

Санкт-Петербургский государственный университет
Кафедра истории русской философии

А. В. Малинов

**ИСТОРИЯ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
XVIII век**

Санкт-Петербург
2012

ББК 87.3
М–19

Рецензенты:

д-р филос. н., проф. Н.И. Безлепкин (С.-Петербург. ун-т управл. и экон.)
д-р филос. н., проф. И.Д. Осипов (С.-Петербург. гос. ун-т)

*Печатается по решению
Ученого совета философского факультета
Санкт-Петербургского государственного университета*

Малинов А. В.
М–19 История русской философии. XVIII век. СПб.: Интерсоцис, 2012. – 142 с.

ISBN 978-5-94348-070-6

В работе рассматриваются основные философские учения русского Просвещения XVIII в.: гносеологические и социально-философские концепции, философская антропология, моральная и «школьная» философия. В качестве альтернативы просветительским идеям представлено философское наследие Г.С. Сковороды.

Книга предназначена для студентов, специализирующихся по истории философии в качестве пособия к лекционному курсу, а также всем, интересующимся историей отечественной философии.

Исследование подготовлено
при поддержке гранта РГНФ (№12-03-12020).

ISBN 978-5-94348-070-6

© А.В. Малинов, 2012
© Интерсоцис, 2012

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ И ПЕРИОДИЗАЦИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Русская философия – порождение европейского духа, составная часть европейского историко-философского процесса. Первые сведения о философии проникли на Русь вместе с христианством. Крещение Руси в 988 г. дало толчок распространению многообразной христианской литературы, включавшей в себя как сочинения отцов церкви, так и фрагменты трудов мыслителей Античности. Для русской философии этого периода, как и вообще для средневековой философии, характерен синкретизм, когда философские вопросы затрагиваются в богословских, политических, исторических трудах, включаются в содержание нраво-учительной литературы и т. д. Определяющим для русской средневековой философии было византийское и болгарское интеллектуальное и богословское влияние. Философские вопросы изъяснялись в древнерусской книжности посредством богословских понятий и художественных образов. К основным темам русской средневековой философии относятся: онтология сущего, представляемая в виде строгой иерархии сущих, соподчиненных в зависимости от убывания актуальности (от Бога до неживой природы); соотношение души и тела, к которому сводилась моральная проблематика; отношение чувственного и разумного (согласного со Св. Писанием) в познании; эсхатологическое восприятие истории; символическое и аллегорическое истолкование текстов и событий реальной жизни. В русской средневековой философии обозначились два понимания философии: философии как теоретической, рациональной деятельности, направленной на постижение Бога и мира и философии как образа жизни, цель которой совпадает с целью жизни всякого христианина – спасением души. Первое понимание философии выражено, в частности, в «Житии Кирилла Философа» (IX в.), в котором философия истолковывалась как «знание дел божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу, что учит человека делами своими быть по образу и подобию сотворившего его». К данной традиции можно отнести как популярные на Руси переводные сочинения («Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Хроника» Иоанна Малалы, «Изборник 1076 г.», «Палея толковая», апокрифы, «Диалектика» Иоанна Дамаскина и др.), так и работы русских или творивших на Руси авторов (митрополит Иларион, Владимир Мономах, митрополит Климент Смолятич, митрополит Никифор Грек и др.). Второе направление, понимающее философию как путь к праведной с христианской точки

зрения жизни, ориентировалось на мистическую традицию (сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита, «Диоптра» Филиппа Пустынника, «Пчела» и др.). Выразители этого направления были связаны, прежде всего, с русским монашеством. Его основные представители: Феодосий Печерский, Нестор-летописец, Кирилл Туровский, Серапион Владимирский, Сергей Радонежский, Нил Сорский. К XV в. мистическое направление становится преобладающим в древнерусской мысли. Рубеж XV–XVI вв. отмечен полемикой между двумя противоборствующими партиями: иосифлянами и нестяжателями. Победа иосифлян предопределила последующее религиозное, интеллектуальное и культурное развитие, а во многом и историческую судьбу русского государства. Однако в философском отношении иосифлянство оказалось малоплодотворным, породив, по существу, лишь историософскую концепцию «Москва – третий Рим». В XVII в. философско-богословские споры велись между латинствующими и грекофилами. Трагическим событием этой эпохи стал раскол русской церкви. В это же время в Московском государстве творил родоначальник панславизма, состоявший на русской службе ученый хорват Юрий Крижанич. Однако на протяжении всего русского средневековья, включающего и Киевский и Московский периоды, на Руси не появилось ни одного самостоятельного философского сочинения.

Ситуация изменилась в XVIII в. Начатый Петром I процесс модернизации и европеизации России привел к созданию системы образования. До этого времени образование можно было получить лишь в открытой в начале XVII в. Киево-Могилянской академии, а с 1686 г. в Славяно-греко-латинской академии в Москве, преподавание философии в которых ориентировалось на латино-польскую схоластику. В светских учебных заведениях, прежде всего в Академическом университете в Санкт-Петербурге (основан в 1724 г.) и в Московском университете (основан в 1755 г.) философия стала преподаваться как независимая от богословия академическая дисциплина. На русский язык стали активно переводиться сочинения европейских мыслителей. Предпринимались попытки составить первые словари философских терминов на русском языке (Феофилакт Лопатинский, Г.Н. Теплов