. вр. – проф. кафедры истории социально-политических учений. Руководитель редкол. серии «Русская социально-политическая мысль», в к-рой вышли кн. об Иване Грозном, Карамзине, В. А. Зайцеве, Н. К. Леонтьеве, Тихомирове, Кропоткине и др. Одним из первых ввел в совр. контекст истории рус. социально-политической мысли концептуальный анализ трудов отечественных историков – Погодина, Костомарова, Кояловича, Ламанского и др. Рассматривая рус. интеллигенцию как социально-духовный феномен, ее место («вне власти и вне народа») в триаде «народ – интеллигенция – власть», Ш. на этом основании предложил свою типологию различных течений рус. общественной мысли, особую роль в развитии к-рых играла интеллигенция.

Соч.: Вне власти и народа: Политическая культура интеллигенции России XIX – начала XX века. М., 2002; Концепция формирования «нового человека»: взгляд из прошлого. (Идеологи русского народничества о личности революционера). М., 1995; Очерки истории социально-политической мысли России XIX века. Ч. 1. М., 1993; Российская интеллигенция на рубеже веков: Заметки о политической культуре. М., 1997 (в соавт.); У истоков российского консерватизма: Н. М. Карамзин. М., 1999 (в соавт.); Русская социально-политическая мысль XIX века: К. Н. Леонтьев. М., 1995, 2000 (в соавт); «Установитель русского просвещения» // Роман-журнал. XXI век. М., 2004. № 9; Из истории панславизма: М. П. Погодин // Там же. 2006. № 12.

Д. В. Ермашов

ШКУРИНОВ Павел Семенович (15.02.1921, Запорожье -16.04.2003, Москва) – историк рус. философии, д-р философских наук, проф. Участник Великой Отечественной войны. В 1947 г. окончил философский ф-т МГУ, в 1950 г. – аспирантуру того же ф-та. С 1953 г. преподавал историю рус. философии в МГУ. В 1967 г. защитил докторскую диссертацию «Философия и социология В. И. Танеева и некоторые вопросы истории русской философии XIX века». Осн. направления исследований Ш. связаны с проблемами формирования различных течений рус. философии XVIII–XX вв., методологическими вопросами истории рус. философии. Ш. внес заметный вклад в исследование философии Сковороды, Чаадаева, Радищева, рус. просветителей XVIII в. Ввел в научный обиход новые

персоналии: Бужинский, М. Волков, Тихон Задонский, митрополит Платон (П. Левшин), Лопатинский, Танеев, Филиппов и др.

С о ч.: Мировоззрение П. Я. Чаадаева. М., 1959; П. Я. Чаадаев. Жизнь, деятельность, мировоззрение. М., 1960; К оценке идеализма Вл. Соловьева/ЛТротив современных фальсификаторов в истории русской философии. М., 1960; Гений русского народа. (К 250-летию со дня рождения М. В. Ломоносова) // Библиотека. 1960. № 10; Философские взгляды В. И. Танеева. М., 1962; Мировоззрение Г. С. Сковороды. М., 1962; Критика позитивизма В. И. Танеевым. М., 1965; Поэтическое наследие В. И. Танеева // Вестник МГУ. Сер. Филология. 1966. № 5; Философия истории «скептической школы» // История философии в СССР: В 5 т. М., 1968. Т. 2; О специфике философских воззрений А. Н. Радищева // Философские науки. 1978. № 4; 1979. № 1, 4; Позитивизм в России XIX века. М., 1980; А. Н. Радищев: Философия человека. М., 1988; Философия России XVIII века. М., 1992.

Г. В. Жданова

ШОПЕНГАУЭР В РОССИИ. Интерес к творчеству Ш., возникший в России вскоре после смерти мыслителя в нач. 70-х гг. XIX в., был обусловлен кризисом философ-ско-исторического оптимизма и широким распространением «нигилистических» взглядов. Однако если в европейской мысли Ш. сыграл роль предтечи философского иррационализма, «философии жизни», то его влияние на рус. философию, напротив, способствовало укреплению в ней традиции классического рационализма и платонизма. Иррационалистические мотивы творчества Ш. с его обращением к «темной», недоступной рассудку, субстанции природы, «воле к жизни» отразились в поэзии Фета, в произв. И. С. Тургенева и Толстого, в музыке Скрябина, но в качестве наиболее важного в учении Ш. рус. философия выделила то, что сближало его с платонизмом (прежде всего эстетику) и христианством (этическую концепцию). Не случайно родоначальники двух направлений рус. метафизики: философии всеединства (В. С. Соловьев) и неолейбницианства (Козлов) – в начале своего творчества испытали сильное влияние идей Ш., а его этическое учение сказалось на формировании религиозного миросозерцания Толстого, оценившего мыслителя как «гениальнейшего из людей» (письмо Фету от 30 августа 1869 г.), и Страхова, к-рый в переписке с Толстым признавался, что понимание религии пришло к нему после знакомства с произв. Ш. (Переписка Л. Н. Толстого с Н. Н. Страховым, 1870–1894//Толстовский музей. Спб., 1914. Т. 2. С. 22). Усилению интереса к философскому пессимизму и, в частности, к учению Ш. способствовала популярная в кон. XIX в. книга нем. философа Э. Гартмана «Философия бессознательного» (1869). Нек-рые рус. мыслители (Страхов, Козлов, а позднее – исследователь философии Ш. и член Шопенгауэровского об-ва в Германии С. О. Грузенберг) считали Гартмана лишь неудачным эпигоном III., не развившим, но исказившим его метафизику и этику, в то время как Соловьев и Цертелев видели в нем законного философского наследника Ш. Идея пессимизма оставалась в центре внимания рус. философской мысли вплоть до кон. XIX в. Позитивисты, напр. Грот в ст. «О научном значении пессимизма и оптимизма как мировоззрений» (Одесса, 1884), доказывали положительный характер чувственных и духовных наслаждений (вопреки Ш, сводившему любую положительную эмоцию лишь к отсутствию той или иной отрицательной эмоции, любое удовольствие – к прекращению страдания). Лавров в работе «Шопенгауэр на русской почве», опубликованной им под псевдонимом П. Угрюмов (Дело. 1880. № 5), определил пессимизм Ш. как следствие его разочарования в об-ве, отмеченном экономическим неравенством и господством эксплуататорских классов, и его неверия в разрешение социальных проблем в будущем. Преподаватель Киевской духовной академии Ф. Ф. Гусев, написавший в 1877 г. первый в России подробный разбор этики Ш, критиковал его пессимизм при помощи утилитаризма Дж. С. Милля, заявляя, что люди с несчастливой судьбой «составляют весьма небольшой процент на общее число более счастливых жизней». Др. христианский мыслитель – Н. И. Хлебников в 1879 г. осуждал Ш. за его эгоизм, признавая пессимизм мыслителя лишь «критикой эпикурейца, отвергающего мир потому, что он не дает ему постоянных наслаждений». Соловьев в предисловии к кн. «Оправдание добра» опровергал теоретиков пессимизма, указывая на их привязанность к жизни, иначе говоря, на их неспособность совершить самоубийство. С. О. Грузенберг находил в учении Ш. противоречие между пессимизмом, т. е. отрицанием смысла жизни, и неожиданным обнаружением этого смысла в аскетическом погашении воли. Философия пессимизма Ш. вызвала немало и вполне сочувственных откликов. В предисловии к переводу кн. Ш. «Мир как воля и представление» (1 – й т.), выполненному в 1881 г. Фетом, Страхов писал, что «книга Шопенгауэра может

служить прекрасным введением к пониманию религиозной стороны человеческой жизни… она закрывает все выходы к оптимизму и наводит нас на другой путь, на путь истинный вне всякого сомнения». Пессимизм Ш, по его мнению, обусловлен постижением эгоистической природы человека и мира в целом, к тому же прозрение коренящегося в основании самой жизни мирового зла характерно для всех религиозных учений, а аскетизм, отрешение от земных желаний и житейских благ, от самой жизни составляет глубочайший смысл христианской веры. Мнение Страхова о близости учения Ш. к христианству вызвало критику П. А. Кала-чинского в его исследовании «Философское пессимистическое миросозерцание Шопенгауэра и его отношение к христианству» (Киев, 1887), и Соловьева, к-рый в раннем наброске к «Оправданию добра» — «Отрицательный идеал нравственности» — указывал на невозможность отождествления аскетического идеала этики Ш. с идеалом христианской святости, утверждая, что высочайшей целью христианской аскезы является преображение земной человеческой природы, стремление же к полному освобождению от всех желаний и чувств скорее сродни буддийскому учению о нирване. Влияние философии Ш. и ее открытое обращение к религиозным учениям Востока стало одной из причин пробуждения в кон. XIX в. в России интереса к вост. философии. Ш. рассматривался не только как наиболее яркий выразитель пессимистических настроений в европейской мысли. В кн. «Кризис западной фиюсофии» Соловьев признавал большое значение системы Ш., органически сочетавшей теоретическую философию с нравственным учением, в преодолении присущего европейской метафизике отвлеченно-познавательного характера. Однако вслед за Гартманом важнейшим недостатком учения Ш. Соловьев считал гипоста-зирование «отвлеченного начала» — воли — в качестве «вещи в себе». С критикой Соловьева не соглашался Козлов, к-рый в работе «Два основных положения философии Шопенгауэра» (Киев, 1877) назвал метафизику Ш. эмпирической, ограничивающей свою задачу исследованием проблемы, что представляет собой мир, и отказывающейся от разрешения вопроса, «откуда он происходит, зачем и почему существует». Из др. проблем метафизики Ш. следует отметить широко обсуждавшуюся рус. философами проблему свободы воли. Они, как правило, выступали против натуралистического понимания Ш. воли и не разделяли отрицание им возможности изменения человеком своего характера. Критическое осмысление в рус. философии получили концепция Ш. об основе морали (Соловьев В. С. Оправдание добра. Гл. 3), его учение о государстве и праве (Грузенберг С. О. Учение Шопенгауэра о праве и государстве. М., 1909), его теория любви (Соловьев В. С. Смысл любви. 1894). Особый отклик в России нашло учение Ш. об искусстве. Благодаря образности языка и художественной выразительности своего миросозерцания Ш. оказал большое воздействие на литературу и искусство, дал философское оправдание созерцательной стороне человеческой жизни, т. е. спекулятивному умозрению и художественному творчеству, что отмечал А. Бачый в ст. «Символизм как миропонимание» (1904). Цертелев именно в эстетике Ш. видел наиболее ценную часть его учения. В работе «Эстетика Шопенгауэра» (Спб., 1888) он писал, что отличительной чертой эстетических воззрений мыслителя является «глубокое чувство прекрасного, позволяющее говорить о красоте и об искусстве так, как не могли этого сделать философы, занимавшиеся эстетикою только по обязанности, ради исполнения системы», признавая вместе с тем, что эстетические суждения Ш. имеют «более или менее натянутую связь с другими частями его системы». На противоречие эстетики Ш. общему духу и теоретическим основам его философской системы указывал и П. А. Кала-чинский, а также переводчик и редактор 4-томного Поли, собр. соч. Ш. Айхенвальд (рец. 1900 г. на кн. И. Фолькель-та «Артур Шопенгауэр»). Влияние Ш. просматривается и в творчестве философов XX в. В юные годы пережили увлечение Ш. Е. Н. Трубецкой, Бердяев, существенное значение имела эстетика Ш. в становлении философского миросозерцания А. Белого. Эрн на протяжении всей жизни высоко оценивал творчество нем. мыслителя, противопоставляя его учение осн. рационалистическому течению европейской философии. По мере распространения идей Ф. Ницше в рус. об-ве пессимистические настроения (родившиеся как реакция на односторонний рационализм и догматизм «интеллигентской веры») постепенно сходят на нет (см. Ницше в России). Пессимизму Ш., его этике сострадания рус. мыслители в нач. XX в. противопоставили как обновленное христианство, так и дионисийский эстетизм Ницше, его своеобразно интерпретированную идею «вечного возвращения» и этику «любви к дальнему». А уже четко обозначившаяся к кон. XIX в. направленность рус. философии в сторону историософской проблематики определила отход отечественной мысли от характерного для Ш. метафизического антиисторизма и, в частности, обращение к идее исторического развития в духе философии всеединства Соловьева и его учения о Богочеловечестве. Рус. перевод 1-го т. соч. Ш. «Мир как воля и представление», сделанный Фетом (1881), выдержал впоследствии еще три издания. В этом же переводе были

опубликованы (1886) два др. соч. Ш: его докторская диссертация «О четверояком корне закона достаточного основания» и представляющая дополнение ко 2-й ч. 1-го т. «Мира как воли и представления» кн. «О воле в природе». 2-й т. кн. «Мир как воля и представление» полностью был опубликован в 1893 г. в переводе Н. М. Соколова. В 80-е гг. вышли осн. этические произв. Ш. и отрывки из его работы «Parerga und Paralipomena» в переводе Ф. Черниговца (псевд. Ф. Г. Вишневецкого), а также соч. «Эристика, или Искусство спорить» (перевод Цертеле-ва). В 1897 г. вышла также в переводе Ф. Черниговца работа Ш. «Критика кантовской философии». Т. обр., к нач. XX в. в России были переведены и изданы все осн. произв. Ш. В 1900–1910 гг. в России вышло в 4 т. Поли. собр. соч. Ш. (под ред. Ю. И. Айхенвальда). На рубеже веков в России издается значительное число переведенных работ о жизни и философском учении Ш: соч. К. Фишера, И. Фолькельта, Е. Каро. На основе работ С. Гвиннера и Ю. Фрауэнштадта рус. ученым В. И. Штейном была составлена биография Ш. (вышел только 1 – й т., в к-ром история жизни мыслителя доведена до 1831 г.). Следует упомянуть также составленный Штейном библ. указатель, вошедший в 1-й сб. Трудов Московского психологического общества 1888 г. (он был целиком посвящен Ш. в связи со 100-летием со дня его рождения).

Лит.: Гусев Ф. Ф. Изложение и критический разбор нравственного учения Шопенгауэра, основателя современного пессимизма // Православное обозрение. 1877. № 4–7, 11, 12; Оболенский Л. Е. Учение Шопенгауэра // Свет. 1877. № 7,8;Хлебников Н. И. О пессимистическом направлении современной немецкой философии. Шопенгауэр//Хлебников Н. И. Исследования и характеристики. М., 1879; Цертелев Д. Н. Философия Шопенгауэра. Спб., 1880; Он же. Современный пессимизм в Германии. М., 1885; Штейн В. И. Артур Шопенгауэр как человек и мыслитель: Опыт биографии. Спб., 1887. Т. \,Ватсон Э. К. А. Шопенгауэр. Его жизнь и научная деятельность. Спб., 1891; Страхов Н. Н. Гартман и Шопенгауэр // Страхов Н. Н. Философские очерки. Спб., 1895; Грузенберг С. О. Нравственная философия Шопенгауэра (Критика основных начал философии Шопенгауэра). Спб., 1901; Он же. Артур Шопенгауэр. Личность, мышление и миропонимание. Спб., 1912.

Б. В. Межуев

ШПЕРК Федор (Фридрих) Эдуардович (10(22).04.1872, Петербург – 8(20). 10.1897, санаторий «Халила», Финляндия) – философ, литературный критик и публицист. Сын известного врача Э. Ф. Шперка, основателя и первого директора Ин-та экспериментальной медицины. Учился на юридическом ф-те Петербургского ун-та. С 1895 г. – сотрудник газ. «Новое время». Писал под псевдонимами Апокриф, Ор, Ф. Ш. Умер от туберкулеза в возрасте 25 лет. Философия Ш. развивалась в рамках христианского миросозерцания, привлекая идеи философов Нового времени от Спинозы до Шопенгауэра, а также В. С. Соловьева. Большое влияние на формирование Ш. как философа оказал Розанов, в свою очередь высоко ценивший литературный талант Ш. Главное место в миропонимании Ш. занимает идея духовности всего сущего. Идеальную цель космического и исторического процесса он видит в слиянии различных человеческих индивидуальностей в единое целое – Абсолют как высшее проявление человеческого духа. Единение с Абсолютом имеет, по Ш, безличный и сверхчувственный характер. Необходимое начало этому процессу нужно положить уже в земной жизни путем «реализации». Т. обр., в центре философии Ш. оказывается человек, («идеи жизни его») и проблема «все-разрешения и всеоправдания бытия». Принцип жизни состоит в стремлении к слиянию с Абсолютом посредством духовного совершенствования. Отправным пунктом в восхождении человека к степеням высшей духовности служит религия; только с ее помощью человек может «приобрести причастность к совершенству», утратив свою цельность и став частью иного целого, именно – церкви. Бог и Абсолют тождественны в философии Ш. Идея Абсолюта в чувственном мире реализуется человеком в любви, в интеллектуальном – в истине, в отношении воли и сознания – в добре. Перед человеком стоит задача достижения нравственного (для Ш. - христианского) идеала. В этой связи он выдвигает постулат о том, что отношение художника к религии задает вектор его творчества. Художник, как всякая индивидуальность, стремится к степеням высшей духовности с помощью религии. Религиозную основу творчества Ш. видит в том, как художник «выражает и понимает Божеское» и служит добру, а через него – красоте. Для этого требуется осознание человеком личной нравственной ответственности. Литературные статьи Ш. носят ярко выраженный философский характер. В 1897 г. опубликовал в газ. «Новое время» цикл статей о «христианском стиле» рус. литературы как особой формы выражения национального сознания.

С о ч.: Система Спинозы. Спб., 1893; Метафизика мировых процессов. Основы. Спб., 1893; О страхе смерти и принципе жизни. Спб., 1895; Философия индивидуальности. Спб., 1895; Мысль и рефлексия. Афоризмы. Спб., 1895; Книга о духе моем. Поэма. Спб., 1896; Диалектика бытия. Аргументы и выводы моей философии. Спб., 1897; Федор Эдуардович Шперк. Литературная критика. Новосибирск, 2001.

Лит.: Розанов В. В. Две философии // Новое Время. Библиографическое приложение. 1897. 12 окт.; Он же. Литературные изгнанники. Спб., 1913; Он же. Памяти усопших. Ф. Э. Шперк// Соч. М., 1990; Суворин А. С. Маленькие письма // Новое Время. 1897. 1 марта; Соловьев В. С. О так называемых вопросах // Русь. 1897. 2 марта.

Г. В. Савина

ШПЕТ Густав Густавович (26.03(7.04). 1879, Киев -16.11.1937, Томск) – ведущий представитель феноменологии в России. С 1898 по 1905 г. обучался на физико-математическом и историко-филологическом ф-тах Киевского ун-та. Как и большинство рус. философов нач. XX в., Ш. принимал участие в революционной деятельности, за что был исключен из ун-та и арестован. В тюрьме он получил возможность ближе заняться философией и переводами совр. нем. философов (среди к-рых работы Л. Вольтмана, Г. Риккерта, Р. Эйслера) и вскоре по выходе из тюрьмы решил посвятить себя академической деятельности. Он восстанавливается в ун-те, посещает психологический семинарий Челпанова, где делает доклады, вылившиеся затем в монографию «Проблема причинности у Юма и Канта» (1907). Это говорит о том, что к 1910 г., времени посещения Ш. лекций Э. Гуссерля в Геттингене, он был уже не новичком в философии и имел, кроме упомянутой работы, монографию «Память в экспериментальной психологии» (получившую золотую медаль на конкурсе студенческих работ), главными темами к-рой было строгое ограничение предмета психологии и критика логицизма в определении ее методов. Эти позиции оказались созвучными предпринятой Гуссерлем радикальной критике психологизма в понимании сознания. Др. источником, позволившим Ш. адекватно воспринять и критически модифицировать гуссерлевскую феноменологию, была традиция, идущая от славянофилов и Карийского через В. С. Соловьева к С. Н. Трубецкому, к-рую можно назвать предфеноменологической, поскольку в ней содержалась не только критика разнообразных форм психологизма в понимании сознания, но и проблематика конститутивных связей действительности (включая и социальное бытие) и форм сознания в различных структурах опыта, процессов понимания и выражения смысла и т. д. Все это в конечном счете определило тот герменевтический поворот, к-рый претерпел в своих взглядах Ш., как и др. рус. феноменологи первой трети XX в. (Н. Н. Волков, Н. И. Жинкин, А. С. Ахманов). Уже в первой своей собственно феноменологической работе «Явление и смысл» (1914), посвященной изложению, интерпретации и критике соч. Гуссерля «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (т. 1), Ш. ставит вопрос, с поиском ответа на к-рый связано все его последующее философское творчество: о бытии самого сознания и образованных им смыслов. Как истинно рус. философа, процесс смыслообразования интересует Ш. не столько с формальной стороны, сколько со стороны его социально-исторического осуществления в слове и культуре. В магистерской диссертации «История как проблема логики» этот вопрос модифицируется в требование понимания истории не как какого-то естественного процесса и не как создания нашего разума, а как своего рода проективной действительности, к-рая формируется в культурном опыте человечества и может быть целостно осмыслена только в особых герменевтических актах специфической логики диалектического сознания. В 1916 г. в заметках «Сознание и его собственник» Ш. пытается рассмотреть проблему субъективности сознания и приходит к выводу, что интуиция «я» может быть выполнена только в широком социокультурном контексте, где личность выступает как специфический «социальный предмет». Сведение всех проявлений сознания к его индивидуальному субъекту-носителю основано, по мнению Ш., на чисто грамматической привычке, в действительности «собственник сознания» может быть коллективным или даже вообще отсутствовать. В ряде работ по этнической психологии («Введение в этническую психологию», 1927) Ш. рассматривает возможности изучения различных форм «коллективного сознания» со стороны их принципиального строения как самостоятельно проявляющих себя исторических образований. Он набрасывает проект конкретной социальной психологии, имеющей выходы к практическим специальным исследованиям в области этнографии, фольклора, народоведения и краеведения. В 1917 г. Ш. приступает к изданию философского

ежегодника «Мысль и слово», на страницах к-рого публикуются произв. ведущих философов России, опирающихся на принципы сознания. Здесь выходят в свет полемически заостренные ст. Ш. «Мудрость или разум?» (1917), «Скептик и его душа» (1918) и др., в к-рых он формулирует принципы «положительной философии» как осн. «строгой науки», собирающей вокруг себя различные научные дисциплины, заботящиеся об основаниях познания изучаемого ими предмета, и критикует христианскую философию Эрна, Флоренского, Н, О. Лосского и др. представителей «русского религиозно-философского ренессанса», усматривая в их взглядах не свободную от предпосылок, догматов и авторитетов теоретическую концепцию, а всего лишь частное психическое состояние и умонастроение. В это же время зарождается интерес Ш. к истории отечественной философии. Он пишет ряд статей о рус. мыслителях — Юркевиче, Лаврове, Герцене, Белинском, Чернышевском и др., к-рые должны были войти в неопубликованный 2-й т. его вышедшего в 1922 г. «Очерка развития русской философии». В работах позднего периода он отталкивается от своего вывода о значении культурно-исторического опыта и социальных связей субъекта, к-рые не могут быть, по Ш., устранены, «заключены в скобки», а должны быть предположены как условия бытия самого сознания. Тогда смысл вещи сводится к ее применимости, социальной и культурной цели, требующей себя-понимания, выступая как первичный слой восприятия вообще. В дальнейшем он все больше обращается к герменевтической проблематике, связанной также с пониманием и истолкованием текстов, слова. Подобный поворот происходил у Ш. уже в рамках феноменологии (здесь он двигался в том же направлении, что и такие ученики Гуссерля, как М. Хайдеггер, Р. Ингарден и др.). В работах «Эстетические фрагменты», «Язык и смысл», «Внутренняя форма слова» и др. Ш. уже переходит к анализу конкретных социокультурных данностей. В качестве прототипа структурной организации всевозможных духовных образований Ш. берет слово, рассматриваемое в его внутренней форме — как выражающее определенный смысл, имеющее определенное значение. Язык описывается как вместилище значений, многофункциональная система, служащая целям выражения, сообщения, именования и т. д., а не какая-то символическая реальность, составленная из мистических слов-имен, как у Лосева. Учение Ш. о слове как принципе культуры, своеобразном социальном знаке, его описания внутреннего строения слова, положения о поэтических формах языка, структуре эстетического сознания и т. д. оказали определяющее влияние на ряд рус. филологов и лингвистов, представителей московского и пражского лингвистических кружков и др. гуманитарных сообществ 20-х гг. (Г. Винокур, А. Габричевский, братья Горнунги, Р. Шор, Б. Ярхо и др.), на структурализм в лице Якобсона и в определенном смысле вообще положили начало исследованиям в области философии языка в России. Гуссерлевский проект чистой феноменологии, взятый в сугубо методологическом плане, Ш. хотел совместить с историческим зрением Гегеля и герменевтической установкой Дильтея — задача, посильная только целой школе или хотя бы целой жизни. Но если первоначально социалистическая революция вынесла Ш. из-под спуда рус. религиозно-философской мысли (в 1918 г. он становится проф. Московского ун-та, в 1920 г. организует при ун-те Ин-т научной философии и кабинет этнической психологии, с 1923 г. возглавляет философское отд. Государственной Академии художественных наук, а в 1927 г. становится ее вице-президентом; в 1928 г. его выдвигают в академики), то затем возможности профессиональной деятельности для Ш. резко ограничиваются. Его отстраняют от преподавания в ун-те. Какое-то время Ш. занимается переводами философской и художественной литературы: его перевод «Феноменологии духа» Гегеля до сих пор непревзойден. В 1935 г. его арестовали по обвинению в контрреволюционной деятельности и сослали сначала в Енисейск, а затем в Томск, где он был расстрелян. Наследие Ш, насчитывающее более 50 монографий и статей, до сих пор не освоено. В архивах хранятся по крайней мере 5 его больших неопубликованных манускриптов, посвященных психологии, педагогике, истории философии, герменевтике, философии языка, множество статей и фрагментов по самым разнообразным философским проблемам.

С о ч.: Соч. М, 1989; Философские этюды. М., 1994: Явление и смысл. Томск, 1996.

Лит.: Шпетовские чтения в Томске. 199 \,Свасьян К. Густав Густавович Шпет// Литературная газета. 1990. № 7. С. 5;Поливанов М. К. Очерк биографии Г. Г. Шпета // Начала. 1992. № 1; Калиниченко В. В. Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. 1992. № 3; Чубарое И. М. Шпет в Геттингене // Там же; Роди Ф. Герменевтическая логика в феноменологической перспективе: Георг Миш, Ханс Липпс и Густав Шпет // Там же. 1995. № 7; История русской философии. М., 2007.

И. М. Чубарое

ШТЕЙНБЕРГ Аарон Захарович (12.06.1891, Динабург, с 1893 Двинск, Витебской губ. – 17.08.1975, Лондон) – философ, литератор. Высшее образование получил на философском и юридическом ф-тах Гейдельбергского ун-та, где слушал лекции Виндельбанда и Риккерта. Ун-т окончил в 1913 г., получив степень д-ра права. Еще будучи студентом, Ш. начал печататься в журн. «Русская мысль» и «Журнале министерства юстиции». По рекомендации Брюсова с 1910 г. посещал заседания Религиозно-философского об-ва в Петербурге. Во время Первой мировой войны был задержан в Германии до 1918 г. как российский подданный. Возвратившись в Россию, Ш. в 1919 г. принимал активное участие в организации и деятельности «Вольной Философской Ассоциации» (Вольфилы), входил в состав организационного ядра этой организации вместе с А. Белым, А. Блоком, Ивановым-Разумником, А. А. Мейером, К. С. Петровым-Водкиным, В. Э. Мейерхольдом и др., был избран ученым секретарем Вольфилы и руководителем отдела «чистой философии». Ш. читал лекции по философии в Петроградском философском ин-те, в Петроградском Еврейском народном ун-те, в Ин-те живого слова. В нач. 20-х гг. Ш. написал статьи «Берега и безбрежность (К философии истории А. И. Герцена)» (напечатана в кн. «А. И. Герцен». Пб., 1920) и «Начало и конец истории в учении П. Л. Лаврова» (сб. ст. «П. Л. Лавров». Пб., 1920). Социально-политические воззрения Ш. были близки взглядам его брата – деятеля левоэсеровского движения И.-Н. З. Штейнберга(1888–1957), с декабря 1917 г. наркома юстиции в правительстве Ленина. Симпатизировал идеям народничества, принимал участие в неонароднических изданиях и в левоэсеровском журнале «Знамя труда». С ноября 1922 г. Ш. живет в Германии до прихода к власти нацистов. В Берлине в 1923 г. выходит его книга «Система свободы Достоевского», в к-рой он предпринял попытку представить художественное творчество Достоевского как философскую систему «конкретного идеализма», включающую в себя прежде всего объективный идеализм Платона, а также «идею саморазвития монады» Лейбница, трансцендентализм Канта, «примат действенности» Фихте, «конкретную философско-историческую перспективу» Гегеля. Такое многообразие философских источников «конкретного идеализма» образует, по Ш., оригинальную «симфоническую целостность», художественно воплощенных философских воззрений, выражающих систему мысли рус. самосознания. Философские воззрения самого Ш. ближе всего к философии Герцена, к-рый, по убеждению Ш., стремился преодолеть односторонности предшествовавших ему идеалистических и материалистических учений, и свое миропонимание определял как «реализм». Ш. - сторонник диалектического метода, им он руководствуется при анализе творчества Достоевского. Сам диалог в произв. Достоевского Ш. трактует как проявление диалектики, в отличие от кн. М. М. Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» (Л., 1929), где также излагается диалогическая природа романов рус. писателя, но отмечается, что «в корне ошибочно утверждение, что диалоги Достоевского диалектичны». Во время проживания в Германии переводит с рус. на нем. язык 10-титомную «Всемирную историю еврейского народа» С. Дубнова, принимает участие в издании Еврейской энциклопедии, публикует в ней ряд статей. По просьбе Карсавина он пишет в 1928 г. свой ответ на его ст. «Россия и евреи». Диалектический подход проявился и в понимании им феномена рус. еврейства По его словам, «русское еврейство представляет собою некое органическое единство, хотя и принадлежит одновременно к двум разным объемлющим его целым: к всенародной общине израильской и к России. У русских евреев есть задачи по отношению к всемирному еврейству и есть задачи по отношению к России». Уже находясь в Англии, Ш. активно включается в международное еврейское движение. В 1941 г. был введен в руководство Всемирного Еврейского Конгресса. В 1948 г. он становится директором культурного отдела Конгресса и возглавляет этот отдел до 1968 г. В то же время Ш. продолжает свои связи с рус. культурой, стремится осмыслить опыт рус. революции, ведет полемику с марксизмом (эссе «Культура и революция», 1924). В 1928 г. он публикует ст. «Достоевский и евреи», в 1932 г. – пьесу «Достоевский в Лондоне», в 1966 г. выпускает кн. о Достоевском на англ. яз. В своем дневнике Ш. отмечал в 1951 г.: «Мысль моя… осталась верна моему первому языку, русскому». В 1968–1969 гг. Ш. работал над мемуарной кн. «Друзья моих ранних лет(1911–1928)», онавышлав 1991 г. вПариже. Мемуары Ш. - важный источник истории рус. философской мысли, содержащий много сведений о философской жизни первых лет послереволюционной России, о деятельности Вольфилы. Представляют интерес в кн. портреты и характеристики А. Белого, Блока, Иванова-Разумника, Бердяева, Розанова, М. Горького, Карсавина, Шестова, Луначарского, Е. Замятина, Г. Лукача, Б. Рассела и др.

С о ч.: Система свободы Достоевского. Берлин, 1923; Paris, 1980; Dostoievsky. L., 1966; History as experience. Aspects of Historical Thought – Universal and Jewish. N. Y., 1983; Ответ Л. П. Карсавину // Тайна Израиля. «Еврейский вопрос» в русской религиозной мысли кон. XIX – 1-й пол. XX в. Спб., 1993.

Л и т.: Нива Ж… Спящие и бодрствующие // Штейнберг А. Друзья моих ранних лет (1911–1928). Париж, 1991; Столович Л. Н.

М. М. Бахтин и А. 3. Штейнберг: Бахтин повторил или Штейнберг предвосхитил? (М. М. Бахтин в контексте русской культуры XX века) // Диалог. Карнавал. Хронотоп. М., 2000. № 3–4; Портнова Н. Иллюзия и правда Аарона Штейнберга // К 65-летию СЮ. Дудакова. История, культура, литература. Иерусалим, 2004; Белоус В. Г. Вольфила. 1919–1924. М., 2005. Кн. 1–2.

Л. Н. Столович

ШУЛЯТИКОВ Владимир Михайлович (1872, Москва -26.3(8.4). 1912, Москва) – литературный критик, философ, публицист. В 1898 г. окончил историко-филологический ф-т Московского ун-та. Член РСДРП, с 1905 г. – большевик. Анализировал явления литературы и философии, тенденции развития искусства кон. XIX – нач. XX в., социальный смысл философских концепций. С демократических позиций критиковал представителей совр. «литературных веяний», стремящихся к «смене идейного „гражданского“ искусства – „свободным“, „аморальным“, „аполитическим“». Справедливо считая, что выявить сущность духовных феноменов невозможно без их «социально-генетического анализа», Ш. этот метод не только абсолютизировал, но и толковал крайне упрощенно, игнорировал относительную самостоятельность и специфическую логику развития искусства, литературы, философии и т. д. Он свел его к прямой и непосредственной зависимости идеологии и культуры от классового строения об-ва и его технико-экономической структуры (здесь очевидно влияние Богданова). Тот же способ анализа Ш. применил при рассмотрении философских теорий и их понятийного аппарата. В кн. «Оправдания капитализма в западно-европейской философии. От Декарта до Маха» (М., 1908) он утверждал, что все «философские термины и формулы» («вещь в себе», «субстанция», «атрибут» и др.) служат «для обозначения общественных классов, групп, ячеек и их взаимоотношений» (С. 6). Аналогична интерпретация им концепций классиков философии; напр., он полагал, что мир в системе Декарта «организован по типу мануфактурного предприятия» (С.27), а «бог Лейбница – собственник образцово поставленного предприятия и сам превосходный организатор» (С.45). Методология Ш. была далека от марксистской, поэтому Плеханов, Ленин и Луначарский подвергли его работы критике. Плеханов назвал метод Ш. «образчиком „суздальской“ простоты», т. е. предельного упрощенчества; Ленин – «карикатурой на материализм в истории»; Луначарский упрекал Ш. в «искажении всего духа и смысла современной культуры». Позднее термином «шулятиковщина» стали обозначать одну из форм вульгарного социологизма.

Соч.: Восстановление разрушенной эстетики // Очерки реалистического мировоззрения. Спб., 1904; Новая сцена и новая драма // Кризис театра. М., 1908; Неаристократический аристократизм // Литературный распад. Кн. 2. Спб., 1909; Этапы новейшей лирики // Из истории новейшей русской литературы. М., 1910; Избр. литературно-критические статьи. М; Л., 1929 (есть библ.).

Лит.: Плеханов Г. В.О книге г. В. Шулятикова // Соч. Т. 17; Ленин В. И. Философские тетради // Поли. собр. соч. Т. 29; Луначарский А. В. Еще о театре и социализме // Вершины. Кн. 1. Спб., 1909.

А. П. Маринт

Щ

ЩАПОВ Афанасий Прокофьевич (5(17). 10.1831, с. Анга Верхоленского у. Иркутской губ. – 27.2(10.03). 1876, Иркутск) – философ и историк. Окончил Казанскую духовную академию. Нек-рое время был проф. рус. истории в Казанском ун-те. Увлекшись естественными науками, применил «естественно-научный» метод к своим исследованиям и стал рассматривать историю как «физиологический процесс». В 1863 г. Щ. издал «Исторические

очерки народного миросозерцания и суеверия (православного и старообрядческого)», в к-рых делает вывод, что в рус. народном уме преобладает «практичность», «реальность» и поэтому народу «при гуманистическом просвещении преимущественно необходимо реальное естественно-познавательное и жизненно-практическое образование». Объяснение причин, в силу к-рых рус. ум стал «практичным и реалистическим», Щ. дает в др. своем исследовании: «Общий взгляд на историю интеллектуального развития в России» (1868). Умственное развитие рус. народа, по его мнению, до настоящего времени прошло «две главные фазы». Первая фаза представляет собой тысячелетнее «физико-этнологическое» развитие непосредственно-натурального, умственного склада рус. народа под влиянием физических и этнических условий. В этот период из разнообразных племен складывается одна нация и вместе с тем из разноплеменных умственных типов и миросозерцании возникает один смешанный умственный тип и миросозерцание. Поскольку умственная жизнь рус. народа воспитывалась исключительно под влиянием физических условий, в ней прежде всего развивались органы внешних чувств, память и др. низшие познавательные способности; высшая, теоретическая мыслительность, научное и философское мышление оставались неразвитыми. Во второй фазе, или «научно-рациональном периоде умственного развития русского народа», возникает и развивается новый европейский интеллектуальный тип. Из народной массы выделяется, как зародыш нового умственного типа и поколения, «мыслящее меньшинство» и вырастает в новую, европейскую, «научно-рационально развитую умственную отрасль или породу, составляющую передовую генерацию в умственной истории России». В этом меньшинстве возникают проблески самобытной мысли и стремление к интеллектуальному «саморазвитию вне узких рам этнологических или национальных, на широкой и самой плодотворной почве общечеловеческого мышления, разума и науки». В работе «Исторические условия интеллектуального развития в России» (1868) Щ. обращает внимание на следующие исторические условия умственной жизни в России: 1) численное преобладание «темного» рабочего класса над образованным меньшинством; 2) влияние на интеллектуальное развитие земледельческого населения, преобладающего над населением городским, мануфактурным; 3) особенности экономических условий интеллектуального развития;

4) значение пространства рус. земли и путей сообщения в распространении способов интеллектуального развития;

5) интеллектуальное значение векового отсутствия заграничных путешествий и географических открытий; 6) влияние государственных начал — централизации, системы опеки, регламентации и крепостного права; 7) влияние различных патологических явлений нервной сферы рус. народа на характер, направление его умственной жизни, т. е. физиология народной мысли; 8) значение вековой умственной эксплуатации или исключения женщины из сферы общественной и умственной жизни и деятельности. Щ. приходит к заключению, что вековая физическая работа народа в непосредственной сфере природы не только естественно вела и ведет рабочий народ к «реально-умственному» развитию, но развивала и развивает в нем преимущественно такие интеллектуальные органы, к-рые являются существенными рабочими силами. Из-за преобладания деятельности внешних чувств теоретическому мышлению были отведены самые узкие границы. При господстве внешних чувств над мыслящим и познающим разумом, вместо идей чистого разума, вместо научно-философского, теоретического мышления развивался по преимуществу грубый физический эмпиризм, чему способствовали распространение и укоренение «византийского супрана-туралистического умонастроения и миросозерцания». Все это привело к преобладанию в умственном складе народа чувственного над рациональным.

С о ч.: Земство и раскол. Спб., 1862. Вып. 1; Исторические очерки народного миросозерцания и суеверия (православного и старообрядческого). Спб., 1863. Ч. 1–2; Соч.: В 3 т. Спб., 1906–1908; Собр. соч. Доп. т. к изд. 1906–1908. Иркутск, 1937.

Л и т.: Аристов Н. Я. А. П. Щапов (Жизнь и сочинения). Спб., 1883; Корбут М. К. А. П. Щапов как родоначальник материалистического понимания русской истории. Казань [1928]; Кабанов П. И. Общественно-политические и исторические взгляды А. П. Щапова. М., 1954; WachendorfJ. Regionalismus, Raskol und Volk als Hauptprobleme der russischen Geschichte bei A. P. Scapov. Koln, 1964.

В. В. Ванчугов

ЩЕРБАТОВ Михаил Михайлович (22.07(2.08). 1733, Москва -12(23). 12.1790, Москва) – историк, социальный мыслитель, общественный деятель консервативного направления. Принадлежал к знатному древнерус. роду Рюриковичей.

Получил всестороннее домашнее образование. Наряду с философией и историей Щ. увлеченно занимался «статистикой» (государствоведением), художественной литературой и естествознанием, владел одной из лучших библиотек в России (15 тыс. т.). Военная карьера Щ. закончилась с обнародованием манифеста «О вольности дворянской» (1762). Он вышел в отставку в чине капитана лейб-гвардии. Незадолго до этого в журн. «Ежемесячные сочинения» появились его первые литературные опыты. Представляя собой переводы и компиляции древн. и совр. Щ. авторов, они были посвящены гл. обр. нравственно-философским, а также правовым и социально-экономическим вопросам. Тогда же Щ. приступил к важнейшему делу своей жизни – к изучению «русской старины», собирая материалы к Ему т. своей «Истории Российской от древнейших времен» (всего было напечатано 7 т., охватывающих период до 1610 г.). Как и мн. представители рус. аристократии, Щ. принял участие в масонском движении 50-80-х гг. XVIII в. Он не был в нем заметной фигурой, однако нек-рые элементы его социального утопизма, нравственный ригоризм, отношение к религии формировались под сильным влиянием масонства. В 1767 г. Щ. поступает на гражданскую службу, участвует в работе Вольного экономического об-ва и в комиссии по составлению нового Уложения, где в острой полемике с представителями купечества и крестьянства наиболее аргументированно представлял позицию аристократии. Он выступил, в частности, за пересмотр петровской «Табели о рангах», против равенства в правах родовитого и чиновного дворянства, против расширения экономической деятельности купечества и размывания сословных границ, был решительным противником ограничения власти помещиков над крестьянами. В 1778 г. Щ. назначается президентом Камер-коллегии, позднее – сенатором и тайным советником. В его публицистике этого периода обсуждаются вопросы дворянского самоуправления, обосновывается необходимость организации армии по принципу военных поселений. Щ. пишет первые 6 разд. энциклопедического труда «Статистика в рассуждении России», в к-ром намечается программа комплексного описания географического положения, экономики, народонаселения, государственного устройства, культуры и внешней политики Российской Империи. После выхода Щ. в отставку в 1788 г. в его произв. резче обозначалось расхождение с политикой Екатерины II, точнее сформулированы его социальные воззрения. К этому времени относятся ст. «Размышления о дворянстве», «Размышления о законодательстве вообще». Несколько ранее (1784) Щ. издает «Путешествие в землю Офирскую». Написанное в жанре социально-утопического романа, оно наиболее полно отразило его идеал общественного устройства. А в кон. 80-х гг. «сочиняет втайне» самое острое из своих произв. – памфлет «О повреждении нравов в России». Дворянский оппозиционер консервативного толка, Щ. отвергал принцип абсолютной монархии как ведущий к деспотизму, правовому хаосу, общественным «нестроениям» и упадку нравственности. В этом он соглашался даже с «левыми» течениями политической мысли эпохи Просвещения. Власть монарха должна быть ограничена «мудрым» законодательством, гарантом чего выступает родовитое дворянство, обладающее просвещенным разумом и «потомственной добродетелью». С т. зр. Щ., именно это сословие, наделенное кодексом чести, вписало наиболее славные страницы в историю России. Признавая большую экономическую эффективность свободного труда, Щ., однако, выступил против отмены крепостного права в России на том основании, что вред от этого перевесит пользу. В силу разности климата мн. области империи придут в запустение, т. к. освобожденные крестьяне мигрируют на плодородные земли. Щ. также полагал, что плохое состояние отечественного судопроизводства, низкая агрокультура приведут к обнищанию осн. массы «землепашцев», дроблению земель, наконец, к разорению дворянства – опоры самодержавного государства. Вредная «химера равности состояний» лежит в основе демократического типа государства. Сама природа, к-рая не терпит однообразия, восстает, считает Щ., против демократии. Отсюда данный тип государства характеризуют нестабильность, борьба партий, слишком медленное «течение государственных дел» и т. д. Опираясь на идеи Ж. Ж. Руссо, а также европейских консерваторов, Щ. подверг критике свойственное эпохе Просвещения оптимистическое упование на «естественный свет» разума, науки, на торжество общественно-исторического прогресса. С т. зр. Щ, «повреждение нравов» – слишком высокая цена за подъем материального производства и удовлетворение социально-политических амбиций «третьего сословия». По той же причине Щ., подобно Голицыну, Лопухину, Фонвизину, был против тех масштабов и темпов преобразований в России, к-рые были намечены Петром I. Философские взгляды

Щ. достаточно противоречивы и эклектичны. Они сложились как под влиянием антидогматической мысли Нового времени (Ф. Бэкон, Р. Декарт, Б. Спиноза, Е. Галилей) и Просвещения (П. Гольбах, Ш. Монтескье, Ж. Ж. Руссо), так и тяготевших к мистицизму масонских авторов, а также Б. Паскаля, М. Мендельсона и Л. К. Сен-Мартена. В обосновании «превечных истин» – бытия Бога, бессмертия души, загробного воздаяния – Щ. склоняется к канонам «естественной религии», деизму и рационализму. В своем «Путешествии в землю Офирскую» он резко отрицательно отзывается и об атеистах («богохульники», «безумцы»), и о «внешней церкви». Щ., по существу, предлагает свой вариант религии – без строгой кодификации, без авторитетов, Священного писания, фактически без богослужения и духовенства. «Основание веры… происходит от самого размышления и очевидного зрения вещей» (Соч.: В 2 т. Спб., 1896. Т. 1.С. 830). Высшим предметом философствования оказывается, по Щ., сам человек в единстве «горнего» и «дольнего», духовного и телесного. Если воспитание, как утверждали европейские просветители, «делает» человека, то Щ. признает главным результатом воспитания способность объективного самопознания и на этой основе – самовоспитания. Такая способность, будучи развита в человечестве, может значительно улучшить «природу человека», а следовательно, и общественную мораль.

С о ч.: Соч.: В 2 т. Спб., 1896–1898; История Российская от древнейших времен: В 7 т. Спб., 1901–1904; Неизданные соч. М… 1935; О повреждении нравов в России. М., 1991.

Л и т.: Федосов И. А. Из истории русской общественной мысли XVIII столетия (М. М. Щербатов). М., 1967; Артемьев Т. В. Щербатов. Спб., 1994.

А. И. Болдырев

ЩЕРБАТСКОЙ Федор Ипполитович (19.09(1.10). 1866, Кель-цы, Польша-18.03.1942, Боровое, Казахстан) – востоковед, историк буддийской мысли, академик Российской академии наук (с 1918). Учился на историко-филологическом ф-те Петербургского ун-та. С 1900 г. – преподаватель кафедры санскритологии ф-та вост. языков Петербургского ун-та. В 1910–1911 гг. Щ. посетил Индию, где знакомился с памятниками инд. философии. По возвращении он присоединился к международному плану изучения и издания важнейшего для буддийской философской мысли труда – «Абхидхармакоши» Васубандху; этот план стал началом систематического исследования буддизма в России. Вместе с С. Ф. Ольденбургом основал серию изданий «Памятники индийской философии» (первые вып. вышли в 1922 г.). Для этой серии Щ. подготовил перевод трактата Дхарма-кирти «Обоснование чужой одушевленности» (опубл. в 1922 г.). Истолкованию центрального понятия буддийской мысли – «дхармы», или элемента потока жизни, посвящена книга Щ. «The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma“» (Л., 1923). Позднейшая буддологическая наука и в России, и на Западе в основном ориентируется на трактовку «теории дхарм», предложенную Щ., на его интерпретацию буддизма как «радикально-плюралистического» учения, исходящего из номинального существования видимых и мыслимых вещей (реально представляющих собой не что иное, как сочетания дхарм), на его подчеркивание принципиальной связи буддийской этики и учения о спасении с онтологией, строящейся как теория дхарм. Щ. предложил свое понимание термина «шу-ньята», важнейшего для махаянической традиции, как «относительности» (в противоположность обычной его трактовке – «пустота», «ничто»). «Относительность» оказывается наиболее универсальным понятием; оно приложимо и к Будде, в махаяне понимаемому как единство, Абсолют, и к миру феноменальному, текучему и множественному: единство и множественность мыслимы только соотносительно. Фундаментальный тезис махаяны в свете концепции «относительности» формулируется у Щ. так: «Вселенная, рассматриваемая как целое, есть абсолют, а рассматриваемая как процесс, есть феномен». Особое внимание он уделял тому, чтобы показать связь философских построений мыслителей махаяны с обосновываемым ими религиозным принципом всеобщего спасения. В 1928 г. Щ. возглавил учрежденный при АН СССР Ин-т буддийской культуры (ИНБУК, с 1930 г. вместе с Азиатским музеем преобразован в Ин-т востоковедения АН СССР). В 1930–1932 гг. вышли в свет 2 т. важнейшего труда Щ. «Буддийская логика» (Buddhist Logic. Л., 1930–1932), в к-рый вошел не только подробный разбор всех аспектов логического учения школы буддийских мыслителей Дигнаги и Дхармакир-ти, но и реконструкция лежащего в основе логики теоретическо-познавательного учения. «Буддийская логика» была оценена специалистами всего мира (в т. ч. и представителями традиционной инд. учености) как высшее достижение буддологической (а по

нек-рым оценкам, и собственно буддийской) философской мысли 1-й пол. XX в. С именем Щ. связаны введение буддийской философии в один ряд с крупнейшими философскими системами Запада, выработка языка описания философской проблематики буддийских текстов в отличие от изложения чисто религиозных вопросов, хотя и в непосредственной связи с последними; во многом этот язык складывался из словаря новейших зап. течений, в особенности неокантианского. Щ. в своих работах подчеркивал принципиальную соизмеримость вост. и зап. традиций в области философского знания, сформулировал осн. установки совр. философской компаративистики.

Соч.: Буддийский философ о единобожии//Записки восточного отд. Имп. Русского археол. об-ва. Спб… 1904. Т. 16, вып. 1; Философское учение буддизма: (Лекции, читанные при открытии первой буддийской выставки в Петербурге 24 авг. 1919 г.). Пг, 1919(переизд. см.: Восток-Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989. Вып. 4); Избр. труды по буддизму. М., 1988.

Л и т.: Иванов Вяч. Вс. Федор Ипполитович Щербатской: (К столетию со дня рождения) // Народы Азии и Африки. 1966. № 6; (Кальянов В. И.) Ф. И. Щербатской: (Описание арх. материала. Ф. 725 // Архив АН СССР. Обозрение арх. материалов. М.; Л., 1959. Т. 4; Кальянов В. И. 100 лет со дня рождения акад. Ф. И. Щербатского // Вестн. АН СССР. М., 1967. № 2; Материалы сессии, посвящ. столетию со дня рождения акад. Ф. И. Щербатского // Индийская культура и буддизм. М., 1972; Жоль К. К. О творческом наследии Ф. И. Щербатского. Философские науки. 1985. № 2; Шохин В. К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998.

Н. Н. Трубникова

ЩИПАНОВ Иван Яковлевич (11 (24).09.1904, пос. Январцево, ныне Приуральского р-на Уральской обл. – 5.04. 1983, Москва) – специалист по истории рус. философии, д-р философских наук, проф. Окончил философский ф-т МИФЛИ (1938). Работал на кафедре философии Московской сельскохозяйственной академии им. К. А. Тимирязева, с 1943 г. – в МГУ, на кафедре истории русской философии. С 1947 г. до конца жизни – зав. этой кафедры, в 1955 г. переименованной в кафедру истории философии народов СССР (прежнее название кафедре было возвращено в 1988 г.). Докторская диссертация – «Социально-политические взгляды философов русского Просвещения» (1953). Щ. одним из первых ввел в научный оборот понятие «рус. Просвещение», относя его генезис ко 2-й пол. XVIII в. (Поповский, Аничков, Третьяков, Десницкий, Козельский, Новиков, Фонвизин. Батурины др.). Философию рус. Просвещения Щ. считал близкой по духу не нем., а фр. Просвещению, с такими его качествами, как материализм, антиклерикализм, атеизм. Под общей редакцией и с предисловием Щ. были опубликованы избр. произв. рус. просветителей 2-й пол. XVIII в. (в 2 т., 1952). Рус. философия XIX в. рассматривалась Щ. в значительной мере как продолжение идей материализма, возникших в предыдущем столетии. Щ. - один из редакторов и авторов 5-томной «Истории философии в СССР» (1968–1988), «Краткого очерка истории философии» (М., 1960; 1981), «Истории философской мысли в Московском университете» (М., 1982).

Соч.: Общественно-политические и философские взгляды А. Н. Радищева (1749–1802). М… 1950; Русская материалистическая философия XVIII–XIX вв. и ее историческое значение. М., 1953; Философия русского Просвещения. М., 1971; Философия и социология русского народничества. М., 1983.

М. А. Маслин

Э

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ (от лат. existentia – существование) – философское течение в рус. мысли, возникшее в рамках т. наз. духовного ренессанса 1-й четверти XX в. или «нового религиозного сознания». Его виднейшие представители – Бердяев и Л. Шестов, выразившие экзистенциалистские идеи соответственно в работах «Философия свободы» (1911) и «Апофеоз беспочвенности» (1905). Рус. Э. формировался в условиях нарастания в стране общественного и духовного кризиса. Интеллектуально он впитал в себя идеи и настроения мн. отечественных мыслителей от славянофилов до В. С. Соловьева, особенно Достоевского и Толстого. Он стал преемником мировой иррационалистической традиции от Августина и Я. Бёме до Ф. Ницше и Г. Ибсена. Экзистенциальные установки были присущи большинству рус. мыслителей нач. XX в. – Розанову,

Флоренскому, Мережковскому, Франку, Булгакову и др. Общие черты Э. в России – его религиозная (христианская) окрашенность, персонализм, антирационализм, борьба за свободу и аутентичность (подлинность) человеческого существования, обращенность к трансцендентному, переживание трагизма личного, исторического и вселенского бытия. Вместе с тем по ряду важных пунктов позиции лидеров Э. Бердяева и Шестова существенно отличаются друг от друга. Для Бердяева исходной и определяющей реальностью человеческого существования является свобода, своими корнями уходящая в иррациональную, трансцендентную, предмирную и предбытийственную безосновность. Смысл и судьба человеческого существования – это содержание, направленность и характер реализации личностью присущей ей свободы, поэтому синонимами Э. у Бердяева являются выражения «философия свободы» и «христианский персонализм». Эта философия ярко окрашена прямо противоположными настроениями и эмоциями: трагизмом и решимостью совершить «революцию духа», переживаниями одиночества и порывом к всепобеждающей соборности (коммюнотарности), чувством падшести («болезни») бытия и истории и верой в преображающую и спасительную силу человеческой свободы. Пессимизм и комплекс негативных экзистенциапов связан у Бердяева с идеей объективации, вера, надежда и своеобразный «профетизм» (пророческий характер) его учения – с идеей творчества. Личность – это ноуменальный центр мироздания, обнаруживаемый через выявление бесконечности и всеобъемлемости духа конкретного человека. Даже трансцендентное (потустороннее) открывается в духе и через дух личности, т. е. имманентно. Однако присущая ей свобода двойственна: она дана человеку и от Бога как просветленная свобода к добру, истине, красоте, вечности, и от Божественного ничто, в к-ром «и свет, и тьма» и к-рое заключает в себе возможность зла, вражды и отпадение от Бога. Фундаментальный акт грехопадения интерпретируется как свободное избрание личностью ложной установки духа, когда он становится сознанием, конструирующим абстракции и объекты, воспринимаемые в качестве материальных первичностей, к-рые порабощают человека. Объективация означает трансформацию духа в бытие, вечности т во временное, субъекта – в объект. Однако динамизм человеческого существования, выступающего персонифицированной конкретной свободой, позволяет также свободно совершать радикальную переориентацию, онтологически, тотально преображающую по своему характеру. Суть «персоналистической революции», объявленной Бердяевым, раскрывается им в концепции творчества. С одной стороны, творчество это высшее проявление свободы, создающей из ничто небывалое, подлинное и ценностное, с другой – процесс деобъективации затвердевшего в формах бытия, природы и истории первоначально активного духа. «Творческий акт всегда есть освобождение и преодоление… Творчество по существу есть выход, исход, победа» (Смысл творчества. С. 255). Творчество – это откровение «я» Богу и миру, в нем оправдание человека, как бы ответный шаг на его пути к трансцендентному. История в Э. Бердяева предстает и как судьба человека в объективированном времени, и как символическое присвоение метаисторического, именно на грани «объективной истории» и метаистории («метафизическое») лежит историческое как особая реальность человеческого существования. «Человек находится в историческом, и историческое находится в человеке… Для того чтобы проникнуть в эту тайну „исторического“, я должен прежде всего постигнуть это историческое и историю как до глубины мое, как до глубины мою историю, как до глубины мою судьбу. Я должен поставить себя в историческую судьбу и историческую судьбу в свою собственную человеческую глубину» (Смысл истории. С. 14, 15). История, по Бердяеву, созидается в силу разных установок человеческой свободы, духа и воли. Воспринимая историю, мы «конструируем ее в большей зависимости и большей связи с внутренними состояниями нашего сознания, внутренней его широтой и внутренней его глубиной» (Там же. С. 20–21). Вместе с тем история предстает перед нами как развертывание трех мировых эпох божественного откровения. «В первую эпоху изобличается законом грех человека и открывается природная божественная мощь; во вторую эпоху усыновляется человек Богу и открывается избавление от греха; в третью эпоху окончательно открывается божественность творческой человеческой природы и мощь божественная становится мощью человеческой» (Смысл творчества. С. 519). Свобода мысли и антропоцентризм Бердяева позволили ему очертить границы и выявить относительность мн. христианских ценностей (монашество, аскетизм, смирение, святость, спасение и др.) в свете реальностей мировых войн, революций и невиданного роста технической и военной мощи человечества в XX в. Воля к преображению и одухотворению жизни, ее очеловечивание пронизывают все работы позднего Бердяева: «О назначении человека» (\9ъ\), «Судьба человека в современном мире» (1934), «Дух и реальность» (1937), «Опыт эсхатологической метафизики» (1947), «Царство Духа и царство Кесаря» (1951). В них проводится идея активности

человека и свободного человеческого творчества. В наиболее концентрированной форме идеи христианского Э. Бердяева выражены в его этике. Ход мировой истории в XX в. обнаружил, по Бердяеву, относительность различий между истиной и ложью, добром и злом, были выявлены пределы и вторичность этического, его производность от духа и свободы, в к-рых истина и ложь, добро и зло даны в своем изначально неразличением виде. Само их различение – знак человеческой слабости и греха, и высшие ценности лежат за пределами указанного различения. В своем развитии человечество проходит различные уровни нравственного сознания. Первому соответствует этика закона как исторически необходимая, но становящаяся в итоге этикой обыденности, отчужденного, несвободного и социализированного индивида. Более высокий уровень – этика искупления, в рамках к-рой человек пытается избавиться не только от зла, но и от различения добра и зла. Однако внутренним мотивом такой этики является пораженчество и мучительное ощущение, что Бог примет участие в разрешении непосильной для сознания проблемы добра и зла. Эти разновидности этики, как и евангельская этика страдания, аскетизма и любви, в основе своей пассивны, они игнорируют свободу и активность личности. Глубине человеческого существования, по Бердяеву, соответствует этика творчества. Она связана со свободными дарами личности и потому творчески-индивидуальна (но не индивидуалистична). В ней всякий нравственный акт неповторим, связан с выбором и принятием личностью всего бремени свободы и полноты ответственности за судьбу мира и мировой истории. Здесь через свободный дух нравственного творчества личность связана с духом соборности. Подлинно нравственная жизнь должна быть вечным, свободным, огненным творчеством, вечной «юностью и девственностью» духа и свободы. Борьба Бердяева против всех форм тоталитаризма за свободную и творчески активную личность делает его ярким представителем христианского гуманизма в рус. культуре XX в. Экзистенциалистский персонализм Бердяева был по достоинству оценен мн. представителями зап. культуры. По словам Ф. Коплстона, «многие… находят его мысль свежей и стимулирующей… Во всяком случае, для некоторых интерпретация Бердяевым христианской веры, по-видимому, имела целью вызвать большее доверие к христианству… Многие нерусские убедились в том, что его работы открыли для них новые горизонты мысли» (Copleston F. Philosophy in Russia. P. 389). Э. Шестова существенно иной. Ему чужды императивность, профетизм и пафос романтического оптимизма Бердяева. Ирония, скепсис, кажущаяся неуверенность в суждениях создают в его соч. картину неопределенных и даже зыбких реальностей, в к-рых, не ведая их, живет человек и к-рые скрывают за собой мощное усилие обнаружить мир «мгновенных, чудесных и таинственных превращений», где все «одинаково возможно и невозможно» и царит «свобода индивидуального существования», «дерзновение», «творческое усмотрение». Фундаментальная трудность на этом пути, по Шестову, состоит не в болезни бытия, ложно направленной свободе или объективации духа, а во «власти идей», принципиально неправильном, выражающемся в знании отношении к себе и окружающей нас действительности, в самом познании, разуме и логике как тотальных, но одномерных и в итоге несостоятельных способах существования людей. Знание оказывается той непроницаемой оболочкой, под к-рой живет, задыхается и умирает человек. Едва ли не самой страшной темницей духа является философия (мировоззрение), поскольку ей особенно присуща тотальность, претензия дать вечные и всеобъемлющие правила поведения и мышления для человека, законы существования для Вселенной и даже для Бога. И если человеку естественно присуще стремление к чудесному, к свободе, творчеству и подлинности, то вечные и всеобщие истины, так же как и философские системы, не имеют к этому никакого отношения. Поэтому то, что обыкновенные люди («профаны»), жаждущие истины, могли бы назвать философией, «есть великая и последняя борьба». Столь же чужда знанию, но наполнена жизнеутверждающим и жизнеспасающим смыслом «философия абсурда» для гениев, творцов и людей, попадающих в экстраординарные ситуации трагедии, смерти или несчастья: «…рано или поздно каждый человек осужден быть непоправимо несчастным». Здесь рушится логика, а вечные истины становятся неуместными, открывается иная, фундаментальная реальность (точнее, та же реальность предстает как иная), а философия обретает задачу «научить человека жить в неизвестности». Проблематичность, вероятностность и катастрофичность прорыва к «живой истине» и «иному миру» ассоциируется с картиной Страшного суда: «Страшный суд – величайшая реальность… На Страшном суде решается, быть или не быть свободе воли, бессмертию души – быть или не быть душе. И даже бытие Бога еще, быть может, не решено. И Бог ждет, как каждая… человеческая душа, последнего приговора. Идет великая борьба, борьба между жизнью и смертью, между реальным и идеальным. И мы, люди, даже не подозреваем, что творится во вселенной, и глубоко убеждены, что нам и знать этого не нужно, точно это нас совсем и не касается!» (На весах Иова// Соч. М., 1993. Т. 2. С. 153).

Одним из первых в философской литературе XX в. Шестов дал специфически экзистенциалистские характеристики тем ситуациям, к-рые К. Ясперс впоследствии назвал пограничными: отчаяние, безнадежность, одиночество, покинутость, ужас и др. В них человек находит себя на грани бытия и ничто, это «положение, из которого нет и абсолютно не может быть никакого выхода» (Начала и концы. Спб., 1905. С. 11–12). Пограничность ситуации обоюдоострая. Ее положительный полюс Шестов описывает в понятиях дерзновения, веры, свободы, вызова, упорства, отчаянной борьбы и т. п. Однако негатив и позитив экзистенциального состояния находятся в нерасторжимом единстве: «…чтобы был великий восторг, нужен великий ужас. И нужно сверхъестественное душевное напряжение, чтобы человек дерзнул противопоставить себя всему миру, всей природе и даже последней самоочевидности». И Бог, и природа ожидают от человека исполнения их «заветнейшего», творческого замысла о человеке – такой же, как и они, свободной, чудесной, неисчерпаемой и всевероятной реальности. Осознание внутреннего плюрализма человека («человек волен так же часто менять свое „мировоззрение“, как ботинки или перчатки»), так же как и плюрализм реальностей (человек – Бог – природа), является главной задачей Шестова. Исключительно сложной в контексте борьбы за открытость, свободу и плюрализм оказалась для него проблема истории, социума и общения. Первые две предстают как области обыденности, насилия и заблуждений в силу приписывания разумом истории (как и всему миру) закономерностей и естественности развития. Межличностные коммуникации осложнены все тем же обыденным, ложным и несвободным способом отношения человека к самому себе и окружающим. Противоречие между живой истиной и общением настолько глубоко, что «человеку приходится выбирать между безусловным одиночеством и истиной, с одной стороны, и общением с ближними и ложью – с другой» (Там же. С. 187–188). Выход Шестов искал на путях выработки особого, симпатического и сочувственного понимания, проникновения за слово и мысль человека в то заветное и глубинное, что желает, но, как правило, не может передать человек мыслью и словом. Ведущие мотивы философии Шестова получили отклики в воззрениях различных западноевропейских мыслителей (Г. Марсель, А. Камю, Д. Г. Лоуренс и др.), значительна роль шестовских идей в интенсивном диалоге в рамках рус. духовного ренессанса XX в. между его выдающимися представителями Бердяевым, Булгаковым, Зеньковским и др.

Л и т.: Бердяев Н. А. Философия свободы: Смысл творчества. М., 1989; Он же. Смысл истории. М., 1990; Он же. О назначении человека. М., 1993; Он же. Философия свободного духа. М., 1994; Он же. Самопознание. Л., 1991; Н. А. Бердяев: Pro et contra. Спб., 1994; Шестов Л. Соч.: В 2 т. М., 1993; Он же. Умозрение и откровение. Париж, 1964; Он же. Апофеоз беспочвенности. Л., 1991; Баранова-Шестова Н. Жизнь Л. Шестова. Париж, 1983. Т. 1–2; Булгаков С. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова // Современные записки. Париж, 1939. Т. 68; Ермичев А. А. Три свободы Николая Бердяева. М., 1990; Кувакин В. А. Критика экзистенциализма Бердяева. М., 1976; Мысливченко А. Л Экзистенциально-персоналистическая философия Н. А. Бердяева// История русской философии. М., 2007. С. 435–447; Copleston F. Philosophy in Russia. Notre Dame, 1989.

В. А. Кувакин

ЭКОНОМИЗМ – идейно-политическое течение в российской социал-демократии в период ее становления (кон. XIX – нач. XX в.). Лидерами и теоретиками Э. были С. Н. Прокопович, Е. Д. Кускова, В. Н. Кричевский, П. Нежданов,

А. С. Мартынов и др.; осн. центры – редакция газ. «Рабочая мысль» и журн. «Рабочее дело». Осн. идеи Э. были изложены в т. наз. манифесте Кусковой «Кредо». В политическом отношении сущность этого течения сводилась к программе: рабочим – экономическая, либералам – политическая борьба. Философскую основу Э. составляли идеи марксизма, искаженные в духе экономического материализма, идеологическую – теория стихийности. Все явления внепроизводственной сферы, включая и политическую деятельность, объявлялись лишь пассивным следствием изначально существующей экономической среды, неспособным оказывать к.-л. воздействие на породившую их экономику. Экономический фактор признавался подлинным субъектом истории, а человек был сведен к пассивному «элементу» производительных сил. «Не люди делают свою историю, а развитие экономики определяет их историю, вот как скорее следует формулировать учение Маркса и Энгельса» {Нежданов П. Нравственность. М., 1898. С. 177). «Экономисты» абсолютизировали стихийность общественного развития, неумолимые законы к-рого якобы фатально «ведут» об-во к

социализму. Они отрицали всякое влияние на исторический процесс со стороны революционных сил, их партий и отдельных личностей, выступали против внесения социалистического сознания в рабочий класс, объясняя это тем, что «ход общественного развития нельзя ни направить в другую сторону, ни ускорить» (Прокопович С. Проблемы социализма. Спб., 1911. С. 94). Э. подвергся критике со стороны Плеханова, П. Б. Аксельрода, Ф. И. Дана и др. представителей социал-демократии. Критике Э. была посвящена работаЛенина «Что делать?». На II съезде РСДРП часть «экономистов» перешла на позиции меньшевиков, во взглядах к-рых Э. нашел свое идейное продолжение. С нач. XX в. как идейно-политическое движение он сошел с исторической арены.

Л и т.: Прокопович С. Н. К критике Маркса. Спб., 1901; Акселърод П. Борьба социалистической и буржуазной тенденции в русском революционном движении. Спб., 1907; Мартынов А. Воспоминания из эпохи II съезда РСДРП. М., 1934; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 548–553.

М. В. Романенко

ЭКОНОМИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ (ДЕТЕРМИНИЗМ) — концепция, рассматривающая экономику (экономическую среду) как изначально единственный активный фактор, подлинный субъект исторического процесса. «Производительные силы… являются демиургом действительности, определяют собой все общественное развитие, не исключая и развитие познания» {Базаров В. На два фронта. Спб., 1910. С. 64). Все внепроизводственные сферы и явления (политика, право, мораль, культура) объявляются пассивным следствием автоматически действующего экономического процесса. Люди — лишь производные маски и роли экономических потребностей, их деятельность, идеалы и намерения не имеют никакой самостоятельной, активной функции в механизме истории. Э. м. возникает в кон. XIX в. как интерпретация материалистического понимания истории в духе социально-экономического фатализма. Она была присуща как противникам (П. Барт, Т. Масарик, Э. Бернштейн, К. Шмидт и др.), так и нек-рым сторонникам марксизма (П. Лафарг, К. Каутский, Ф. Меринг и др.). Э. м. существует как тенденция в виде различных разновидностей, как «тень» материалистического понимания истории вплоть до нашего времени. В отечественной философско-социологической мысли имеются различные его модификации. Либеральные народники (Михайловский, С. Н. Кривенко, С. Н. Южаков и др.) видели в материалистическом понимании истории разновидность фаталистического подхода к об-ву, критиковали его за отсутствие «человеческой струны» в историческом процессе, за низведение человека «на степень какого-то инвентаря, какого-то орудия экономических процессов» (Кривенко С. Н. На распутьи. М., 1901. С. 332). Интерпретация марксизма в духе Э. м. была свойственна также легальному марксизму, экономизму и др. течениям, сводящим историческое развитие к стихийно действующим экономическим силам, к-рые якобы неумолимо «ведут» об-во к прогрессу, к социализму. Подобных взглядов пытались избежать нек-рые теоретики меньшевизма (Ф. И. Дан, П. Б. Аксельрод, А. Н. Потресов и др.), критиковавшие как фаталистическое извращение марксизма, так и ленинизм, обвиняя его в волюнтаризме, бланкизме. Суть «всего ленинизма» Дан видел «в политике без экономики» (Дан Ф. «Большинство» или «меньшинство». Женева, 1905. С. 11). Наибольшей вульгаризации материалистическое понимание истории подвергалось в труде В. М. Шулятикова «Оправдание капитализма в западноевропейской философии» (М, 1908), где были сведены «все без остатка философские термины» и системы от Р. Декарта до Э. Маха к простому выражению и оправданию торгашеских выгод различных слоев буржуазии, взаимоотношений групп, слоев, ячеек и классов об-ва. После Октябрьской революции вульгарно-экономические проявления в понимании исторического процесса продолжали иметь место. В работе Бухарина «Теория исторического материализма», получившей широкое распространение, историческое развитие представлялось как следствие динамики техники, а люди в системе производства рассматривались как «живые машины». Впоследствии Бухарин признал ошибочность подобных суждений. В работе Сталина «Экономические проблемы социализма в СССР» (1952) также преувеличивалась роль экономических отношений в жизни об-ва и людям отводилась в основном функция исполнения «требований» экономики. В структурно-функционалистских теориях, получивших широкое распространение в 60-70-х гг., человек рассматривался как элемент организационной структуры экономической жизни, наряду с другими, а не как творец экономического процесса, всей социальной системы — об-ва. Начиная с 60-х гт. много говорилось о человеке как цели производства и об-ва, о его активной роли и всестороннем развитии, однако в реальной жизни человек часто ставился в условия пассивного исполнителя спущенных

сверху экономических планов, винтика отчужденных бюрократических структур. В совр. условиях трансформации нашего об-ва экономический детерминизм проявляется в суждениях о всесилии рыночных структур, что рынок и экономика решают все. Вульгарно-экономическое прочтение истории связано с механистическим пониманием структуры и функционирования об-ва, а в социально-политическом плане – с рассмотрением отчужденного социального мира как единственно возможного и необходимого, а не исторически преходящего.

Л и т.: Плеханов Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956. Т. 1. С. 602–700; Бухарин И. И. Теория исторического материализма. М., 1921; Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов // Поли. собр. соч. Т. 1; Сталин И. В. Марксизм и вопросы языкознания. Экономические проблемы социализма в СССР // Соч. М., 1997. Т. 16; История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 548–553.

М. В. Романенко

ЭМИН Федор Александрович (Магомет-Али Эмин) (1735– 16(27).04.1770, Петербург) – писатель, философ, публицист. Нек-рые исследователи предполагают, что он происходил из какого-то южнославянского рода. Известно, что до появления в России он в течение 8 лет путешествовал по разным странам. В 1761 г., перейдя в православие, стал преподавателем в Сухопутном кадетском корпусе, служил переводчиком в Коллегии иностранных дел. Перу Э. принадлежит много романов, басен. В 1769 г. он начал выпускать сатирический журн. «Адская смесь», на страницах к-рого изобличались общественные пороки в форме переписки двух бесов. Философские идеи Э. большей частью облекал в художественную форму. Так, роман «Приключения Фемистокла» представляет собой описание философских споров отца и сына по вопросам не только общественной жизни, но и теории познания, этики, богословия. В философском романе «Непостоянная фортуна» рассматриваются проблемы образования, главным условием к-рого автор считал «добродетельное воспитание», потому что «ни к чему одна наука, если в человеке добродетели нет». Большой популярностью у современников пользовались «Нравоучительные басни» Э., в к-рых формулировались конкретные нравственные идеи. Человека, считал он, следует оценивать по его внутренним достоинствам: «Не поверхность, а внутренняя добродетель достойна похвалы». Особенно высоко ставил Э. такое качество, как умение жалеть: «Кто над другим сожаления не имеет, тот и сам его во время крайней нужды не сыщет; злому добро делать опасно». Философию Э. понимает как мудрость, а не ученость. Мудрость состоит в том, «чтоб разуметь вещественности точно, если оныя разуму человеческому природа постичь дозволит, чтоб добродетелью быть управляему и чтоб уделять своего знания и другим, для простирания общественной пользы». Знание бесполезное, мертвое он называл пустой ученостью. Фактически здесь Э. сформулировал свое понимание просветительства. Он усматривал его в том, чтобы путем философского осмысления правил высоконравственной жизни и сатирического описания социальных пороков смягчить социальную несправедливость, поднять нравственность современников, в частности помочь им понять, что нужно уважать человеческое достоинство и в представителях низших сословий.

Соч.: Путь к спасению, или Благочестивые размышления о покаянии и о непрестанном приуготовлении себя к смерти. М., 1856; Приключения Фемистокла и разные политические, гражданские, философские и военные его с сыном своим разговоры: постоянная жизнь и жестокость форзуны его гонящей. 2-е изд. М., 1781.

Н. /7. Гречишникова

ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ (от греч – empeiria- опыт и kritike – искусство судить) – т. е. критика опыта, очищение его от всяческих фантазий, произвольных гипотез, суеверий; философское учение, развивавшее идеи эмпиризма. Основатели Э. - австр. физик Э. Мах и швейцарский психолог Р. Авенариус. В кон. XIX – нач. XX в. Э. имел многочисленных сторонников в среде ученых-естествоиспытателей. В России последователями Э. были Базаров, Богданов, Валентинов, Д. В. Викторов, О. И. Гельфонд, Лесевич, Луначарский, С. А. Суворов, Чернов, Юшкевич и др., рассматривавшие Э. как подлинно научную философию, как философию совр. естествознания. Опираясь на идеи Э.,

Богданов и Юшкевич развили свои собственные учения – эмпириомонизм и эмпириосимволизм. Формально Э. исходит из реально существующей, независимой от нашего существования природы и из реально существующего человека как части природы. Человек живет в реально существующей среде и приспосабливается к ней с помощью познания. Э., отмечал Валентинов, исходит из «наличности независимой реальной среды», и «познание имеет своей задачей приспособление мыслей к фактам… Чем лучше приспособлены мысли к широкой области опыта, фактов, тем более приспособлен к среде и сам человек» (Философские построения марксизма. М., 1908. С. 211, 212). Поскольку познание есть отражение внешней реальности в нашем сознании с помощью органов чувств, то все, что мы знаем о внешнем мире, есть продукт наших органов чувств, и поэтому, с т. зр. Э., внешний мир, как он представляется нашему сознанию, есть совокупность наших ощущений. Содержание нашего опыта и есть ощущения, к-рые состоят из элементов зрительных, слуховых, осязательных, вкусовых и обонятельных. Ощущения возникают только в связи с объектом, поэтому ощущения есть функция координации субъекта и объекта. Говоря о том, что в мире все друг с другом связано, что вне связи ничего не существует, Чернов писал: «Так же точно взаимно обусловлены человеческое „я“ и среда, его окружающая, его „внешний мир“… Среда не является чем-то независимым от „я“, безусловно противостоящим ему вовне; среда – это данное для субъекта в опыте, – в опыте, обусловленном его субъективными познавательными формами. Эта неразрывная связь субъекта с объектом есть лишь частный случай всеобщей и неразрывной мировой связи» (Философские и социологические этюды. М., 1907. С. 37). Когда мы представляем себе внешний мир, утверждают эмпири-окритики, мы обязательно мыслим его как воспринимаемый наблюдателем. Учение Авенариуса о «принципиальной координации» говорит о том, что мы не можем мыслить объект без воспринимающего его субъекта. Как только человек начинает познавать внешний мир, этот мир становится для него объектом, противочленом, состоящим в координации с центральным членом, т. е. субъектом, а без субъекта пропадает и объект в качестве объекта познания. Но понятие объекта не тождественно понятию «внешний мир». Внешний мир становится объектом в процессе его познания, в процессе восприятия субъектом. Во внешнем мире, т. е. в мире за пределами нашего «я», мы ничего не знаем, кроме того, что нами ощущается, поэтому с т. зр. Э. внешний мир и можно рассматривать как совокупность, комплекс наших ощущений, но совокупность ощущений не одного индивидуума, а всех индивидуумов, коллективного человечества. Э. пытается «поправить» субъективный идеализм, рассматривающий внешний мир как совокупность ощущений субъекта, в духе «последовательного реализма», утверждая, что внешний мир состоит не из ощущений как таковых, к-рые есть не что иное, как наши психические переживания, а из элементов, к-рые по своему содержанию от ощущений не отличаются, но составляют независимый от нас «физический ряд». «То, что является чувственным элементом среды в одном случае, называется элементарным ощущением в другом, – писал Богданов. – Значит ли это, что тело и восприятие тела одно и то же? – спрашивает он и отвечает: – Отнюдь нет. Элементы тождественны, но связь их различна… Одни и те же элементы опыта, когда они берутся как зависимые от нервного аппарата, являются „ощущениями“, когда же берутся в „независимой“ или объективной связи, в их соотношении с элементами среды, то имеют физический характер. Словом, „физическое“ и „психическое“ – только две формы связи опыта, а не два различных его содержания» (Философия живого опыта. Пб., 1913. С. 148. 149). Э. понимает под опытом всякое содержание нашего сознания, все вошедшее в наше сознание, все ощущения, возникающие или из контактов с внешним миром, или из глубин нашей психики. В опыте присутствуют не только «элементы» физического мира, но и наши субъективные представления. Т. обр., в реально существующем опыте к восприятиям внешнего мира примешивается масса содержащихся в сознании представлений, фантазий, произвольных гипотез, к-рые искажают картину внешнего мира. Поэтому задачей познающего является очищение опыта от всего, что не содержит в себе частей внешней среды. Критика опыта, т. е. очищение его от всего, что не является влиянием объекта познания, вот главная задача познающего. Такое очищение опыта ведет к экономии мышления, ибо в опыте остается только то, что является описанием факта. При этом из опыта следует устранить и всяческие попытки объяснения, чтобы избежать привнесения в опыт надуманных представлений. Несмотря на то, что Э. называл себя реализмом, это противоречивое учение в целом преимущественно трактуется как форма субъективного идеализма, ибо термин «ощущение» понимается обычно как то, что присуще только индивидуальному сознанию, а Э. толкует его как нечто присущее и внешнему миру. Возможность интерпретации Э. в духе субъективного идеализма понимали и сторонники этого философского учения. Однако само стремление распространить понятие «ощущение» на свойства внешнего мира, трактуя их как «элементы», они

объясняли стремлением устранить дуализм между материальным внешним миром и духовным внутренним миром – психикой. Поэтому они старались объяснить, что в их понимании термины «ощущения», «опыт», «переживания» относятся не только к индивидууму, но и к внешнему миру, к-рый воспринимается человеком как совокупность чувственных, ощущаемых тел, а потому независимый от человека внешний мир и познается только через чувственный опыт как совокупность осязательных, зрительных, вкусовых, слуховых, обонятельных ощущений.

Л и т.: Базаров В. А. Архаический коммунизм и марксизм. Спб., 1906; Он же. На два фронта. Спб., 1910; Богданов А.

Философия живого опыта: Популярные очерки. Материализм, эмпириокритицизм, диалектический материализм, эмпириомонизм, наука будущего. Спб., 1913. С. 144–179; Валентинов Н. Мах и марксизм. М., 1908; Он же. Философские построения марксизма. Диалектический материализм, эмпириомонизм и эм-пириокритическая философия: Критические очерки. М., 1908. Кн. 1; Викторов Д. В. Критика чистого опыта // Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 77. С. 128–162; Он же. Принцип наименьшей меры сил // Там же. 1908. Кн. 92. С. П\-204,Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Поли. собр. соч. Т. 18; Лесевич В. В. Письма о научной философии // Собр. соч. М., 1915. Т. 1.С. 455–647; Он же. Что такое научная философия? // Там же. Т. 2. С. 1–234; Он же. Эмпириокритицизм как единственная научная точка зрения. Спб., 1909; Луначарский А. В. Р. Авенариус. Критика чистого опыта в популярном изложении А. Луначарского. Новая теория позитивного идеализма. Критическое изложение А. Луначарского. М… 1905; Очерки по философии марксизма: Философский сборник. Спб., 1908; Очерки реалистического мировоззрения: Сб. статей по философии, общественной науке и жизни. Спб., 1904. Отдел 1. С. 3–276; Чернов В. М. Философские и социологические этюды. М., 1907; Юшкевич П. С. Материализм и критический реализм. Спб., 1908; Он же. Столпы философской ортодоксии. Спб., 1910.

А. Т. Павлов

ЭМПИРИОМОНИЗМ (от греч. empeiria – опыт и monos – один, единственный) – философская концепция, выдвинутая Богдановым в нач. XX в. и основанная на монистическом истолковании опыта. Несмотря на эволюцию своих философских воззрений, Богданов до конца жизни оставался марксистом. Он одним из первых предпринял попытку построить такую модель философии марксизма, к-рая была бы направлена против ее изоляции от общего направления развития философской культуры и в к-рой акцент был сделан на ее синтезе с др. философскими системами. В основе Э. лежат три важнейшие установки. Первая – наивный реализм, т. е. убеждение человека практики в том, что вещи именно таковы, как человек их чувственно воспринимает, а не есть нечто скрытое под оболочкой явлений. Вторая – признание того, что «природа», то есть низшие, неорганические и простейшие органические комбинации, есть генетически первичное, «дух», то есть высшие органические комбинации, ассоциативные и особенно те, которые образуют «опыт», – генетически-вторичное. Отсюда Э., по Богданову, принадлежит «к тому же ряду, к которому принадлежат „материалистические“ системы: это, следовательно, идеология „производительных сил“ технического прогресса» (Богданов А. А. Эмпириомонизм. М., 2003. С. 333.). Третья: познание всегда тяготеет к единству, к монизму, поэтому философия «есть не что иное, как именно стремление сорганизовать воедино опыт, раздробленный и разрозненный силою специализации. В этом смысл и значение философии, в этом ее историческая необходимость» (Богданов А. А. Философия живого опыта. Пг.; М., 1923. С. 315). Исходными для Э. являются понятия «опыт» и «организованность», к-рые позже оказались центральными и в богдановской тектологии. Под опытом Богданов понимает и вещи, и ощущения, поскольку и то и другое в равной мере образуют материал для познания, осн. задача к-рого по отношению к наличной системе опыта (здесь Богданов следует за Р. Авенариусом и Э. Махом) состоит в том, чтобы «ориентироваться в ней с возможно меньшим трудом, с возможно большей полнотой и точностью», стремясь при этом к «практически пригодной ориентировке» и реализуя «экономическую (в смысле „просто экономии“) природу познания». Это достижимо «посредством разложения системы опыта на составные части и выяснения их взаимной связи», а также с помощью «критики опыта», устраняющей «примыслы» обыденного познания, подобные «идолам» Ф. Бэкона (Там же. С. 176–177). В конечном итоге познание должно представлять мир опыта таким, каков он есть в действительности, каким он дан людям в их наблюдениях и каким выступает в их критически проверенных высказываниях;

оно должно разложить его на простейшие части, на «элементы» и установить между ними связь. Находясь под влиянием эмпириокритицизма, Богданов, однако, расходится с ним по ряду принципиальных моментов. По его мнению, Мах и Авенариус не объяснили, почему в едином по материалу опыте, состоящем из элементов-ощущений, присутствуют психический и физический ряды элементов, несводимые друг к другу. Э., стремясь избавиться от этого дуализма, рассматривает связь элементов опыта, во-первых, генетически, анализируя происхождение «физического» и «психического», а во-вторых, с т. зр. их организованности. В отличие от Д. Юма и махистов Богданов считал причинную связь неотъемлемым элементом научного и философского познания. Высшей ее формой он признает социально организованную «трудовую причинность». Аналогичным образом осн. задачу познания Богданов усматривал не в описании исследуемых объектов, как утверждали эмпириокритики, а в их объяснении. Существенная часть Э. - концепция социоморфизма, в к-рой утверждалась универсальная применимость в научном познании т. наз. «основной метафоры», представляющей явления внешней природы по образцу человеческих действий. Оригинальной в Э. является идея метода подстановки, к-рый означает, что на место неизвестного физического или физиологического факта всегда можно подставить факт психический, и наоборот, т. к. в конечном счете те и другие — результат нашей организационной деятельности. Этот метод явился, по сути дела, прообразом метода моделирования, получившего столь большое распространение в науке и философии XX в. Базируясь на принципах Э., Богданов построил картину мира как «непрерывный ряд форм организации элементов, форм, развивающихся в борьбе и взаимодействии, без начала в прошлом, без конца в будущем» (Там же. С. 309). Мир представляется цепью комплексов элементов, где каждый комплекс обладает особой организованностью. Начало цепи — хаос элементов (то, что, по мысли Богданова, материализм именует природой без человека); затем ассоциативная связь элементов — психическое, или индивидуально-организованный опыт, и, наконец, физическое и возникающее из него познание — социально-организованный опыт. В процессе труда психическое становится частью физического. Все осн. философские категории получили в Э. свою особую интерпретацию, являясь выражением и средством социальной организованности опыта и его форм. Э. не был по достоинству оценен в философской литературе. Даже близкие по духу к Богданову философы, напр. Юшкевич, считали, что Э. приводит к панпсихизму и идеализму. Отрицательное отношение к Э. выразили Плеханов (в работах «От обороны к нападению». «Materialismus militans») и Ленин (в «Материализме и эмпириокритицизме»). Э. развивался в духе характерного для нач. XX в. эмпиризма (прагматизм, эмпириокритицизм, логический эмпиризм и т. д.), и, хотя в этой концепции есть спорные стороны (напр., идея тождественности элементов физического и психического опыта, тезис о конце философии и т. д.), она, несомненно, может рассматриваться как оригинальное явление философской мысли XX в.

Л и т… Богданов А. А. Эмпириомонизм: статьи по философии. Кн. 1.М., 1904; Кн. 2. М., 1905; Кн. 3. М., 1906; Он же. Философия живого опыта. Популярные очерки: Материализм, эмпириокритицизм, диалектический материализм, эмпириомонизм, наука будущего. 3-е изд. Пг.; М., 1923 (1-е изд. — Спб., 1913); Юшкевич П. С. Материализм и критический реализм. Спб., 1908; Красный Гамлет. Опыт коллективного анализа творческого наследия Александра Богданова // Вестник Российской Академли наук. 1994. Т. 64. № 8. С. 738–752; Садовский В. Н. Эмпириомонизм А. А. Богданова: забытая глава философии науки // Вопросы философии. 1995. № 8. С. 50–62.

В. Н. Садовский, А. П. Поляков

ЭМПИРИОСИМВОЛИЗМ (от греч. empeiria — опыт, symbolon — знак, символ) — разновидность эмпириокритицизма, предложенная Юшкевичем. Под истинным, подлинным, бытием он понимал «системы символов, объединяющих опыт» (Материализм и критический реализм. Спб., 1908. С. 128), а сам опыт толковал как «бесконечно-пеструю массу ощущений», или элементов, составляющих действительность. Осн. идея Э., заключающаяся в том, что общие понятия и отношения между ними (закон, причинность, время, пространство, сущность и т. д.) суть символы-конвенции (эмпириосимволы), не отражающие фактически ничего предметно-реального, была заимствована Юшкевичем у А. Пуанкаре и Э. Маха, видевшего, напр., в материи не более чем «мысленный символ относительно устойчивого комплекса чувственных элементов» (Анализ ощущений. Спб., 1908. С. 294). Справедливо подчеркивая возросшую роль знаков и символов в научном познании XX в., Юшкевич резко противопоставил знаки-копии и знаки-символы (соответственно понятия-копии и

понятия-символы). При этом он умалил значение первых, сведя их к простым представлениям и отнеся к обыденному, донаучному мышлению, и преувеличил, а в ряде случаев абсолютизировал значение вторых, особенно их операциональные и гносеологические аспекты. В итоге он пришел к выводу, что лежащий в основе нашего познания иррациональный «поток данного», т. е. «поток сознания» (для него он также элементарная реальность, первичное бытие), систематизируется и рационализируется с помощью понятий-символов и только после этого становится «настоящей реальностью». По Юшкевичу, «вообще быть реальностью… значит собственно быть известным эмпириосимволом» (Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма // Очерки по философии марксизма. М., 1910. С. 188). Это очень похоже на субъективно-идеалистический тезис Дж. Беркли: существовать — значит быть воспринимаемым. Именно субъективизм и недиалектичность взглядов Юшкевича (а не его конкретные соображения относительно роли символов в познании) были подвергнуты критике Лениным и Плехановым.

Л и т… Пуанкаре А. Наука и гипотеза; Ценность науки; Наука и метод // Пуанкаре А. О науке. М., \9№\Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Поли. собр. соч. Т. 18; Плеханов Г. В. Трусливый идеализм // Избр. филос. произв.: В 5 т. М, 1957. Т. 3; Юшкевич П. С. Мировоззрение и мировоззрения (очерки и характеристики). Спб., 1912; Вейль Г. О символизме математики и математической физики // Вейль Г. Математическое мышление. М., 1989.

А. П. Поляков

ЭНГЕЛЬМЕЙЕР Петр Климентьевич (29.03 (10.04). 1855, Рязань — 2.07.1942, Переделкино, под Москвой) — инженер, изобретатель и предприниматель, мыслитель в области философии техники и теории творчества. Окончил Московское высшее техническое училище (1881), был членом мн. технических об-в, в т. ч. Политехнического (с 1882), Российского технического об-ва (с 1885), Об-ва содействия успехам опытных наук и их практических применений и др. Э. внес важный вклад в развитие философии техники, и в особенности теории технического изобретения как ее составной части. В этой области он был первым не только в России. Программа развития философии техники была сформулирована Э. на IV Международном философском конгрессе, проходившем в Италии (в Болонье) в 1911 г., а также в ряде публикаций на рус. и нем. языках. В его кн. «Технический итог XIX века» (1898) дан философский анализ техники как особого фактора культуры в контексте взаимодействия между техникой и культурой в целом, техникой и хозяйством, техникой и искусством, техникой и юриспруденцией и т. п. Особой задачей философии техники, по Э., является определение взаимоотношения между техникой и наукой. С одной стороны, техника лишь тогда делает заметный прогресс, когда пытается понять и освоить новые свойства науки. С другой стороны, технический прогресс оказывает огромное влияние на эволюцию научных знаний. В задачу философии техники входит также развитие теории изобретательства (названной Э. эвро-логией). Технику, по Э., можно обнаружить в принципе в любом целеосознанном разумном действии в виде способности, к-рая впервые создает возможность и реализует переход от идеи к осуществлению. В этом случае философия техники расширяется до философии деятельности. Становление любого изобретения может быть охарактеризовано, по его мнению, с помощью т. наз. «трёхакта» — желания, знания и умения, формулировки плана достижения поставленной цели и его действительного материального осуществления. Технику Э. определяет как «искусство планомерно и на основе известных естественных взаимодействий вызывать к жизни определенные вещи». Техническое мировоззрение XX в., к-рое идет на смену научного мировоззрения Нового времени, выражается в формуле «человек сам кузнец своего счастья». Это — руководящее высказывание технического оптимизма («техницизма»). Рассматривая философию изобретения в историческом ключе, Э. выделяет 3 ступени абстракции в технике: ремесленную, технологическую и философскую. Последняя, т. е. собственно философия техники как высшая стадия самосознания инженеров, воспринималась Э. и как своего рода социальная инженерия, основа веры в то, что с помощью техники возможно решить все социальные проблемы, пересоздать как социальный, так и природный мир. Эти взгляды находили широкое распространение в России и Германии в нач. XX в. и вызывали ответную антисциентистскую культуркритику техники с позиций религиозной философии (Эрн, Бердяев, Булгаков и др.). Философия техники Э. вызвала резонанс в России и Европе, у него установились тесные связи с известным физиком и философом науки Э. Махом, философом Я. Буркхартом и др. Кн. Э. «Изобретения и привилегии: руководство для изобретателей» (1897) вышла с предисловием в виде письма Толстого. Советское правительство

первоначально поддерживало просветительскую деятельность Э. и кружка инженеров, группировавшихся вокруг него. Однако в кон. 20-х гг. кружок был распущен, а нек-рые его члены прошли по известному процессу «Промпартии». В дореволюционное время идеи Э. вызывали критику со стороны ортодоксальных позитивистов, а в советское время они были преданы забвению, очевидно, ввиду его близости к Маху, к-рый был автором предисловия к его книге, вышедшей одновременно в Петербурге и Берлине в 1910 г. (Сохранилась их переписка). В свою очередь Э. выступил в качестве автора предисловия к первому изданию сочинений Маха на рус. яз. (1901).

Соч.: Теория познания Эрнста Маха // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн.38 (3); Технический итог XIX века. М., 1898; Теория творчества. М., 1910; Творческая личность и среда в области технических изобретений. Спб., 1911; Философия техники. Вып. 1–4. М., 1912; Конспект лекций по философии техники. Баку, 1922; Как надо и как не надо изобретать. М., 1925.

Л и т.: Горохов В. Г. Петр Климентьевич Энгельмейер. М., 1997.

В. Г. Гэрохов

ЭРН Владимир Францевич (5(17).08.1882, Тифлис -29.04(12.05),1917, Москва) – философ, историк философии, публицист. В 1900–1904 гг. изучал философию в Московском ун-те, был оставлен при кафедре всеобщей истории, позже становится доцентом, а затем проф. унта. В 1916 г. избран членом Московского психологического общества. Дружеский круг Э., обусловивший творческие взаимовлияния, – Флоренский, А. В. Ельчанинов, В. И. Иванов, Булгаков, Л. Белый. Комплекс идей, развиваемых Э., сложился уже к нач. 1900-х гг. Прежде всего следует отметить постоянное внимание его к Платону и платонизму. Возникнув в гимназические годы, оно получило новый импульс благодаря университетским лекциям С. Н. Трубецкого по античной философии (его, а также Лопатина, читавшего курс новоевропейской философии, Э. называл своими непосредственными учителями). Платонизм и платонизированный аристотелизм, прочитанные в ключе восточнохристианского умозрения (Григорий Нисский, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник и др.), являются источником и собственных философских построений Э. Др. источником станут взгляды старших славянофилов, Достоевского, а также идеи В. С. Соловьева. Существенной чертой Э. как мыслителя и общественного деятеля является пристальное внимание к проблематике первоначального христианства, к-рая соотносится им с задачами церковного обновления в России. Обсуждая в кругу символистов темы петербургских Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг., Э. последовательно отстаивал святоотеческое понимание обожения плоти. Трактовка проблемы «плоти», «христианства и мира» как центральных для религиозного сознания, констатация раздробленности и упадка официальной церковной жизни – ведущие темы работ Э. этого периода (см.: Христианство и мир. Ответ Д. С. Мережковскому // Живая жизнь. 1907. № 1 и др.). В феврале 1905 г. Э. вместе со Свенцицким становится во главе «Христианского братства борьбы», задачей к-рого мыслилось создание специфически рус. христианского социализма и подготовка церковной реформы. С этих позиций он противостоит черносотенным настроениям, осуществляет критику старообрядчества как «религии быта, а не жизни», а также полемизирует с деятелями «нового религиозного сознания», отвергая понятие «историческая церковь» и саму возможность противопоставления церкви земной и церкви мистической. В ноябре 1906 г. Э. участвует в основании Московского религиозно-философского об-ва памяти Вл. Соловьева, а в марте 1907 г. – в создании при нем Вольного богословского ун-та. Вместе с Бердяевым, Е. Н. Трубецким, Г. А. Рачинским, Булгаковым Э. входит в редакцию организованного в кон. 1910 г. московского книгоиздательства «Путь». В серии докладов, лекций, статей Э. стремится последовательно изложить свою концепцию восточнохристианского «логизма», противостоящего западноевропейскому «рационализму». В 1911 г. Э. включает свои важнейшие философские и критические статьи в сб. «Борьба за Логос». В ст. «Природа мысли» (Богословский вестник. 1913. № 3–5) наиболее полно изложены его гносеология и софиология. Философские воззрения Э. стоят в ряду характерных для нач. XX в. попыток выработать – в ситуации «заката Европы» – новое понимание философского разума. Они связаны, во-первых, с констатацией Э. общемировоззренческих перемен, выявляющих все большую сомнительность прав «философии и философов» учить и поучать, сражаться с традицией, уничтожать «суеверие», т. е. крушение восходящего к просветительскому рационализму представления о месте и роли философа в об-ве. Во-вторых, у Э. находят живейший отклик как тезис Соловьева о том, что эпоха отвлеченных начал в философии кончилась, так и его завет

оправдать «веру отцов». Последнее не приводит, впрочем, к подмене основательной логической проработанности философской проблематики в текстах Э. аргументацией конфессионально-теологического характера. Э. подвергает критике новоевропейское самоопределение разума как «рацио», ключевым пунктом к-рого оказывается метафизический и гносеологический индивидуализм Декарта, получающий окончательное концептуальное закрепление у Канта, Гегеля и в неокантианстве. Ядром «рацио» является рассудочное, проницаемое для самого себя «бестелесное я», трансцендентальный субъект, абсолютная инстанция полагания и видения, в противоположность бытию не попадающая под вопрос и остающаяся неизменной в процессе познания. Он представляет собой лишь усредненную формализованную «схему суждения», принципиально абстрагированную как от мифологического, поэтического и религиозно-мистического опыта, так и от индивидуальных особенностей живой человеческой личности. Абстрагирование познающего субъекта от «тела» (индивидуума, социума, космоса), противостояние ему приводит, в понимании Э., к опредмечиванию бытия, его представлению в категории «вещи». Бытие с необходимостью становится объектом человеческого насилия, в результате чего опредмечивается и сам человек, теряющий свою сущность. Э. особенно подчеркивает связь «рацио» с теорией непрерывного линейного прогресса, с возникновением утилитаризма и культа техники, подменяющих укорененную в человеческой свободе культуру («солидарная преемственность творчества») ее «изнанкой» – цивилизацией как овеществленным рационализмом. «Логизм», противопоставляемый Э. «рационализму», – это учение о божественном Логосе как источнике бытия и мышления, восходящее к античному онтологизму Парменида и Платона, развитое неоплатониками, усилиями отцов и учителей церкви. Философия, считает Э., не есть дело только индивидуальное и личное, она имеет сущностные корни. «Философ не только сам философствует, но и в нем философствует нечто сверхличное». Мысль получает свое истинное бытие не от некоей внешней ей данности, как субстанциальность я, чистое восприятие, психологическое переживание, «факт научного знания» и т. п., но в осознании своей абсолютной сверх-фактической, сверх-психологической, сверхчеловеческой природы. Цельный разум, философское знание возможно, по Э., постольку, поскольку человеческая мысль коренится в недрах трансцендентного божественного Разума, одновременно имманентного всему и пронизывающего сущее своими творческими энтелехиями-энергиями. Логос как посредствующее в творении личностное начало, форма форм, целокупность смыслов есть «коренное и глубочайшее единство постигающего и постигаемого, единство познающего и того объективного смысла, который познается». Логос предстает человеческому сознанию в трех аспектах. Космический открывается через сферу эстетического переживания в естественных религиях и искусстве, божественный – в христианстве (подвиге «просветления воли») как второе Лицо Троицы, дискурсивно-логический – в философии. Последняя, будучи дискурсивна (рассудочна) по форме, синтетична по содержанию и имеет свой предмет и метод (диалектический), приводя к единству теоретической мысли все данные человеческого опыта. Характерное для «рацио» понимание истины как соответствия понятия предмету, самим же «рацио» и пред(под)ставляемому, в «логизме» сменяется пониманием истины как динамического осознания своего бытия-в-Истине. С этой т. зр. философ не устанавливает истину, напротив, сама Истина (Логос) устанавливает философа, делает возможным мышление, давая в себе место самовозрастающей мысли. Отсюда следует, что философ не творец истины, а свидетель Истины и ее исповедник. Поэтому на вершине христианского гнозиса, по Э., находятся святые. Место, занимаемое в трансцендентализме аналитикой сознания, принадлежит в «логизме» описанию динамики духовного возрастания личности, христианского подвига. Согласно Э., «логизм» предполагает глубочайшее раскрытие личности, поскольку в нем «Бог – Личность, Вселенная – Личность, Церковь – Личность, человек – Личность»: в тайне своего и личного бытия, в своей индивидуальности человек постигает модус существования Бога и мира. Существенно, что учение Э. предполагает противостояние не двух христианских культур, Востока и Запада, но двух познавательных начал: субъективно-человеческого «рацио» и объективно-божественного «Логоса». Католицизм для Э. так же «логичен» и «динамичен», как и православие, в к-ром он подчеркивает более черты вселенского христианства, чем национальной рус. веры. Специфика рус. философии, согласно Э., определяется наследованием ею антично-христианского «логизма», постигаемого под непрерывным воздействием западноевропейского «рацио». Россия, культура к-рой через Византию, через платонические традиции святоотеческого богословия уходит корнями в почву Древней Греции, теоретически осознает себя – от Сковороды до Вяч. Иванова – «новой Элладой» в философии существенно религиозной, онтологической и персоналистической. Ранняя смерть помешала Э. осуществить детальную разработку своих философских взглядов. Влияние его идей можно найти в построениях

Флоренского, Зеньковского, Флоровского, Лосева и др.

С о ч.: Взыскующим Града. М., 1906 (совм. с В. П. Свенцицким); Социализм и общее мировоззрение. Сергиев Посад, 1907; Христианство (совм. с А. В. Ельчаниновым) // История религий. М., 1909; Гносеология В. С. Соловьева // О Владимире Соловьеве. Сб. первый. М., 1911; Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912; Толстой против Толстого // О религии Льва Толстого. Сб. второй. М., 1912; Природа научной мысли. Сергиев Посад, 1914; Розмини и его теория знания. М., 1914;Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия. М., 1915; Философия Джоберти. М, 1916; Соч. М, 1991.

Лит.: Аскольдов С. Памяти Владимира Францевича Эрна // Русская мысль. 1917. № 5–6;Булгаков С. Н. Памяти В. Ф. Эрна// Христианская мысль. 1917. № 11–12; Флоренский П. А. Памяти Владимира Францевича Эрна // Там же; Поляков Л. В. Учение В. Эрна о русской философии // Религиозно-идеалистическая философия в России XIX – начала XX века. М, 1989; Шеррер Ю. Неославянофильство и германофобия: Владимир Францевич Эрн // Вопросы философии. 1989. № 9; Марченко О. В. В поисках своеобразия русской философии. В. Ф. Эрн // Философия в России XIX – начала XX в.: преемственность идей и поиски самобытности. М., 1991; Он же. О В. Эрне и его книге о Г. Сковороде // Волшебная гора. М., 1998. № 7; Staglich D. Vladimir F. Ern (1882–1917). Sein philosophisches und publizistisches Werk. Bonn, 1967; В. Ф. Эрн: pro et contra. Спб., 2006.

О. В. Марченко

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ в России берет свое начало с кон. X в., со времени «крещения Руси», как самосознание эстетического мироотношения Древней Руси. Последнее имело своими истоками языческую культуру вост. славян, сплавленную с византийско-христианской эстетической и художественной культурой. По преданию, сама красота богослужения была важным доводом для принятия христианства Киевской Русью. Эстетическое сознание XI–XVI вв.

было сплетено с утилитарно-практическим отношением, морально-нравственными представлениями, духовно-религиозным миропостижением. Оно проявлялось в фольклоре, памятниках древнерус. письменности, в обычаях, обрядах, в архитектуре храмов, в декоративно-прикладном искусстве, в своеобразии иконописи. Э. м. еще не выступала как самостоятельно существующая, но в словесных текстах выражались не только эстетические переживания и вкусы той эпохи, но и эстетические воззрения: понимание красоты «земли Руськой» в «Слове о погибели Рускыя земли» (XIII в.), определение в «Слове о полку Игореве» двух возможностей песнопения – «по былинам сего времени» и «по замышлению Бояню», споры иконоборцев и иконо-почитателей в XV–XVI вв. и т. д. Правда, эстетическое богатство древнерус. искусства, фольклора и литературы, несомненно, опережало его теоретическое осмысление. В XVII в., переломном в развитии рус. культуры от средневековья к новому времени, происходит движение Э. м. в связи с социально-культурными процессами («смутное время», церковный раскол), возникновением новых видов и форм эстетико-художественной деятельности (распространение книжной словесности, риторики, «стихотворства», появление первого рус. театра, эстетизация придворного церемониала, новая система многоголосия в музыке и переход на новую систему нотной записи, изменение характера иконописи в сторону «живоподобия» и становление самой живописи). Развитие Э. м. стимулируется спорами о соотношении небесной красоты («лепоты») и красоты «плотской», о принципах иконописного изображения. В противоположность старообрядцам и эстетически консервативным сторонникам церковной реформы Симеон Полоцкий, художники Иосиф Владимиров и Симон Ушаков считали задачей искусства создавать предметы или «подобие всякого человека», в т. ч. и «вочеловечившегося Христа и мучения святых». Помимо теории живописи (иконописи), разрабатываются теории словесного искусства, музыки (Н. П. Дилецкий, И. Т. Корнеев, Крижанич). В трактате Николая Спафария «Книга избраная вкратце о девятих мусах и о седмих свободных художествах» (1672) предпринята попытка, хотя и компилятивная, представить различные виды искусства в их взаимосвязи, определить место «свободных художеств» среди др. знаний. В XVIII в. Э. м. является важной стороной просветительского движения, провозглашающего целью наук и «художеств» общую пользу и благо отечества и в то же время самоценность личности и «дар бесценный вольности» (Радищев). Предметом обсуждения все в большей мере выступает субъективная сторона эстетического отношения, проблема вкуса, сама способность суждения

– «внутренний резон» (Кантемир). Слово «эстетика» стало употребляться в России в 80-х гг. XVIII в., после издания в 1781 г. перевода кн. И.-Г. Зульцера, в к-рой «эстетикою» было названо «знание красоты» как «теория свободных или изящных наук», и ст. «Об эстетическом воспитании» (1784, автор предположительно Новиков), где отмечалось, что «эстетика» идет от собрания «положений вкуса» к рассмотрению «философическим оком» всеобщих «правил красоты». В 1791 г. Карамзин, присоединяясь к пониманию эстетики нем. философом А. Г. Баумгартеном как учения «о чувственном познании вообще», писал: «Эстетика есть наука вкуса…

Эстетика учит наслаждаться изящным». Наряду с просветительской философией, проявлявшей большой интерес к личности, наделенной мудростью, нравственными добродетелями, эстетическим чувством, Э. м. уделяла значительное внимание субъективной стороне самого художественного творчества – «подражанию» и «вымыслу» (Феофан Прокопович). Учение Ломоносова о «трех штилях» «высоком», «среднем» и «низком» – определило осн. стилистические потоки искусства середины века, к концу к-рого т. наз. «просветительский реализм» и сентиментализм стали оттеснять классицизм. В полемике сторонников различных художественных течений по-разному трактовалось отношение искусства к «натуре», к античным образцам, к «общим правилам». Э. м. XVIII в. подчеркивала сочетание в произв. искусства приятного и полезного для отечества и всего человеческого рода, а также нравственное значение художественного творчества. С нач. XIX в. эстетика получила статус академической дисциплины, начала преподаваться в ун-тах, гимназиях, Царскосельском лицее. Помимо журнальных статей появляются учебники, трактаты, диссертации: «Начертания эстетики для гимназий Российской империи» А. Е. Якоба (1813), «Опыт начертания общей теории изящных искусств» И. В. Войцеховича (1823), «Опыт науки изящного» Галича (1825) и др. Э. м. 1 – й трети XIX в. стремилась решать вопросы о «всеобщеценности» красоты и эстетической специфики «силы судительной», о соотношении эстетического и этического, о природе искусства. Различные решения этих вопросов были обусловлены как философскими предпочтениями, так и отношением к противостоянию классицизма и романтизма. Понимание красоты и искусства в духе романтической эстетики определялось различными течениями внутри романтизма и его теории: романтизм Жуковского и декабристов, любомудров и славянофилов. В 30-х гг. усиливается убеждение в односторонности как классицистического, так и романтического творчества (Надеждин) и стремление обосновать реалистическое мироотношение, нашедшее художественное воплощение в творчестве позднего Пушкина и Гоголя. В 40-60-х гг. Э. м. развивается в основном в виде художественной критики, к-рая и выступала как «движущаяся эстетика» (Белинский). Трактовка сущности искусства, его отношения к общественной жизни, понимание взаимосвязи красоты, справедливости и правды определяли различные принципы критической деятельности. «Эстетическая критика», сторонники к-рой – Белинский (до 1840 г.), Боткин, Анненков, Дружинин- были приверженцами «самоцельности искусства», «чистого искусства», независимого от утилитарных задач и свободного от социальных проблем, видела свою задачу в формировании у читателей «верного вкуса» и понимания художественных явлений. Перейдя на позиции «исторической критики, к-рая рассматривает искусство в контексте истории, действительности, науки и нравственности, Белинский вместе с тем полагал, что „критика историческая без эстетической, и наоборот, эстетическая без исторической, будет односторонняя, а следовательно, и ложна“ (Поли, собр. соч. Т. 6. С. 284). Эстетическая теория Чернышевского и Добролюбова обосновывала принципы „реальной критики“, относящейся к художественным произв. как к воспроизведению жизни и на основе анализа образов искусства выносящей свой приговор самой действительности. Позитивистское мироотношение нашло свое проявление во взглядах Писарева, для к-рого эстетика была бранным словом, прекрасное – субъективно-вкусовым явлением, достоинство искусства определялось сознанием „высоких и серьезных гражданских обязанностей“, к-рым, по его мнению, не обладает творчество Пушкина. В противовес критике „чисто эстетической“, а также „исторической“ и „реальной“ Григорьев разрабатывал принципы „органической критики“, характеризующие искусство „как органически сознательный отзыв органической жизни“. Позиция Григорьева, не приемлющего ни утилитаристской критики, ни „чисто эстетической“, близка воззрениям Достоевского, высказанным в ст. „Г-н – бов и вопрос об искусстве“ (1861). Определяя красоту как „нормальность“, „здоровье“, он заключал: „Красота полезна, потому что она красота“. Если Григорьев и Достоевский стремились найти гармонию между красотой, добром и истиной, то К. Н. Леонтьев противопоставлял эстетическую сферу моральной, политической (исторической) и познавательной. По его мнению, сфера эстетики универсальна, но приходит в столкновение с „законами морали“. Для него

красота жизни и уровень искусства обусловлены действием любых мистических сил, будь они божественные или сатанинские, „страстно-эстетические“. Если Достоевский писал о силе красоты, то Леонтьев провозглашал красоту силы. В противоположность Леонтьеву Толстой в трактате „Что такое искусство?“ (1897–1898), противопоставляя красоту добру и истине, делал акцент не на красоте, а на добре: „Чем больше мы отдаемся красоте, тем больше мы удаляемся от добра“. Это теоретическое умозаключение далось великому писателю ценой самоотрицания своего художественного творчества и соответствующих ему эстетических воззрений. Восстановление триединства красоты, добра и истины осуществляется в философском учении Федорова, считавшего, что нравственно-благое, истинное и прекрасное „должны быть необходимыми принадлежностями жизни и составлять самое существо человека“. В. С. Соловьев, продолжая традицию Достоевского, на основе философии всеединства утверждает всеединство добра, истины и красоты, ибо „красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме“. Не будучи сторонником теории „искусства для искусства“, „эстетического сепаратизма“, Соловьев был убежден в том, что „поэзия может и должна служить делу истины и добра на земле, – но только по-своему, только своею красотою и ничем другим“. В эстетике, как и в философии Соловьева, сочетался религиозный мистицизм с ориентацией на реальный материальный мир, ибо, по его мнению, „красота нужна для исполнения добра в материальном мире“. В первые два десятилетия XX в. Э. м. развивалась в различных направлениях. На Соловьева опирались философско-религиозные течения, в к-рых эстетические проблемы рассматривались в религиозно-идеалистическом ключе. По Бердяеву, „космическая красота – цель мирового процесса“. Художественное творчество должно иметь теургическое, боготвор-ческое значение: „прорыв через мир сей к миру иному“ – „свободному и прекрасному космосу“. Поэтому искусство носит символический характер. Флоренский считал символическим всякое подлинное искусство, поскольку оно являет вовне сокровенную сущность. „Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог“, – формулировал он эстетическое доказательство бытия Бога. Символическое понимание искусства присуще А. Белому, к-рый трактовал ценность как символ (Символизм). А. Белый, теоретик и практик „символической школы“, обосновывал символизм как одно из влиятельных течений искусства кон. XIX – нач. XX в. Эстетику символизма разрабатывали также В. И. Иванов, А. А. Блок, Мережковский. Др. художественные направления начала XX в. также стремились определить принципы своей эстетики. Н. С. Гумилев и О. Э. Мандельштам – эстетику акмеизма, Кандинский – эстетику беспредметного искусства, Мачевич – эстетику „супрематизма“, Д. Бур-люк, В. Хлебников, А. Е. Крученых, ранний В. В. Маяковский – эстетику футуризма. Под воздействием позитивизма во 2-й пол. XIX в. зарождается психофизиологическое направление в эстетике (Оболенский, В. Вельямович). В нач. XX в. появляется целый ряд работ, посвященных теории и психологии творчества (сб. „Вопросы теории и психологии творчества“, I–VIII. Харьков, 1911–1923; труды Д. Н. Овсянико-Куликовского, К. Эрберга, А. М. Евлахова, Лапшина). В своеобразном субъективно-психологическом аспекте предстает литература в творчестве Розанова. В 20-е гг. Выготский написал „Психологию искусства“ (изд. в 1965). Э. м. развивалась также через теоретическое осмысление отдельных видов искусства. В художественных журн., особенно в „Мире искусства“, в художественно-критической деятельности В. В. Стасова, И. Н. Крамского, А. Н. Бенуа, в кн. А. М. Васнецова „Художество“ (1908) на материале изобразительного искусства ставились многие общеэстетические проблемы. Труды А. Н. Веселовского по исторической поэтике, психолингвистические исследования Потебни легли в основу традиции изучения эстетики словесного творчества, имеющей общеэстетическое значение. В этом плане большой интерес представляет деятельность ОПОЯЗ'а (Общества изучения поэтического языка) – В. Б. Шкловского, Ю. Н. Тынянова, Якобсона, Б. М. Эйхенбаума, В. М. Жирмунского, – разрабатывавшего „формальный метод“ изучения литературы. Эстетические проблемы музыкального искусства рассматривались в работах К. Эйгеса („Статьи по философии музыки“, 1912), Б. В. Асафьева (И. Глебова) („Музыкальная форма как процесс“, 1930; кн. 2, 1947), Лосева („Музыка как предмет логики“, 1927), Л. Саккетти. Последний был автором обзорной работы „Эстетика в общедоступном изложении“ (Т.1, 1905; Т. 2, 1917). Философская эстетика в 20-е гг. была представлена Шпетом („Эстетические фрагменты“, I–III, 1922–1923), с феноменологической т. зр. рассматривавшим эстетический предмет и определявшим эстетику как „учение об эстетическом сознании“, коррелирующем с эстетическим предметом (прекрасным, возвышенным, трагическим и т. п.). Лосев в „Диалектике художественной формы“ (1927) трактует искусство в аспекте феноменолого-диалектического метода. С позиций „конструктивной эстетики“ осн. понятия эстетики обсуждаются в кн. В. М. Волькенштейна „Опыт современной эстетики“ (1931). В

20-е гг. начинается деятельность М. М. Бахтина, рассматривавшего искусство в философско-культурологическом и ценностном аспектах как художественную модель мира и как многосторонний „диалог“ между автором и читателем, автором и персонажами, произв. и культурой. В кон. XIX – нач. XX в. в России возникает марксистское осмысление эстетических и художественных явлений. Это прежде всего труды Леханова „Письма без адреса“, „Искусство и общественная жизнь“ и др. В 1904 г. публикуется работа Луначарского „Основы позитивной эстетики“, в к-рой марксизм еще сочетается с антропологическим материализмом и эмпириокритицизмом. В трудах Плеханова и его последователей марксистская эстетика разрабатывает социологический подход к искусству на основе материалистического понимания истории, но подчас марксисты (В. М. Фриче и др.) абсолютизировали социологический подход, что приводило к т. наз. „вульгарному социологизму“, проявившемуся в искусствознании 20-х гг. Др. тенденцией марксистской эстетики была трактовка искусства как средства познания жизни (А. К. Воронский), к-рая возобладала в 30-е гг. (Лиф-шиц и др.). Наряду с искренним стремлением освоить марксизм на основе всего культурного наследия (Луначарский) проявилась и усиливалась тенденция рассматривать его как идеологическое обоснование политики партии в области искусства (партийность искусства, социалистический реализм). Отступники от „партийной линии“, даже марксисты по убеждению, третировались как „ревизионисты“, „враги народа“, „космополиты“ и т. п. В сер. 50-х гг., в условиях начавшейся гуманизации об-ва, возрождается и Э. м. Она характеризуется дискуссиями по коренным вопросам эстетики. Обсуждается вопрос о самом предмете эстетики, является ли она общей теорией искусства или учением о красоте. Большинство исследователей приходит к заключению, что эстетика изучает всю сферу эстетического мироотношения человека. С кон. 50-х гг. разгорается дискуссия о сущности самого эстетического отношения, имеет ли оно свои основания в природе (т. наз. „при-родники“), обладает социокультурной реальностью (т. наз. „общественники“) или же оно есть взаимоотношение объекта и субъекта, реального и идеального. Исследуется весь спектр эстетических проблем: эстетические категории, в т. ч. прекрасное, трагическое, комическое, генезис и структура художественной деятельности, функции искусства, его морфология, закономерности художественного развития, сущность и принципы эстетического воспитания. Наряду со статьями и книгами, догматически отстаивавшими партийную политику в искусстве, появлялись философско-научные исследования, учитывающие совр. уровень философии и искусствознания (труды по семиотике искусства, применение в эстетике структурно-системного и аксиологического подходов). Особо ценные результаты были достигнуты в области истории эстетики (труды Лосева, Асмуса и др.; „История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли“. Т. 1–5, 1962–1970, серия „История эстетики в памятниках и документах“).

Лит.: Шохин К. В. Очерк истории развития эстетической мысли в России (Древнерусская эстетика XI–XVII веков). М., 1963; Бычков В. В. Эстетическое сознание Древней Руси. М., 1988; Он же. Эстетика в России XVII века. М., 1989; Валщкая А. П. Русская эстетика XVIII века. М., 1983; Соболев П. В. Очерки русской эстетики первой половины XIX века. Л» 1972. Ч. 1; Л., 1975. Ч. 2; Манн Ю. Русская философская эстетика. М., 1969; 1998; Русские эстетические трактаты первой трети

XIX века. М., 1974. Т. 1–2; Русская эстетика и критика 40-50-х годов XIX века. М., 1982; Овсянников М. Ф., Смирнова З. В. Очерки истории эстетической мысли. М., 1963; Столович Л. К Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии (гл. VII. Эстетическая аксиология в русской философской мысли). М., 1994; Он же. История русской философии. М., 2005; The Philosophical Foundations of Soviet Aesthetics. Theories and Controversies in the Post-War Years. Dordrecht; Boston; L., 1979.

Л. Н. Столович

«ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ ИСКУССТВА К ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ» – одно из главных философско-эстетических произв. Чернышевского, являющееся диссертацией на соискание ученой степени магистра рус. словесности (Петербургский ун-т, 1855). Автор ставит в нем задачу выработать новую концепцию эстетического мышления, соответствующую изменениям в мировоззрении и методологии, к-рые происходили в сер. XIX в. в европейской и рус. культуре. «Уважение к жизни», недоверчивость к спекулятивно-умозрительным выкладкам, стремление к реалистическому истолкованию фактов и понятий – вот, с т. зр. Чернышевского, осн. принципы «современного направления», к-рые он стремится

распространить и на эстетику. С этой позиции в диссертации анализируется содержание и смысл фундаментальных эстетических категорий: прекрасного, возвышенного, комического и трагического. Критически переосмыслив гегелевское понимание прекрасного как соответствия предмета (образа) своей идее, Чернышевский отверг в нем трансцендентализм и выдвинул взамен него принцип самодостаточности объективной действительности. Меркой прекрасного при этом выступает не какая-то высшая духовная реальность, а собственная природа предмета и наши представления о полноте жизни. Красота в данной трактовке оказывается уже не абсолютной, а относительной и, в частности, обусловленной социально и исторически. Напр., идеал женской привлекательности, тесно связанный с проявлениями физического здоровья (яркий румянец, крепкое телосложение и т. п.), для верхних слоев об-ва слишком груб, и наоборот, «воздушная» светская дама простолюдину покажется не столько прекрасной, сколько болезненной. Эстетический вкус, по Чернышевскому, не требует какого-то безукоризненного совершенства, о к-ром идеалистическая эстетика толкует со времен Платона, а удовлетворяется просто «хорошим». Человеку нужен не отвлеченный идеал, не фантазия, а приблизительное соответствие его представлениям о красоте, одухотворенное ощущением жизненной силы и энергии. За этим и близкими к ним суждениями стоит определенное понимание субъекта эстетического вкуса и оценки, обосновываемое принципами антропологического материализма. «Эстетический человек» Чернышевского – это всегда «естественный» человек, взятый в единстве его телесных и духовных качеств, человек с «истинными», т. е. удовлетворяемыми в действительной жизни, а не «мнимыми», «искусственными» потребностями. Критерием различия между «истинными» и «ложными» потребностями, по Чернышевскому, является практика. «Практика, – писал он, – великая разоблачительница обманов и самообольщения не только в практических делах, но и в делах чувства и мысли». Понятие практики в диссертации специально не анализируется и нередко смешивается с такими категориями, как «жизнь» и «действительность». Вместе с тем из разъяснений, приведенных Чернышевским в авторецензии на диссертацию, видно, что «практика» и «действительность» определяются им через антитезу материального и идеального, через противопоставление одновременно и реальной жизни, и реальной мысли необоснованным фантазиям и «праздной мечте». Чернышевский не принимает традиционную для эстетики трактовку искусства как деятельности, направленной на удовлетворение стремления к прекрасному. Взамен он предлагает собственное определение искусства как «воспроизведения природы и жизни». Такие виды «практического умения», как архитектура, ювелирное искусство, садоводство, конструирование одежды, при этом из сферы собственно искусства выводятся. Художественное творчество, считает Чернышевский, соединяет мысль и образ. Оно есть способ объяснения, познания действительности и произнесения «приговора над нею». Однако качественного различия между объективной действительностью и «эстетической реальностью», создаваемой художником, Чернышевский не проводит. Его концепция нацеливает на поиск художественной правды, но недооценивает самостоятельность творческой фантазии и способность с ее помощью «пересоздавать» мир. Отсюда излишне категоричная и упрощенная формула Чернышевского, согласно к-рой «создание искусства» всегда «ниже прекрасного в действительности». Убедительно показать назначение искусства, раскрыть причины его возникновения и существования на этой основе не удается. Рассуждения Чернышевского на эту тему порой малоудовлетворительны, упрощены. Он, напр., утверждает, что суть искусства в том, чтобы «помочь нашему воспоминанию» о др. людях или о каких-то явлениях. В эпоху, когда уже была изобретена техника фотографии, такая постановка вопроса кажется наивной. Но с этими относительно слабыми местами в диссертации Чернышевского уживаются плодотворные мысли, глубоко раскрывающие природу художественного творчества. Это касается, в частности, утверждения о том, что предметом искусства является вся сфера «общеинтересного». Диссертация Чернышевского сыграла заметную роль в развитии творческого самосознания рус. художественной культуры 2-й пол. XIX в. В этом отношении ее историческая судьба была яркой, но непростой. Ряд крупнейших художников (Толстой, Достоевский и И. С. Тургенев) ее отвергли. Но вместе с тем Чернышевский сильно повлиял на передвижников, на демократическую художественную критику. При этом его авторитет в эстетике был значительно шире сферы воздействия его философских и социально-политических взглядов. Так, В. С. Соловьев, критически относясь к философии Чернышевского, тем не менее высоко оценивал его эстетические труды, рассматривая их как начало положительной эстетики.

Лит.: Розенталь М. М. Философские взгляды Н. Г. Чернышевского. М., 1948; Велик А. П. Эстетика Чернышевского. М., 1961; Зеньковский В. В. История

русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 2. С. 138–141; Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991.

Т. В. Кузнецова

ЭСХАТОЛОГИЗМ (от греч. eschatos – последний, конечный) – отношение к миру, связанное с представлениями о конечных целях исторического процесса и космоса в целом и составляющее одну из важнейших черт отечественной историософии, определяемой спецификой вост. христианства. Православие считает, что реализация высших духовных потенций, заложенных в человеке, невозможна в его земном существовании, для этого необходимо качественное изменение и самой природы индивида, и социальной сферы его бытия. Достижение этих целей «конца истории» связывается с торжеством Царства Божия, черты к-рого в христианстве не имеют однозначного определения. В отечественной традиции эсхатологические установки синтезируются с мессианскими идеями об особом религиозном предназначении рус. народа в мировом развитии. Согласно им, России, как «единственной хранительнице истины Христовой», и предназначено осуществить конечные цели истории, т. е. достичь Царства Божия. Эти положения в той или иной мере нашли свое отражение в рус. религиозной философии. Само понимание конечных целей истории не только опирается здесь на христианское вероучение, но и несет на себе отпечаток индивидуального своеобразия взглядов различных мыслителей. Для Чаадаева неприемлема трактовка эсхатологии как пессимистического учения, согласно к-рому человечество «шествует к погибели и должно к ней идти». Он считает, что торжество Царства Божия на земле будет вместе с тем торжеством христианской социальной идеи, предполагающей «восстановить порядок вещей, господствующий в мире, пока злоупотребление человеческой свободой не ввело в него зло». Поскольку главной движущей силой истории, по мнению Чаадаева, является католическая церковь, постольку именно ей принадлежит решающая роль в осуществлении указанных целей. Для славянофилов подобное понимание движущих сил истории «исходит из неверных посылок». Хомяков подчеркивал, что «при конечном суде всего творения» совершенство членов церкви будет зависеть «от совершенства ее самой». Единственным же христианским направлением, сохранившим связь с апостольской церковью, преданность Никейско-Константинопольскому символу веры и принципам соборности, является православие. Поэтому, несмотря на «все грехи исторического православия», именно оно выступает самым эффективным средством достижения Царства Божия. Наиболее полно проблему Э. в отечественной философии раскрыл В. С. Соловьев. Он констатирует, что учение о Царстве Божием, составляющее центральную идею Евангелия, понимается в нем в 3 разных смыслах: в эсхатологическом – как «Царство славы» божественного всемогущества, в духовном – особое состояние души, «мир с Богом», в социальном – специфическая форма об-ва. В богословии и философии эти 3 характеристики часто противостоят друг другу. Соловьев ставит своей задачей создание учения, устраняющего все «кажущиеся… противоречия между внутренним и внешним характером Царства Божия, между постепенностью и внезапностью его осуществления». Царство Божие, считает он, не может рассматриваться в статичном состоянии, его параметры постоянно изменяются. Так, субъективный процесс спасения, т. е. созидание Царства Божия в душе индивида, с необходимостью сопровождается и объективным процессом – трансформацией социального организма. Соловьев убежден, что христианский социальный идеал создается прежде всего на небесах, «в вечной божественной идее», но осуществляться он должен не в потустороннем, а в земном мире, что «предполагает деятельное участие индивидуальных сил». Взаимодействие божественного и человеческого, с его т. зр., создает те «формы и законы», по к-рым происходит прогресс Царства Божия. Ведущей силой его достижения выступает не какое-то отдельное направление христианства, а воссозданная единая церковь, объединяющая все народы «для великой цели». Особая роль принадлежит рус. народу, к-рый, преодолевая «национальный эгоизм», станет «служить не себе», а целям «вселенского целого». В последний период творчества Соловьева в его историософских взглядах начинают преобладать пессимистические настроения. Он делает вывод, что земное существование человека, история цивилизации не могут преодолевать «торжества злых сил». А сам земной прогресс «есть всегда симптом конца», т. е. конца всемирной истории. Отсюда проистекает убеждение мыслителя, согласно к-рому «всякая прогрессивная культурная деятельность ни к чему», поскольку она «бесцельна и бессмысленна». Проповедь идей социального развития сменяется призывами к ожиданию конца света, ибо только в результате эсхатологического переворота произойдет победа добра над злом. Совр. человечество уже начинает характеризоваться Соловьевым в образе «больного старика», а всемирная история рассматривается им лишь как подготовка к потустороннему Царству

Божию. Чертами Э. отмечена историософия К. Н. Леонтьева. Конец истории представлялся ему в образе надвигающегося «упростительного смешения» буржуазной европейской культуры, распространяющей повсюду, в т. ч. и в России, всемирное равенство. «Цветущая сложность» России, основанная на иерархии, сословности, монархизме, культурной самобытности, гибнет в столкновении с эгалитарным, все и вся уравнивающим прогрессом. В письмах к Фуделю Леонтьев утверждал, что если Россия не пойдет по пути христианского универсализма, указанного Соловьевым, или же по пути «оптинского» православия, то ее ждет государственная гибель – «растворение в серой машинной все-Европе». Настроения, проникнутые Э., преобладали и в религиозно-философских исканиях нач. XX в. Бердяев, Булгаков, Карсавин, Розанов, Е. Н. Трубецкой, Франк, Флоренский и др. настойчиво пропагандировали крушение веры в т. наз. прогресс человечества. Будущее они воспринимали трагически, чувствуя, что «мы как бы висим над бездной, в которую обречены провалиться». В их трудах критическая оценка совр. об-ва сочетается с ожиданием новой эпохи, «нового откровения», выходящего за эмпирические рамки истории, а философия прогресса трансформируется в «философию конца света». В XX в. представители рус. религиозной философии предсказывали трагичность предстоящего периода истории, предвидя истребительные войны, тоталитарные режимы, уничтожение миллионов человеческих жизней, разрушение среды обитания.

Лит.: Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990; Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994; Карсавин Л. П. Философия истории. Спб., 1993; Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2; Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994; Бенедиктов Н. А., Пушкин С. Н., Шапошников Л. Е., Шаталин Е. Я. Философия истории в России – XIX в. Н. Новгород, 1994; Шапошников Л. Е. Россия перед вторым пришествием: Материалы к очерку русской эсхатологии. Сергиев Посад, 1993.

Л. Е. Шапошников

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ. Рус. философии традиционно свойственно исключительное внимание к этическим проблемам. Такие авторитетные ее историки, как Зеньковс-кий, Н. О. Лосский, Бердяев, были единодушны в признании присущего ей в целом нравственного характера, постоянного интереса к человеку, смыслу его существования, что в конечном счете соответствует свойственным рус. менталитету, человечности и сострадательности, нашедшим столь яркое выражение в художественной литературе. Одно из важнейших качеств рус. философской мысли составляет разработка этики как особой самостоятельной области философского знания, наличие высокопрофессиональной этической литературы. Особого расцвета она достигла во 2-й пол. XIX – нач. XX в., когда появились труды В. С. Соловьева, Толстого, Шестова, Франка, Е. Н. и С. Н. Трубецких, Бердяева, Булгакова, Флоренского, И. А. Ильина, Вышеславцева, предметом исследования в к-рых стали ключевые понятия философии морали: добро и зло, смысл жизни, смерть и бессмертие, страдание и сострадание, идеал, свобода, любовь, семья, эрос, насилие и ненасилие. Несмотря на то что рус. Э. м. испытывала непосредственное влияние идей западноевропейской этики (кантианства, гегельянства, шеллингианства, фейербахианства), она значительно отличалась от нее. Если для этических учений зап. мыслителей было характерно понимание морали как объективного закона, к-рый человек вольно или невольно должен воспринять и усвоить, то рус. Э. м. было ближе др. понимание природы морали, исходящее из субъекта, личности, под углом зрения судьбы человека. Взаимоотношение человека и морали рассматривалось рус. мыслителями как бы изнутри, с т. зр. человеческих интересов. Подобный подход предполагал перенесение центра тяжести с построения теории морали как системы норм, правил и принципов на смысложизненную субъективно-личностную проблематику. Он нашел воплощение в таких трудах, как «Оправдание добра» и «Смысл любви» (В. С. Соловьев), «Смысл жизни» (Е. Н. Трубецкой, Франк), «Жизнь» и «Закон насилия и закон любви» (Толстой), «Живая этика» (Н. К. и Е. Н. Рерихи), «О сопротивлении злу силою» (И. А. Ильин), «Условия абсолютного добра» (Н. О. Лосский) и др. И хотя зап. этика также осознавала необходимость исследования указанных ключевых этических проблем (напр., добра), однако в конечном счете она пришла к выводу о невозможности их решения в рамках «строгой» науки, их неанализируемости и неопределимости (Дж. Э. Мур. «Принципы этики»). Рус. Э. м. в значительной степени представляет собой вариант несекуляризи-рованной этической теории. Одна из ее главных тем – взаимоотношение человека и Бога, морали и религии, науки и веры. И, несмотря на трезвую оценку присутствия

зла и трагедии в человеческом существовании, общий моральный настрой ее остается позитивным, оптимистическим, не позволяет провозглашать и теоретически оправдывать отказ от морали, воспевать жестокость и аморализм, неверие в силы добра, совести, веры, любви. В признании высшей ценности морали, ее неотделимости от человека, в сохранении, новом раскрытии и обосновании ее личностного, космического, общекультурного и общечеловеческого значения состоит одна из особенностей рус. Э. м. Исходя из такого отношения к морали, интересы человека выступают критерием оценки др. социальных сфер – политики, экономики, искусства, истории. Антропологичность, нравоучительный дух рус. Э. м., хотя и накладывают на нее отпечаток утопичности, абстрагирования от мн. социальных реалий, вместе с тем позволяют ей избежать холодной научности и застывшей систематичности, присущих «образу» этики, созданному, напр., нем. классическим идеализмом. Она воплощает своеобразный тип этической теории – «живой этики человека», «этики для живого человека», отвечающей на «вечные» моральные вопросы, и прежде всего на вопрос, «как человеку самому быть лучше и как ему жить лучше» (Толстой). Это особый тип духовности (или душевности), выражающийся в стремлении дать опору жаждущему правды, сомневающемуся, ищущему, страдающему, растерявшемуся человеку. Важным теоретическим достижением рус. Э. м. является анализ главного морального понятия – добра, всех сложных перипетий взаимоотношения его со злом. Исходной точкой здесь выступает мысль о непереносимости зла в мире, невозможности нравственного примирения со злом, необходимости сострадания и жалости к страждущим, поэтому проблема добра превратилась в проблему «оправдания добра» (Соловьев), «понимания добра» (Толстой), отличения подлинного добра от неистинного, под личиной к-рого часто скрывается зло. В кн. Соловьева «Оправдание добра» содержится анализ добра и зла в осн. сферах их проявления и развертывания. В неживой и живой природе эта борьба приобретает характер соотношения разрушительных и созидательных процессов, свидетельствующий об относительности сил разрушения и уничтожения и преобладании процессов сохранения, продолжения существования и развития. В сфере истории человеческого об-ва силы зла в виде войн, социальных катаклизмов, эпидемий, голода, бедности противостоят силам добра, олицетворяющим сохранение и приумножение человеческого рода как биологического вида, его материального и духовного развития и процветания. И в этой сфере, несмотря на огромный энергетический потенциал, силам зла и разрушения не удалось нарушить позитивное равновесие: человечество сохранило себя как один из наиболее процветающих биологических видов, а развитие науки и техники способствует улучшению условий его существования. Следующая сфера борьбы добра и зла – отдельная человеческая жизнь, казалось, дает мало оснований для оптимизма: физические болезни, нравственные мучения, вечная неудовлетворенность и неизбежный конец – смерть как всеобщий удел. Однако и здесь, полагает Соловьев, бессмертие души, а также бессмертие в смысле продолжения рода в сочетании с возможностью бессмертия в культуре противостоят злу телесной смерти и придают ему, как и в двух первых сферах, относительный характер. Добро же – абсолютно, иначе люди давно уничтожили бы друг друга и общим уделом природы, истории и человечества было бы небытие. Добро является абсолютным, или оно не есть добро – к такому выводу приходят не только Соловьев, но и др. представители рус. Э. м. В служении добру как божественному замыслу мира и человека усматривают они смысл человеческой жизни. Однако пути борьбы со злом ими понимаются по-разному. По мнению Толстого, люди на протяжении всей истории следовали ветхозаветному правилу наказания злом за зло, однако от этого зла в мире не только не стало меньше, но его количество все увеличивается. Отсюда единственный путь – попробовать победить насилие ненасилием, зло добром, ибо цель недостижима, если средством ее будет насилие. Начало ненасилия состоит в отказе от «первого насилия – каждый человек должен сказать о себе: „Я никогда первым не применю насилия, никогда первым не причиню вреда, ущерба, оскорбления словом или действием, не буду агрессором, не принесу зло“». Еще важнее отказ от «второго» насилия: не отвечать насилием на причиненное нам насилие, зло, вред, ущерб. Только т. обр., по Толстому, можно оборвать дурную бесконечность зла, где одно зло порождает др. и так до бесконечности. Злу нужно оказывать сопротивление, не смиряться с ним, не потакать ему, но только ненасильственными средствами: пассивным сопротивлением, силой духа, убеждением, словом. Теории ненасилия Толстого противостояла выдвинутая Ильиным теория, оправдывающая применение силы в борьбе со злом, когда исчерпаны иные средства (см. «О сопротивлении злу силою»), др. примыкающие к ней теории активного обуздания зла. Еще одна важная проблема, исследуемая рус. Э. м., - проблема смерти и бессмертия. Известным в мировой этике характеристикам человека как агрессивного, злобного и ленивого существа представители рус. Э. м. противопоставляют

утверждение о присущих человеку и отличающих его от всего остального животного мира качествах, главными из к-рых, по Соловьеву, являются стыд, жалость, милосердие, сострадание и страх Божий, благодаря чему стало возможным выживание человеческого рода. Наличие у человека этих моральных качеств рассматривалось как признак его высшего, божественного предназначения. Материалистическая и социалистическая линия Э. м. в России представлена именами Белинского, Герцена, Чернышевского, Писарева, Добролюбова, Лаврова, М. А. Бакунина, Кропоткина и др. Их этические взгляды формировались в основном под влиянием идей фр. материалистов и англ. утилитаристов. Отечественные истоки этой линии восходят к Радищеву и декабристам. Усматривая главную причину существования зла в мире в особенностях общественного устройства, материалисты утверждали, что для избавления человека от его пороков и недостатков нужно изменить внешние, социальные условия его бытия, а самым эффективным средством этих изменений многие из них считали социальную революцию: коренным образом изменив мир, мы изменим и человека, это будут «новые» люди, с др. нравственной природой. Понимание, что социальная революция потребует много крови и жертв, не остановило страстной веры в ее необходимость. Декабрист Барятинский, напр., определял добро или благо как все то, что способствует реализации свободы, понимаемой как «избавление нас от всех бед». Отсюда всякое «сопротивление свободе» понималось как «причина всех зол» или «единственное наше зло». Зло и страдание, царящие в мире, в его представлении, опровергают существование Бога, отрицают «благость творца». Общей отличительной чертой этих мыслителей была их абсолютная личная бескорыстность и полная готовность пойти на личные жертвы (Герцен был вынужден скрываться в эмиграции, Чернышевский был сослан в Сибирь). Личный героизм этих людей вместе со страстной верой их в необходимость революции в России и моральную оправданность радикальных методов улучшения мира и человека привели к широкому распространению их идей в среде интеллигенции. Народничество выработало теорию долга интеллигенции перед народом (Лавров), имевшую широкий резонанс в демократической и либеральной среде. В ней утверждалась необходимость для интеллигенции, достигшей высокого интеллектуального и нравственного развития, «вернуть долг» народу, лишенному благ цивилизации. Аналогичные установки лежали в основе народнических концепций солидарности, в т. ч. анархо-коммунистической этики Кропоткина, отрицавшей конкуренцию и борьбу за существование и подчеркивавшей решающее значение взаимной помощи как нравственного принципа и регулятора нравственности. Характерное для народнической традиции отрицательное отношение к мещанству и его морали, восходящее к Герцену, было своеобразно переосмыслено К. Н. Леонтьевым в его критике с элитарных позиций индивидуализма и либерализма «среднего европейца». Идеи подчинения личности интересам об-ва, приоритета об-ва над личными интересами, необходимости создания нового типа человека, преданного делу социализма и коммунизма, перестройки отношений в экономической сфере как надежного средства изменения культуры и морали и др. были в последующем высоко оценены в марксистском учении о морали и ее месте в об-ве (Плеханов, Ленин, Луначарский, Аксельрод. В. В. Боровский и др.). После Октября 1917 г. построенные на религиозных основаниях этические концепции были отвергнуты и этика стала развиваться преимущественно на марксистской основе. Коммунистическая мораль постепенно была признана наследницей лучших достижений предшествующей нравственности, стала трактоваться как диалектическое сочетание общечеловеческих и классовых интересов. Провозглашенный в нач. 60-х гг. в Программе и Уставе КПСС моральный кодекс строителя коммунизма обосновывал наряду с преданностью делу коммунизма простоту и скромность в общественной и личной жизни. С нач. 60-х до сер. 80-х гг. вышли в свет десятки книг (монографий и коллективных трудов), сотни статей, ряд учебников и учебных пособий по марксистско-ленинской этике. Наиболее весомые в теоретическом отношении работы были написаны А. Ф. Шишкиным, О. Г. Дробницким, А. И. Титаренко, Л. М. Архангельским, В. Г. Ивановым, Г. Д. Бандзеладзе, Гусейновым. В их трудах с марксистских позиций решались следующие проблемы: природа, сущность и специфика морали, предмет и система этики, содержание категорий этики, важнейших моральных принципов и норм, социальная и классовая природа нравственности, сущность и методы коммунистического воспитания, мотивация и критерий нравственного поведения и др. Э. м. включала в себя ряд разделов философии морали: теорию сущности морали, нормативную этику, историю этических учений, теорию нравственного воспитания, критику буржуазной этики. Особое внимание уделялось раскрытию социальной сущности морали: мораль истолковывалась как специфический регулятор взаимоотношений людей и социальных групп, как форма духовно-практического освоения мира (Титаренко), с одной стороны, отражающая, а с другой – идеологически обосновывающая существующие социально-экономические отношения. Доказывалось, что в классовом об-ве

мораль имеет классовый характер, выражает положение различных общественных групп в процессе их исторического развития, а тем самым прогрессивные и регрессивные тенденции развития об-ва. Личные интересы рассматривались в их органическом сочетании с общественными, и высшей моральной целью личности считалось служение самым прогрессивным идеалам человечества – коммунистическим идеалам, а основой морали – борьба за построение коммунизма, в к-рой отдельный человек обретает смысл своей жизни, счастье, служение долгу и совести. «В основе коммунистической нравственности лежит борьба за укрепление и завершение коммунизма» (Ленин В. И. Поли. собр. соч. Т. 41. С. 313). В период после 1985 г. Э. м. прошла процесс деидеологизации, освобождения от ряда идеологических догм, преодоления однобокости социально-классового истолкования морали, а также отрыва от развития Э. м. в России в дореволюционный период и возврата к ряду ее традиций. К числу новых проблем Э. м. последних десятилетий XX в. относятся: 1) разработка проблем этики ненасилия, опираясь на идеи Толстого и вост. и зап. традиции принципиального отказа от насилия; пацифизма, гражданского неповиновения и пр.; 2) разработка прикладной этики: биоэтики, политической, экологической, педагогической, экономической этики.

Л и т.: Очерки истории русской этической мысли. М., 1976; Очерки этической мысли в России конца XIX – начала XX века. М., 1985; Опыт ненасилия в XX столетии. М., 1996; Гусейнов А. А., Апресян Р. Г. Этика. М., 1998; Коновалова Л. В. Прикладная этика. М., 1998; История этических учений / Под общ. ред. А. А. Гусейнова. М., 2003.

Л. В. Коновалова

Ю

ЮДИН Павел Фёдорович (26.08(7.09). 1899, с. Апраксино Нижегородской губ. – 10.04.1968, Москва) – философ и общественный деятель, академик АН СССР (с 1953), занимался проблемами социальной философии. В 1931 г. окончил Ин-т красной профессуры; директор этого же ин-та в 1932–1938 гг. С 1938 по 1944 г. – директор Ин-та философии АН СССР. На этом посту акцентировал свое внимание на эффективнсти организации работы научных учреждений, в частности направил в ЦК КПСС записку, в к-рой выступал против механического перенесения принципа социалистического соревнования из сферы производства в сферу науки, т. к. это ведет к снижению качества исследований. 1937 – 1947 гг. – директор Объединения государственных издательств (ОГИЗа). Занимал руководящие посты в ЦК ВКП (б), был членом редколлегий журн. «Под знаменем марксизма» и «Большевик». В 1953 – 1959 гг. – посол СССР в КНР. В 30-е годы Ю. - соратник Митина по реализации сталинских установок в теории, по борьбе с «уклонами» в советской философии («Диалектики» и «механисты»), что вело к догматизации марксизма-ленинизма. Научные интересы концентрировались в области исторического материализма и научного коммунизма.

С о ч.: Материалистическое и религиозное мировоззрение. М., 1930; Марксизм-ленинизм о культуре и культурной революции. М., 1933; Социализм и государство//Большевик, 1936. № 21; Учение ленинизма о победе социализма в одной стране // Там же. 1938. № 1-11; Кто такие «национал-социалисты»? Свердловск, 1942; Г. В. Плеханов. Л., 1943; О полном соответствии производительных сил и производственных отношений в СССР // Вопросы философии. 1948. № 1; От социализма к коммунизму. М., 1962; Беседы о коммунизме. М., 1963.

Ю. Н. Солодухин

ЮРКЕВИЧ Памфил Данилович (16(28).02.1827, с. Липлявое Полтавской губ. – 4(16). 10.1874, Москва) – философ. Представитель киевской школы философского теизма, экстраординарный проф. Киевской духовной академии, проф. философии Московского ун-та, учитель В. С. Соловьева. В 1847–1851 гг. учился в Киевской духовной академии, где слушал лекции архим. Феофана (Авсеньева). По окончании академии был назначен на должность наставника по классу философических наук. В 1852 г. получил степень магистра с переименованием в бакалавры академии. В 1854 г. назначен на должность помощника инспектора академии, но через 2 г. подал прошение об отставке с административной службы. С 1857 г., помимо философского курса, стал преподавать нем. язык, а в 1858 г. возведен в звание экстраординарного проф. В 1861 г. перешел на кафедру философии Московского ун-та, вновь открывшуюся после долгого перерыва, где читал лекции по логике, психологии,

истории философии и педагогике. Группа студентов под его руководством занималась переводом различных соч. западноевропейских мыслителей, и после его редактирования был опубликован курс «Истории философии» А. Швеглера. Философские лекции Ю. современники оценивали неоднозначно. К числу немногочисленных слушателей, увидевших в них тонкость философского анализа, относятся Соловьев, Чичерин, Ключевский. В целом же лекции Ю. были встречены холодно и критически. Большую известность принесла Ю. полемика вокруг работы Чернышевского «Антропологический принцип в философии», против к-рой он выступил со ст. «Из науки о человеческом духе» (1860). Ответом явилась ст. Чернышевского «Полемические красоты», в к-рых взгляды Ю. были подвергнуты уничижительной критике, исходящей из идеологических оснований. В этой полемике общественное мнение было настроено против духовно-академического философа, критика модного тогда материализма, к тому же поддерживаемого консервативным журн. Каткова «Русский вестник». С 1869 по 1873 г. Ю. был деканом историко-филологического ф-та Московского ун-та и почти совсем отошел от философских занятий, сосредоточившись на теоретических проблемах педагогики («Курс общей педагогики», «Чтения о воспитании» и др.). Нельзя не отметить интерес его в эти годы к спиритизму и органологической натурфилософии Э. Сведенборга, что, с одной стороны, объяснялось влиянием его учителя архим. Феофана, а с другой — той ролью, к-рую сам Ю. отводил мистической стороне познавательных способностей человека. Он неоднократно высказывал мысль о смысловом и сущностном несовпадении абсолютного знания и знания об Абсолюте. Абсолютное знание, по его мнению, в принципе невозможно, знания же об Абсолюте достигнуть можно, т. к. к нему ведут 3 пути: путь сердечного чувства, путь добросовестного философского размышления и путь мистического познания. Характеризуя теоретическое наследие Ю. в целом, важно учитывать тот факт, что он был одновременно философом и богословом. В критико-философских отрывках «По поводу статей богословского содержания, помещенных в Философском лексиконе» Ю. четко разграничивал предмет богословских и философских наук, но при изучении его собственных соч. нередко бывает трудно уловить грань, когда общие философские рассуждения выливаются в выводы метафизическо-богословского характера. Уже одно из первых произв. Ю. «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» было написано по традиционной богословской схеме средневекового религиозно-философского трактата с подчеркнуто выраженной ориентацией на византийские образцы. Оно начиналось рядом аргументов из Священного писания, затем шли ссылки на авторитет отцов и учителей церкви, и лишь в конце приводились авторские рассуждения «по разуму», содержащие философско-антропологическую концепцию о сердце как фундаментально-определяющей основе человека в его физической, нравственной и духовной жизни. Христианско-телеологический идеализм Ю. развивался в сторону «конкретного» идеализма, в основании к-рого лежал «широкий эмпиризм», свободный от произвольных и предвзятых ограничений, включающий в себя и все истинно рациональное, и все истинно сверхрациональное, поскольку и то, и другое, считал он, прежде всего также существует эмпирически в универсальном опыте человечества, как и все видимое и осязаемое. Для Ю., как и для всей духовно-академической философии2-п пол. XIX в., был характерен глубинный интерес к христианизированному платонизму. Почти во всех своих соч. он постоянно стремился показать «характеристическую черту платонического мышления». В речи «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта», произнесенной 12 января 1866 г. на торжественном собрании в Московском ун-те, Ю. подчеркивал, что «вся история философии разделяется на две неравные эпохи, из которых первая открывается Платоном, вторая — Кантом». Их учения составили, по мнению Ю., фундамент общеевропейской философской мысли в ее совр. состоянии и будущем развитии. При этом истина учения Канта об опыте возможна только исходя из истины учения Платона о разуме. Ю. возражал против определения платоновской идеи как постоянного, вечного в смене явлений, как единого и равного самому себе в разнообразии бытия, под тем предлогом, что этому требованию удовлетворяют различные системы материалистического атомизма и реализма. Для Ю. в большей мере соответствует сути учения Платона определение идеи как истинно сущего, благодаря чему истина разума выступает критерием и «мнимо-вечного» бытия вещей. Вместе с тем, как философ и как богослов, он считал, что мышление не исчерпывает всей полноты духовной жизни человечества и, перерабатывая платонизм в плане личностно-теистического понимания Абсолюта, стремился к определенному сближению знания и веры. Любое подлинное философствование, по Ю., должно начинаться с понятия «идея», т. к. оно выступает исследованием о том, в чем состоит истинное знание. Одним из выводов его трактата «Идея» (1859) была мысль о том, что философия как целостное миросозерцание является делом всего человечества, а не отдельного человека. Человечество,

как правило, никогда не живет отвлеченно-логическими созерцаниями. Духовной жизни человечества свойственно раскрывать свое содержание во всей полноте и целостности своих составных элементов. И поэтому нет необходимости в том, чтобы то или иное доброе убеждение доказывало свою правомерность исходя из общих логических оснований. Критикуя материализм, Ю. отмечал, что духовное начало не может быть выведено из материального, т. к. последнее приобретает формы, знакомые нам из опыта, только во взаимодействии с началом духовным. При определенных условиях у материализма, по Ю., существует возможность стать подлинной философией с развитой метафизикой, однако его опытным установкам противоречит понятие чувственного воззрения как сущего в себе, постороннего для субъекта и потому способного объяснить этот субъект и его сознание. Материализм же рассматривает опыт в рамках понятия безусловного механизма и строгих причинных отношений. Подлинная философия, по убеждению Ю., должна относиться к механизму как к принципу вторичному, поскольку бытие и сущность не определяются физическими началами: и механизм, и причина лишь фиксируют изменения в системе уже существующего мира явлений и бытия. Обращенность к платонизму вылилась у Ю. в разработку еще одной характерной для рус. философской мысли темы, к-рую можно было бы определить как метафизику любви и философию сердца. Философское осмысление таких понятий, как сердце и любовь, было непосредственно воспринято Ю. у Сковороды, он постоянно обращался к ним в своих соч. «Человек, – писал он, – начинает свое нравственное развитие из движений сердца, которое… везде хотело бы встречать существа радующиеся, согревающие друг друга теплотою любви, связанные дружбой и взаимным сочувствием. Только в этой форме осуществленного всеобщего счастия мир представляется ему как нечто достойное существовать» (Из науки о человеческом духе//Филос. произв. М., 1990. С. 181). Еносеологические и аксиологические установки философских воззрений Ю. роднят их «с некоторыми исходными интуициями значительно более поздних философских направлений – философии жизни, экзистенциализма и персонализма». (Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 603). Анализ философского наследия Ю., построенный на методе ассоциативных сопоставлений, делает особенно убедительной общность философских идей Ю. с персонализмом, если учесть их антропологическую устремленность, рассмотрение личности как активного гносеологического субъекта. Непосредственное влияние философского учения Ю. на развитие рус. философской мысли было невелико. Его соч. были малодоступны даже для публики, интересующейся философскими вопросами. В целом же это влияние сказалось опосредственно через Соловьева, охватывая и такое мощное культурно-историческое явление кон. XIX – нач. XX в., как рус. религиозно-философский ренессанс.

С о ч.: Курс общей педагогики с приложениями. М., 1869; Игра подспудных сил, по поводу диспута профессора Струве // Русский вестник. 1870. № 4; Философские произв. М., 1990.

Лит.: Аксаков А. Н. Медиумизм и философия. Воспоминание о профессоре Московского университета Юркевиче // Русский вестник. 1876. № 1; Соловьев В. С. О философских трудах П. Д. Юркевича // Юркевич П. Д. Философские произв. М., 1990; Шпет Г. Г. Философское наследие П. Д. Юркевича // Там же; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 2. С. 117–120; Абрамов А. И. Чернышевский в борьбе с религиозно-идеалистической философией П. Д. Юркевича и Ор. Новицкого // Дискуссионные проблемы исследования наследия Н. Г. Чернышевского. М., 1989; Он же. Философское творчество П. Д. Юркевича и его влияние на развитие русской философской мысли конца XIX – начала XX века // Из истории религиозной философии в России XIX – нач. XX в. М., 1990.

А. И. Абрамов

ЮШКЕВИЧ Павел Соломонович (29.06.1873, Одесса -6.12.1945, Москва) – философ, переводчик. Еще в гимназии Ю. занимался в марксистском кружке, находился в заключении и ссылке (в Кишиневе), где продолжал занятия математикой, к-рой увлекался и ранее. После ссылки Ю. уехал в Париж для продолжения образования. Окончив Сорбонну, возвратился в Одессу, занимался публицистической деятельностью; примкнул к фракции меньшевиков РСДРП; участвовал в революции 1905 г. Ответ на критику своей концепции Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме» Ю. опубликовал в 1910 г. в брошюре «Столпы философской ортодоксии» (раздел «Если прикажут – акушером стану»). Совместно с А. В. Васильевым он выпустил в 1912–1917 гг. 10 сб. «Новые идеи в математике». В Петербурге, где Ю. находился с осени 1906 г., он занимался

публицистической деятельностью, публиковал статьи по философии. После 1917 г. работал в Одессе, служил в статистическом отделе горсовета, читал лекции по философии. С 1922 г. – в Москве. Сотрудник Ин-та Маркса и Энгельса. Занимался в осн. переводами (им переведены мн. соч. К. А. Гельвеция, П. Гольбаха, Д. Дидро, Г. В. Лейбница и др. философов; был первым переводчиком «Диалектики природы» Ф. Энгельса). Имя Ю. тесно связано с одним из направлений в гносеологии 1-й четверти XX в. – эмпириосимволизмом; Ю. внес существенный вклад в его обоснование. Он различал понятия «истина-копия» и «представления-символы», а также промежуточные («экспликативные») суждения. В предметном мире явления есть символы тех или иных сущностей и требуют расшифровки; сущности первого порядка есть символы сущностей второго порядка и т. д. Чтобы углубить свое познание, субъект постоянно изобретает новые средства и все больше связывает себя с символами, конвенциями. В эмпириосимволизме Ю. видел концепцию, утверждающую творческий характер познания. Ю. полагал, что марксизм как экономическая и политическая доктрина может быть связан не с материализмом (под последним он понимал материализм, признающий только «истины-копии»), а с концепцией, близкой к взглядам Р. Авенариуса, Э. Маха, А. Пуанкаре.

С о ч.: О материалистическом понимании истории. Спб., 1907 (2-е изд. – Одесса, 1921); Материализм и критический реализм. Спб., 1908; Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма // Очерки по философии марксизма. Спб., 1908; Новые веяния. Спб., 1910; Столпы философской ортодоксии. Спб., 1910; Мировоззрение и мировоззрения. Спб., 1912; О сущности философии (К психологии философского миросозерцания). Одесса, 1921 (см. также: На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990; Философские науки. 1990. № 9); Теория относительности и ее значение для философии // Теория относительности Эйнштейна и ее философское истолкование. М., 1923.

Лит.: Плеханов Г. В. Трусливый идеализм // Избр. филос. произв. М., 1957. Т. 3.

П. В. Алексеев

Я

«ЯВЛЕНИЕ И СМЫСЛ» – труд Шпета, посвященный разбору и критике фундаментального соч. основателя феноменологии Э. Гуссерля «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (Т. 1). Его публикация в 1914 г. (Москва) явилась результатом командировки Шпета в Германию (1910–1913), во время к-рой он посещал семинар Гуссерля в Геттингене. Идею философии как осн. науки Шпет выдвинул в речи, произнесенной им при открытии Московского об-ва по изучению научно-философских вопросов 26 января 1914 г. Философия как знание о предельных основаниях любого научного, теоретического знания о сущем сама должна исходить, по словам Шпета, из целого опыта знания «живого», дотеоретического, и даже обыденного, имеющего дело с самими вещами, бытием того сущего, к-рое открывается только непредвзятому, чистому от каких бы то ни было частнонаучных методологий с их «доказательствами» и «построениями» и практических интересов взгляду. Но источник этот, предупреждает Шпет, должен быть схвачен в своей сути не каким-то мистическим прозрением, противопоставляемым «мертвящему» логическому познанию в понятиях, а проникающим сквозь него к бытию идеальному зрением разума – интеллигибельной интуицией. Осуществление этой интуиции возможно, по Шпету, только в пространстве принципиальной корреляции бытия социального в его истории и «одушевляющих» эту историю коллективных усилий по уразумению ее логики, «единства смысла» и «конкретной целостности», на уровне знаков культуры, всегда имеющих предметный смысл. Следуя общей для ряда философских течений нач. XX в. установке на единство научного знания, основания к-рому призвана дать философия, Шпет подчеркивает автономность науки в решении конкретных задач и утверждает значимость философии только в постановке предельно общих, принципиальных вопросов, таких, как «пространство, время, число, движение, сила, жизнь, смерть, душа, общество». Их рассмотрение, ведущееся на уровне «сущего бытия», к-рое является в этих формах, должно «указать каждому не только его место и назначение, но вскрыть единый смысл и единую интимную идею, за всем многообразием проявлений и порывов творческого духа в его полном и действительном самоосуществлении». Проект философии как осн. науки, по Шпету, не безразличен в своем осуществлении к имеющему место социальному устройству и господствующей идеологии, более того, разрушение этих последних составляет как бы его социально-историческую задачу. Шпет прямо

связывает приход «основной науки» на смену изжившим себя формам материализма, спиритуализма и скептицизма и ожидаемое затем преодоление декаданса и апатии во всех областях культуры с крушением «алтарей и престолов». «Я. и с.» открывается предисловием: «Первоначально у автора была цель ознакомить русского читателя с идеями феноменологии Гуссерля. Но уже с самого начала его неотступно преследовала музыка Вагнера, – все время он слышал „Тангейзера“.» Однако Гуссерль выделен всюду специальными указаниями и ссылками. Монография Шпета, как и мн. его работы, состоит почти на 9/10 из изложения хода мысли Гуссерля. «Критика» Гуссерля ведется Шпетом сначала очень осторожно и в весьма затемненных выражениях. Так, не разделяя мнения Гуссерля, что социальное бытие не дано нам первично в акте вчувствования, Шпет заявляет, что не может заниматься здесь этой темой, обещая в дальнейшем посвятить ей целую работу (что действительно выполняет в последующих трудах). Лишь в последней главе мы находим самостоятельные идеи Шпета, весьма интересные, но данные все же фрагментарно и сжато. Такая скромность в собственных суждениях на первый взгляд не согласуется с притязаниями Шпета на оригинальность. Дело здесь во многом в характере самой феноменологии, заявившей себя не как новое, очередное «направление» в западноевропейской философии начала XX в., а как наиболее адекватное и полное выражение и осуществление «духа вечной философии», не гнушающейся традиций классического философствования и в то же время не тянущееся за ней в бессильном эпигонстве. В феноменологии решаются те же «вечные» философские проблемы сознания, бытия, времени, пространства, их отношений и взаимосвязи. Но единственно правомерным методом и средством разрешения этих вопросов признаются средства самого же сознания, и прежде всего рефлексия. Однако остается «проблема возможности» перехода от «наивной» т. зр. к феноменологической установке, проблема неизбежности, необходимости и обоснованности самого поворота к рефлексии. Уже в середине работы Шпет начинает критиковать Гуссерля за то, что, установив «принцип всех принципов» и показав, что реальность существует только через «чувственную данность», он различает как разные виды бытия бытие физических вещей и психическое сознание. Но «для теоретически непредвзятого взгляда», продолжает Шпет, бросается в глаза, что пропущен особый вид эмпирического бытия – бытие социальное, к-рое, «согласно принятому нами положению, должно иметь и свою особую данность, и свой особый способ познания». И далее Шпет говорит о том, что главную роль в этом особом способе познания играет т. наз. «вчувствование». «Именно исследование вопроса о природе социального бытия приводит к признанию игнорируемого до сих пор фактора, который только и делает познание тем, что оно есть, показывает, как оно есть». Шпет отмечает, что выделение Гуссерлем только двух родов интуиции – опытной и идеальной (эмпирической и сущностной) – является недостаточным для описания характера и способа возможного познания. Он намекает на нечто «третье», не составляющее вида двух отмеченных родов интуиции, но позволяющее им самим определиться в своей сущности и поэтому также являющееся первично данным родом интуиции. Еще В. Дильтей показал, что социально-исторические явления не даны нам как непосредственные чувственные явления, лишь как отражения действительности в сознании, а представляют собой саму непосредственную внутреннюю действительность, к-рая проявляется в сознании как изнутри переживаемая связь. Особый акт этого переживания Шпет называет уразумением или пониманием. Он указывает, что «именно в самом разделении интуиции на два рода и лежит то, что принуждает нас к новому вопросу», лежащему в самой сущности этого разделения. Ведь должно быть, очевидно, некое соотношение эмпирической и сущностной интуиции, определяющееся «самим способом получения социальных интуиции». Выводы, к к-рым приходит Шпет, могут быть формулированы след. обр.: 1) феноменология в ее классическом виде не дает ответа на основополагающий вопрос о статусе смысла как внутренней структуры самого предмета, ибо работает только с двумя несовместимыми видами интуиции (опытной и идеальной); 2) она не проясняет до конца вопроса о статусе той сферы сознания, к-рая собственно и образует смыслы; 3) но сама ее направленность требует ответа на эти вопросы и имеет для этого все возможности; 4) возможное направление ответа – исследование смыслообразующей деятельности сознания так, как оно дано в социально-исторических связях, через введение особого рода первичной интуиции (социальной, герменевтической), направленной прежде всего на истолкование, интерпретацию словесных выражений. Сознание должно открыться не только как универсальное поле смыслообразования, но и как герменевтическое пространство, в к-ром человечество пытается понять само себя. Шпет приходит к утверждению, что мы вообще способны нечто различать и выявлять в его отличии от иного только в герменевтическом опыте сознания, к-рый в этом смысле единственно конкретно-первичен. Методом этого различения и выражения (интерпретации) его пути становится для Шпета новая

модель диалектики, к-рая определяется как сущностное свойство самого умозрения – вести диалог (спор) на уровне возможностей, предоставляемых самой предметной ситуацией, словом, понятием или идеей. В заключении к последней главе под названием «Смысл и уразумение» он пишет о том, что рассуждения, содержащиеся здесь, не являются чисто философскими и он не считает, что ответил здесь на какие-то вопросы, признавая, что «феноменология может и должна быть основной наукой во всех смыслах и отношениях». По Шпету, феноменальный мир не отсылает ни к какому еще «горнему миру», символ имеет значение, но не бытие. Задачей философа может быть только усмотрение различий в «самих вещах», а не тщетный поиск помимо них существующего «всеединого мира», на основе «мистических интуиции».

Соч.: Шпет Г. Г. Явление и смысл. Феноменология как-основная наука и ее проблемы. Томск, 1996.

Лит.: Шпет Г. Г. Работы по философии // Логос. М., 1991. № 2; Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988. С. 43; Кузнецов В. Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Г. Г. Шпета // Логос. М., 1991. № 2; Калиничепко В. В. Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Там же. М., 1992. № 3.

И. М. Чубарое

ЯДРИНЦЕВ Николай Михайлович (1842–1894) – публицист, этнограф, экономист, историк, идеолог сибирского областничества. Поступив в 1860 г. в Петербургский ун-т, принял активное участие в создании сибирского землячества. В 1865 г. был арестован по делу т. наз. «Общества независимости Сибири». После ссылки, в 1874–1876 гг. работал в Петербурге, печатался в различных периодических изданиях со статьями о сибирской политике. В 1876–1881 гг. служил в Западно-Сибирском губернаторстве, проводя исследования по широкому кругу вопросов. Предпринял географические и этнографические экспедиции на Алтай, в 1890 г. сделал крупное археологическое открытие, обнаружив развалины древн. монгольской столицы Каракорума. Будучи в течение мн. лет вдохновителем сибирского областничества, в последние годы жизни разошелся с молодой сибирской общественностью, отвернувшейся от идей областничества в сторону общедемократического движения. В состоянии душевного надлома покончил с собой. Я. изучал труды представителей фр. Просвещения, был знаком с работами Фейербаха, Прудона, Бокля, Спенсера, Маркса. Среди рус. мыслителей кумирами для него были Герцен, Огарев, Чернышевский, Добролюбов, Костомаров. Свою концепцию областничества Я. строил на философской и исторической базе. В трудах «Сибирь как колония» (1882), «Сибирские инородцы, их быт и современное положение» (1891) и др. Я. развивал идею о том, что жизнь об-ва, государства есть жизнь его частей и только развитие этих частей является источником развития целого: «Область – вот девиз, с которым мы выходим…» Общий прогресс, с его т. зр., состоит в дифференциации жизни целого, в обособлении функций, в самобытном совершенствовании каждой отдельной части. Провинциям должна быть предоставлена возможно большая самостоятельность. Отмечая значение России во взаимодействии Запада и Востока, Я. особо выделял роль Сибири, к-рая должна стать «ареной встречи» двух цивилизаций. Он считал, что эту роль ей диктует не только ее географическое положение, но и состав населения, в к-рый входят и рус. с представителями др. европейских народностей, и народы «турецко-монгольской расы», находящиеся, с одной стороны, под воздействием буддизма и кит. культуры, а с др. – ислама, христианства и европейской цивилизации. Сибирь я. рассматривал как самобытный социокультурный, культурно-исторический и географический мир. имеющий большое будущее в силу ее «посреднической миссии и той важной культурной и политической роли, которые намечаются ей самою судьбою и историей». Свои историко-философские и этнографические изыскания я. дополнял четкими социально-политическими требованиями. Его областническая программа включала, в частности, свободу слова и печати, введение гласного суда, отмену уголовной ссылки, свободу переселений, открытие в Сибири ун-та как центра региональных интеллектуальных сил.

С о ч.: Сибирь как колония в географическом, этнографическом и историческом отношении. Спб., 1892; Николай Михайлович Ядринцев. Художественные и публицистические произведения: Воспоминания // Литературное наследство Сибири. Новосибирск, 1980. Т. 5.

Л и т.: Глинский Б. Б. Николай Михайлович Ядринцев. Биографический очерк.

М., 1895; Фарафонтов Т. Н. Н. М. Ядринцев: Омск, 1902; Лемке М. К. Николай Михайлович Ядринцев. Спб., 1904; Сесюнина М. Г. Г. Н. Потанин и Н. М. Ядринцев – идеологи сибирского областничества. Томск, 1974; Шиловский М. В. Общественно-политическое движение Сибири 2-й пол. XIX – нач. XX в. Новосибирск, 1995; Емельянов Т. Н. Теория областничества Н. М. Ядринцева как философия русской действительности. Абакан, 1995.

В. И. Коваленко

ЯЗЫЧЕСТВО СЛАВЯНО-РУССКОГО ОБЩЕСТВА -

мировоззренческий комплекс дохристианских представлений, лежавший в основе религиозных культов, обрядности, ритуальных правил и предписаний, регулировавших сакральную и бытовую сторону жизни. Прямых сведений о я. почти не сохранилось, поэтому судят о нем по вторичным, косвенным и гл. обр. поздним данным (фольклорным, этнографическим, а также по археологическим источникам). Хотя в трактовке Я. много противоречивого, гипотетического, однако уже сейчас можно составить определенное (правда, далеко не полное) представление о его роли в духовном развитии нации. Своеобразный мировоззренческий центр языческого сознания образуют представления, лежавшие в основе мифов о богах и объяснявшие упорядоченность космоса, его структуру и закономерности, присущие природе. Старейшим среди известных славянских божеств считается Сварог – верховное небесное божество, бог-предок, сыном к-рого является Дажбог, бог солнца и небесного огня. Среди богов более позднего происхождения выделяется Перун, олицетворявший водно-небесную грозовую стихию. Его почти всегда упоминают в одном ряду с Хорсом, богом солнца (что роднит его с Дажбогом) и Волосом (Белесом), считавшимся богом богатства и достатка и имевшим какое-то отношение к культу предков. В синонимических образах разновременных божеств олицетворялись природные стихии. Обожествленной небесной сфере и небесным явлениям соответствовал ряд мужских божеств. Земля представлялась в виде женского божества, к-рому давались разные названия (самое древнее – Мокошь). Мировоззренческое ядро представлений о богах сводилось к пантеистической идее о космическом браке, из к-рого разворачивалась вся множественность мира. В сознании земледельца, например, ежегодное возобновление плодоносящих сил природы соотносилось с брачной связью обожествленных Неба и Земли. Если Земля воспринималась как мать рождающая, то с Небом связывалась идея оплодотворяющего начала. В народной интерпретации, как и в мифе, Небо предстает двуипостасным, что соответствует разделению функций небесных божеств на водную (связанную с Перуном) и огненно-солнечную (ей соответствовали образы Хорса и Дажбога). В Я. поклонение обожествленной природе и чествование различных божеств не исключает одно другого. Из сравнения данных мифологии и ритуалов со всей очевидностью следует вывод, что культ богов наслоился на культ природы. В языческом восприятии единство природы не исключало ее многогранной ипостасности, на основе к-рой сформировался политеизм. Следующим шагом на пути обобщения знаний о действительности было выделение верховных божеств (напр., Сварог), к-рые своей полифункциональностью как бы подменяли многочисленных второстепенных богов. В их образах персонифицировались вполне конкретные явления и объекты действительности. Ипостасное расчленение следует расценивать как свойственный языческому сознанию анализ бытия, для к-рого характерно пристальное внимание как к целому, так и к каждому конкретному явлению, увиденному мифологическим взором. Вост. славянам был свойствен такой тип осмысления действительности, когда природа обожествлялась во всем ее многообразии. Поэтому сущность представлений славянского я. можно определить как многобожие с пантеистической окраской. В мировоззренческом плане это означало, что природа и все жизненные процессы получали наивно-материалистическое толкование, к к-рому, в силу ограниченных возможностей познания, примешивалось много фантастики. Правда и вымысел сливались в поэтически-образных, сказочно-символических формулировках, к-рыми выражалось содержание мифа. Всякое развитие в мире сводилось к действию реально существующих сил, хотя облик их передавался в условно-сказочной манере. Изменения, к-рые наблюдались в природе, сводились к естественному процессу смены повторяющихся состояний (по типу рождение – зрелость – увядание – возрождение) и вместе с тем свидетельствовали о ее антропоморфно-органическом истолковании (оживотворении). Поскольку космос отождествлялся с огромным живым организмом, с ним можно было вступать в общение, основывавшееся на принципе обмена (человек – природе, природа – человеку). На этой мировоззренческой посылке базировались многочисленные жертвенные ритуалы и заклинания. Поэтому обрядность выступала в качестве

магического средства воздействия на природу как на божество с целью задобрить его и получить взамен желаемое. Миф можно рассматривать как своеобразный итог постижения мира, дающий системно упорядоченные представления о мире, его составных частях, а также о механизмах их развития и взаимодействия. В мифе действительность как бы раздваивается на реально существующую (отражаемую) и идеальную (отраженную и воплощенную в образах). Положительные, опытные знания о мире в мифе соседствуют с заблуждениями, рациональное тесно переплетается с иррациональным. При этом четкое разграничение между миром реальным и его отражением не проводилось. По крайней мере сохранившиеся фрагменты мифов свидетельствуют, что идея объекта отождествлялась с самим объектом. Познание природы и самосознание человека не были отделены друг от друга. Миф можно считать специфической формой самоосознания человеком своего места в мире в тот исторический период, когда об-во еще не противопоставило себя природе, но активно приспосабливалось к тем условиям, к-рые она диктовала ему. Эта особенность освоения мира находила свое выражение в наложении мифологической картины на внешнюю по отношению к человеку действительность, в соответствии с к-рой последняя и воспринималась. Подобная гносеологическая установка порождала не столько понятие, сколько образ. Отсюда развился образно-поэтический, точнее говоря, метафорическо-синонимический способ описания мифом действительности. В мифе, насколько можно судить по данным фольклора, реалии действительности преобразовывались в фантастические образы. Миф, следовательно, можно рассматривать как религиозно-мировоззренческую систему, в значительной степени выраженную художественно-поэтическими средствами. В основе мифо-поэтической образности лежало натуралистически переработанное впечатление от внешне броских и жизненно важных черт, в к-рых являла себя природа. Природные явления по принципу сходства уподоблялись разного рода живым существам. В результате мифо-по-этических уподоблений свойства и черты познанного переносились на непознанное. Мир не только познавался, он должен был постоянно узнаваться. В целом миф можно рассматривать как совокупность истинных и ложных знаний о мире, накопленных в процессе многовековой познающей работы сознания. Его рождение можно считать первым результатом осмысления закономерностей, присущих природе. Этой цели отвечали обобщающие образы широкого масштаба и осн. мифологемы, объяснявшие существующие в ней причинно-следственные отношения. Внимание было приковано к возобновлявшемуся круговращению вечно живого, обновляющегося мира. Зарождалось переживание времени, к-рое воспринималось как смена состояний, повторяющихся в бесконечном цикле. Человек, как таковой, выпадал из поля зрения мифа, но его черты и свойства переносились на обожествленный мир, они неизменно присутствовали в образах божеств, наделенных теми или иными антропоморфными качествами. Отсутствие внимания к отдельным личностям компенсировалось высоким статусом коллективной личности, рода, всего архаического людского сообщества, осознавшего свою причастность к вечно живой природе. Обожествленный космос вместе с господствующей в нем необходимостью суживал возможность выбора для человека, рассматривавшего себя как органическую часть космоса. Кроме того, деятельность общинного коллектива была как бы запрограммирована вековой традицией и ритуалом, являвшимся неписаным законом, регулятором поведения, к-рый требовал обязательного исполнения. Всё, вместе взятое, формировало установку на предопределенность событийной последовательности. В литературе со ссылками на свидетельство Прокопия Кесарийского указывалось, что славяне не знают понятия фатальной неизбежности судьбы, что им чужда идея роковой предопределенности, чем объясняется отсутствие у них интереса к астрологии. Действительно, есть много примеров, когда в славянской среде шли наперекор судьбе, т. е. прочитанные знаки предопределенности не отменяли права выбора. Есть основания говорить, что предопределенность здесь не представляла глобальной неотвратимой силы, что понятие судьбы отождествлялось не с роком, а с мягким типом предопределенности, к-рый можно изменить и переломить. Присутствующие в отечественной культуре элементы фаталистического мировосприятия скорее всего имеют отношение к варяжской среде, где культивировался вводимый сверху культ дружинного божества, родственного аналогичным воинским культам с развитой системой гаданий. Для языческих славян космос — это больше гармония, чем арена борьбы добра и зла, а следовательно, и необходимое единство всех его компонентов, в к-ром даже внешнее вредоносное начало уже не является злом, поскольку в самом возникновении его заложена неминуемость исчезновения. Глобальная идея языческого сознания — представление о родстве человека и природы — здесь находила яркое проявление. Причастность к вечному круговороту жизни, неразвитость (или даже полное отсутствие) идеи посмертного воздаяния, что компенсировалось верой в благотворное, покровительственное по отношению к людям действие божеств, — все это

формировало оптимистичный взгляд на жизнь. В суровых внешних условиях перечисленные черты мировоззрения нацеливали на терпение, выносливость и преодоление трудностей, нравственно укрепляли человека в его нелегкой борьбе за выживание. Я. славян, тесно связанных с природой, трудно поддавалось искусственной реорганизации, поэтому в общинной земледельческой среде его пережитки держались вплоть до XIX в., а нек-рые неосознанные рецидивы живы и по сей день. Попытки унификации Я. и приспособления его к идеологическим задачам классового об-ва закончились крахом, поэтому правящая княжеско-дружинная среда в поисках более приемлемой и отвечающей новым социальным запросам веры склонилась к принятию христианства. Однако славянский языческий мир оказался тут консервативным, и его христианизация затянулась на мн. столетия. В результате синтеза образовался новый мировоззренческий феномен — двоеверие, к-рое, как и рус. православие, нельзя понять без учета специфики славянского Я.

Лит.: Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. Спб., 1914: Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Пг., 1916. Т. 1; Фам-ницынА. С. Божества древних славян. Спб., \ 9,%4,Щапов А. П. Исторический очерк народного миросозерцания и суеверия // Соч.: В 3 т. Спб., 1906. Т. 1; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 197'^Белецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978; Попович М. В. Мировоззрение древних славян. Киев, 1985; Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987; Кузьмин А. Г. Падение Перуна (Становление христианства на Руси). М., 1988; Язычество восточных славян: Сб. научных трудов. Л., 1990; Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995; Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 3 т. М., 1998-2004.

В. В. Мильков

ЯКОБСОН Роман Осипович (11(23). 10.1896, Москва -18.7.1982, Кембридж, Массачусетс) — филолог, лингвист, литературовед, семиотик, культуролог. Один из основателей Московского, Пражского, Нью-Йоркского лингвистических кружков, Общества изучения поэтического языка (ОПОЯЗа). Окончил историко-филологический ф-т Московского ун-та. С 1921 г. жил за границей: в Чехословакии (1921-1938), Дании, Норвегии и Швеции (1939-1941), США (1941-1982), где преподавал в Гарвардском ун-те и Массачусетсом технологическом ин-те. Все эти годы поддерживал тесные связи с российскими учеными. Взгляды Я. складывались под влиянием феноменологии Э. Гуссерля, фр. поэзии (С. Малларме), рус. культуры, прежде всего русского авангарда (В. Хлебников). Свою теорию языка разрабатывал на основе критического переосмысления идей Ф. де Соссюра, в сотрудничестве с Я. С. Трубецким, в диалоге с Л. Ельмслевом и др. лингвистами. В центре его исследовательских интересов находилось двуединство звука и значения в речи и языке. Я. внес значительный вклад в развитие фонологии, предложив рассматривать в качестве ее предмета не фонемы, а различительные признаки, существенно усилил роль диахронии в фонологии, что позволило ему углубить теорию эволюции языка. Используя типологический подход, он нашел ключ к объяснению происходящих в языке глубоких сдвигов и изменений. В отличие от Соссюра не считал, что связь между означающим (звук) и означаемым (смысл) произвольна, ничем не мотивирована. Столь же значительным был вклад Я. в др. области лингвистики. Его исследования общей системы значений глагола способствовали развитию совр. семантики, а оригинальный труд о евразийском языковом единстве существенно обогатил общую лингвистику. Я. много сделал для определения места лингвистики среди др. наук, для ее сближения с математикой, теорией коммуникации и т. п., что способствовало обновлению ее понятийного аппарата. Он был инициатором применения лингвистических методов в сравнительной мифологии, этнологии и антропологии, что нашло многочисленных последователей и привело к возникновению новых научных направлений. В нач. 50-х гг. он выступил инициатором оживления интереса к семиотике, получившей впоследствии бурное развитие и ставшей сегодня одной из ведущих наук. Мн. идеи Я. легли в основу структурализма как направления в философии. Он одним из первых начал изучать точки соприкосновения лингвистики и биологии, имеющиеся соответствия между лингвистическим и генетическим кодами. В одной из последних работ он рассматривает вопрос о роли бессознательного в функционировании языка. Опираясь на собственные результаты и исследования др. авторов, он выдвинул философскую гипотезу о предопределенности наших представлений о мире языком. Изучение языка Я. органически сочетал с исследованиями в области литературоведения, создав новую концепцию поэтики, в основе к-рой лежит лингвистический взгляд на словесное творчество —

литературу, поэзию и фольклор. В межвоенные годы его мысль движется преимущественно в русле идей формальной школы и рус. авангарда – с их радикализмом, крайностями, пренебрежением к эстетическому аспекту искусства, поиском «заумного» или беспредметного языка и т. д. Я. выдвигает ставшее знаменитым понятие «литературность», имея в виду под ним гл. обр. лингвистический, грамматический аспект литературы и определяя его в качестве действительного предмета литературоведения. Он также провозглашает технический, формальный прием «единственным героем» науки о литературе. Позднее взгляды Я. становятся все более уравновешенными, хотя проблема единства лингвистики и литературы, грамматики и поэзии остается для него центральной. В своей теории речевого общения он вычленяет 6 осн. функций, особо выделяя среди них поэтическую, к-рая присуща всем языковым формам, однако в поэзии становится доминирующей. Отсюда поэзия есть «язык в его эстетической функции», а поэтика – это «лингвистическое исследование поэтической функции вербальных сообщений в целом и поэзии в частности». Я. подчеркивает, что изучение особенностей языка в поэзии позволяет полнее объяснить как его функционирование, так и его историческую эволюцию, поскольку она является не отклонением от обычного языка, но реализацией его скрытых возможностей. Соответственно поэтика и лингвистика помогают друг другу в познании как обычного, так и поэтического языка. В отличие от традиционного литературоведения, где в центре внимания находятся образность слов, их скрытый смысл и вызываемые ими ассоциации мыслей и чувств, Я. исследует место и роль грамматических фигур в совокупной символике произв., что нашло отражение в названии одной из его работ – «Поэзия грамматики и грамматика поэзии». Я. создал поэтику фольклора, в особенности пословиц и поговорок, интерес к к-рым возник у него уже в гимназические годы. Он стал одним из зачинателей лингвистики текста, предметом к-рой выступает не фраза или высказывание, как это было раньше, но именно сам текст. Сравнительное изучение древн. структур славянского и индоевропейского стиха способствовало углублению наших представлений об индоевропейской культуре. Теория в работах Я. неразрывно соединена с практикой. Его перу принадлежат интересные исследования творчества В. Хлебникова, В. В. Маяковского, Б. Л. Пастернака. Опираясь на выделенные им два типа построения произв. – в зависимости от преобладания либо метафоры, либо метонимии (замены одного слова др. по связи их значений), – он предложил оригинальный критерий отличия как писателей, так и жанров литературы и др. видов искусств, оказал значительное влияние на совр. науку и философию. Выдвинутые им идеи и сделанные обобщения выходят за рамки лингвистики и литературоведения и касаются всего искусства, всей культуры.

С о ч.: Избр. работы. М., 1985; Работы по поэтике. М., 1987.

Лит.: Иванов В. В. Лингвистический путь Романа Якобсона // Якобсон Р. О. Избранные работы. М., 1985. С. 5–29; Он же. Поэтика Якобсона // Якобсон Р. О. Работы по поэтике. М., 1987. С. 5–22; Якобсон – будетлянин. Stockholm, 1992.

Д. А. Силичев

ЯКОВЕНКО Борис Валентинович (24.05(6.06). 1884, Тверь -16.01.1949, Прага) – философ, публицист. Сын ученого, писателя, литературоведа В. И. Яковенко. Учился во Франции – в Сорбонне и Свободном Русском ун-те, затем в Московском ун-те (1903–1905), а в 1906–1908 гг. – в Гей-дельберге (Германия). С 1905 г. начинает печататься в России в журн. «Вестник психологии, криминальной антропологии и гипнотизма», «Вопросы философии и психологии» (с 1908) и «Логос» (с 1910), став со второго номера членом его редакции. С 1910 по 1912 г. он сотрудничает в газ. «Русские ведомости», помещая в ней большое количество рецензий на философскую литературу (преимущественно иностранную) и ряд статей, освещающих различные события философской жизни России и Зап. Европы. В многочисленных статьях и рецензиях Я. выступал как пропагандист новейших результатов европейской философии и ее историк, оппонент религиозной философии рус. духовного ренессанса, защитник философии как научной дисциплины, содержание к-рой свободно от действия к.-л. внефилософских мотивов. В эти годы философские взгляды Я. сложились в виде системы трансцендентального плюрализма, или критико-трансценденталъного интуитивизма. Ее первое изложение дано в ст. «О Логосе» (Логос. 1911. Кн. 1), «Что такое философия. Введение в трансцендентализм» (Там же. 1911–1912. Кн. 2–3), «Об имманентном трансцендентализме, трансцендентном имманентизме и о дуализме вообще. Второе, более специальное введение в трансцендентализм» (Там же. 1912–1913.

Кн. 1,2) и «Путь философского познания» (Там же. 1914. Кн. 1, вып. 1). Любая философия, по Я., даже самая отвлеченная, отправляется от жизни, дающей ей материал для анализа и рефлексии, является интерпретацией жизни, поиском ее существа и смысла. Сущее «во всем своем целом, во всех своих деталях, во всех своих обнаружениях»- вот высшая цель философии. Философия изначально дуалистична. Она возникла, когда человек почувствовал разницу между собственным бытием вещи и ее данностью в восприятии. Так в философии появилась проблема трансцендентного, выступающая как отношение сущности и явления, единого и многого, чувственного и сверхчувственного. Избежать дуализма и преодолеть разрыв субъекта и объекта, сущности и явления и т. д. возможно на пути истолкования сущего не трансцендентно, не за пределами познания, а имманентно, внутри этих пределов. Поиск сущего в «океане наивно-догматических наличностей» сознания совершается, считает Я., посредством операций двух видов: ограничения и освобождения. С помощью первых философия отделяется от науки, права, искусства, нравственности, религии по признакам психологическим, гносеологическим и методологическим. С помощью вторых, сводящихся к «критическому отчислению» субъекта из содержания познания, мы избавляем познавательный процесс от натурализма, антропологизма, психологизма, вносимых в него субъектом. Так мы приходим к чистой мысли как таковой, объективной и принципиальной основе содержательного состава познания. Этот мотив философии Я., заимствованный им у Г. Когена, сопрягается с др., идущим от Г. Риккерта, когда сущее толкуется как совокупность более или менее определенных культурных ценностей и смыслов, к-рые сознание и душа носят в себе как данное, но принципиально отличное от них и самостоятельное в своем значении. Отсюда философское познание имеет две стороны: научно-критическую, обращаемую к субъекту, и мистическую, обращенную к самому сущему, обнаруживаемому как система множества вполне самостоятельных ценностей. При оценке сущего критико-гносеологически оно выступает как само абсолютное познание, «положительная мистика», к к-рой приходят от «беспредельного сомнения». Финал этого процесса таков: «Подлинное философское постижение есть самоупразднение философской мысли в Сущем и прямое наличествование Сущего» (Мощь философии // Логос. 1925. Кн. 1. С. 40). Сама история философии предстает как самопознание сущего, в к-ром исторические этапы приобретают значение систематического единства категорий. Иррациональность жизни снимается культурой, а последняя опять-таки находит свое завершение в философии. Социальной проекцией философского плюрализма Я. считал демократию, существенным моментом к-рой он полагал и внесенное рус. большевизмом требование свободы труда, и представление о личности как о трудовой и являющейся вершителем государственного бытия. С указанных философских позиций, представляющих собой некое синкретическое единство мотивов Канта, Когена, Риккерта, Гуссерля и Гегеля, Я. оценивает совр. ему рус. философию, к-рая, по его мнению, «была подавлена влиянием внешнего по отношению к ней фактора» (О задачах философии в России // Русские ведомости. 1910. 30 апреля. № 98). Он дает ряд резко критических статей о философии Бердяева, Булгакова, Флоренского, протестуя против национализации философии, будучи убежденным в том, что «философская мысль, как таковая, характеризуется своим собственным систематическим развитием, живет своей собственной внутренней жизнью, по отношению к которой внешнее обнаружение ее в поле действия той или иной нации совершенно случайно» (Очерки русской философии. Берлин, 1922. С. 3). В 1912 г., во время подготовки к празднованию 300-летия дома Романовых, Я. арестовывают из-за его связей с московской эсеровской организацией, в следующем году он покидает Россию и по 1924 г. живет в Италии. Октябрьскую революцию он расценил как проявление стихийного максимализма рус. народа, но возвращение на Родину для него стало проблематичным, а затем невозможным. Он часто выступал в периодике, издававшейся рус. колонией в Риме. Появляются его книги по истории рус. мысли – «Философия большевизма» (1921), «Очерки русской философии» (1922), «Философия у русских. Опыт истории русской философии» (на ит. языке, 1925–1927). В них он подчеркивал конструктивное значение становления в рус. мысли теоретико-познавательной проблемы, начиная с работ Кудрявцева-Платонова, Шпира (Спира), Чичерина, Козлова и др. и кончая статьями в журн. «Логос». В 1929–1934 гг. он издавал на нем. языке журн. «Der rassische Gedanke» («Русская мысль»), имеющий подзаголовок «Международный журнал русской философии, литературоведения и культуры». Журн. имел целью ознакомление европейского читателя с рус. философией и культурой. Он выделил следующие направления совр. рус. мысли: идеал-реалистический интуитивизм Н. О. Лосского, творческий антропологизм Бердяева, идеалистический онтологизм Франка, новую христианскую метафизику Флоренского, Булгакова, Карсавина, онтологически-диалектический символизм Лосева, чистый гносеологизм Сеземана и трансцендентальный плюрализм Я.

Предполагалось также дать анализ «большевистской философии в Советской России» (с этой целью, напр., рецензировались соч. Ленина и нек-рые книги по философии, выходившие в СССР). История философии в США, Германии и особенно в России была предметом исследовательской деятельности Я. Ему принадлежат монография о Белинском (на чешском языке) и обширное исследование «История русской философии» (на чешском языке). Неизданными остались соч. о Чаадаеве и Н. О. Л веском. С 1935 по 1944 г. он издавал «Международную библиотеку по философии» – серию небольших по объему книжек-исследований по совр. европейской философии.

Соч.: К критике теории познания Г. Риккерта // Вопросы философии и психологии. 1908. Т. 93 (III); Теоретическая философия Г. Когена// Логос. 1910. Кн. 1; О сущности прагматизма // Труды и дни. 1912. № 2; Философия Эд. Гуссерля // Новые идеи в философии. Спб., 1913. Сб. 3; Философия Вильгельма Щуппе// Вопросы философии и психологии. 1913. Т. 118 (III); Учение Риккерта о сущности философии // Там же. 1913. Т. 119 (IV); Т. 120 (V); Вильгельм Виндельбанд // Там же. 1916. Т. 132 (II); О положении и задачах философии в России // Северные записки. 1915. Кн. 1; Философия большевизма. Берлин, 1921; Тридцать лет русской философии (1900–1929) // Философские науки. 1991. № 10; Мощь философии // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Прага, 1925. Кн. 1; Мощь философии. Спб., 2001; История русской философии / Пер. с чешек. М. Ф. Солодухиной. М., 2003; Vom Wesen des Pluralismus. Bonn, 1928; Vom Wesen der Philosophie. Prag., 1936.

Лит.: Солодухин Ю. Н. О труде Б. В. Яковенко «История русской философии» // Яковенко Б. В. История русской философии / Пер. с чешек. Под общ. ред. Ю. Н. Солодухина. М., 2003.

А. А. Ермичев

ЯКУШКИН Иван Дмитриевич (29.12(9.01). 1793/1794, Жуковка Вяземского у. Смоленской губ. – 11 (23).08.1857, Москва) – философ-материалист, участник движения декабристов. Учился на словесном ф-те Московского ун-та, прослушал полный курс лекций по философии проф. Буле, проштудировал его 6-томную «Историю новой философии». В 1811 г. вступил в гвардию. Участник Отечественной войны 1812 г. Близкий друг Чаадаева. Вступил в «Союз спасения» вместе с С. Трубецким и братьями Муравьевыми. После восстания декабристов был приговорен к смертной казни, замененной 20-летней каторгой в Сибири. В 1835 г. отправлен на поселение в Ялуторовск. По амнистии освободился в 1856 г., возвратился в Москву. В ссылке занимался научной и просветительской деятельностью, организовывал школы для местных детей. «Записки» Я., трактат «Что такое человек?» и письма к разным лицам, в т. ч. Чаадаеву, свидетельствуют об изучении им соч. Декарта, Локка, Канта, фр. материалистов XVIII в. и др. Трактат «Что такое человек?» написан Я. в ссылке, его содержание обсуждалось в переписке с Чаадаевым. Впервые трактат опубликован в журн. «Вопросы философии» (1949. № 3). Впоследствии в кн. «Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина» (М., 1951) появилось название «Что такое жизнь?», к-рое воспроизводилось в последующих изданиях соч. Я. и в исследовательской литературе. Однако аутентичным авторским названием следует считать «Что такое человек?». Трактат содержит обширный естественно-научный материал, опираясь на к-рый Я. стремился разрешить широкий круг философских проблем о человеке, жизни, сознании и познавательной деятельности. Здесь выдвигается круг вопросов, близких к поставленным в соч. Радищева «О человеке, о его смертности и бессмертии». Однако, в отличие от первого, Я. отвергал понятие о бессмертии души как «преданье старины глубокой». Размышления Я. близки идеям ранних работ Герцена. Его одинаково не удовлетворяют ни противопоставления человека природе, ни взгляд на человека, низводящий его до уровня животных. В связи с этим он обращается к истории философии, Декарту, Локку, Канту. Вся природа в своей основе, с его т. зр., состоит из бесчисленного множества единиц, «особый способ и порядок» к-рых и есть жизнь, имеющая и общие закономерности, и качественное разнообразие. Позиция Я. своеобразна и не совпадает с традиционной материалистической атомистикой. В определенном смысле она терминологически близка к Лейбницу и его монадологии (от греч. monas – единица). По Я., напр., в качестве единицы может пониматься и выступать человеческое «я». Я. ссылается также на пифагореизм (понимание единицы как «математической точки в спокойствии»). Однако «единицы в спокойствии» – это лишь воображаемый образ, т. к. единицы «доступны нашему понятию» только в движении как предметы и вещи (напр., кристаллы, растения

или животные). Как «движущиеся единицы» и человек, и петух, и устрица, и гриб подчиняются одному и тому же закону. Но при всей общности с миром животных человек существенно выделяется «силой мышления». Из-за своей слабой физической природы человек бессилен как обособленная единица, поэтому, выступая как животное мыслящее, он является по необходимости и животным общественным. Человек может жить и действовать лишь в об-ве, воспринимая от него все завоевания человечества и возвращая ему все приобретенные знания и навыки обогащенными и усиленными личной деятельностью. Процесс познания, по Я., начинается с чувственного восприятия, на основе к-рого возникают понятия и теоретические обобщения. Однако далеко не все наши понятия, считал Я., приобретаются только из внешних впечатлений, как полагал Локк. С др. стороны, и т. зр. рационалиста Декарта одностороння, в его лице разум «вздернул нос, как отпущенник-холоп». Кант доказал, что «чистый разум – большой хвастун и часто берется не за свое дело, которое ему не под силу». Своеобразно истолковывая Канта, Я. заключает, что особая задача человека в том, чтобы не претендовать на роль «альфы и омеги мироздания», но сознавать себя лишь как звено в «бесконечной цепи творений», природных существ, определять их отношение к нему и его отношение к ним. Это и является, по Я., процессом самопознания человека, ответом на вопрос: «Что такое человек?»

С о ч.: Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина. М., 1951; Избр. социально-политические и филос. произв. декабристов. М., 1951. Т. 1.

Лит.: Кулаков Г. Философские взгляды декабриста И. Д. Якушкина // Науч. зап. Днепропетровского гос. ун-та. 1951. Т. 40, вып. 1; Декабристы и русская культура. Л., 1975; Поляков Л. В. Русский неокантианец (Кант и И. Д. Якушкин – к вопросу о формах влияния в истории философии) // Кантовский сборник. Вып. 7. Калининград, 1982; Лебедев А. А. Честь: духовная судьба и жизненная участь И. Д. Якушкина. М., 1989.

Е. В. Горбачева

ЯЩЕНКО Александр Семенович (24.02(8.03). 1877, Ставрополь – 10.06.1934, Берлин) – теоретик права, философ, литературный критик, издатель. Учился на математическом ф-те Московского ун-та, затем перевелся на юридический, по окончании к-рого (1900) был оставлен на кафедре международного права для подготовки к проф. званию. В 1913 г. в Московском ун-те защитил докторскую диссертацию «Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства». С 1913 г. – проф. Петербургского ун-та. В 1918 г. в составе советской делегации в качестве эксперта по международному праву выехал в Берлин. В Советскую Россию вернуться отказался. С 1924 г. – проф., зав. кафедрой международного права юридического ф-та Каунасского ун-та. В нач. 1930-х гг. возвратился в Берлин. Я. -автор работ по теории права и государства, в к-рых он попытался развить отдельные положения философии всеединства В. С. Соловьева и создать на их основе некую универсальную «синтетическую теорию права». Предлагаемый им синтез включает в себя «гармоничное соединение» индивидуальной свободы и «общественного блага», внутреннего психического переживания права и его внешней принудительности, права и религии, права и нравственности, права и закона. Противоречия между различными гранями права снимаются в Абсолюте, где религия, нравственность и право представляют собой элементы органического единства универсального мирового бытия, пронизывающего всю общественную жизнь. В праве нравственность, религия и сама зримая Церковь Христова получают «внешнюю принудительную охрану», что позволило Я. (вслед за Соловьевым) определить право как «принудительный минимум добра». «Синтетическое понимание права», базирующееся на религиозно-онтологическом монизме, предполагает, в конечном счете, воцерковление в той или иной форме политико-правовых институтов, подчинение их христианским догматам.
Соч.: Социальные задачи международного права. Спб., 1911; Новая теория государственного права. Спб., 1911; Роль России в сближении Востока и Запада. 1912; Русская библиография по истории древней философии. Юрьев, 1915; Русские интересы в Малой Азии. М., 1916; Какие национальные требования справедливы? Пг., 1917; Что такое федеративная республика и желательна ли она для России. М., 1917; Русская политическая литература за границей // Русская книга. Берлин, 1921. № 5; О новых путях и «новом» искусстве // Там же. 1922. № 3; Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства. Спб, 1999.
Лит.: Флейшман Л., Хьюз Р., Раевская-Хьюз О. Русский Берлин. 1921–1923. Париж, 1983. С. 9-\3;Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий.

Русская философия энциклопедия. М. А. Маслин filosoff.org
Биографии, идеи, труды. М., 2002; Струве Г. Русская литература в изгнании. Париж, 1984; М., 1996; Альбов А. П. Ященко – идея синтеза в праве // Ященко А. С. Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства. Спб., 1999; Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. С. 236, 9\2;Жуков В. Н. Русская философия права: Естественно-правовая школа первой половины XX века. М., 2001.
В. Н. Жуков

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
http://filosoff.org/ Приятного чтения!
http://buckshee.petimer.ru/ Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.
http://petimer.ru/ Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин
http://worksites.ru/ Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.
http://dostoevskiyfyodor.ru/ Приятного чтения!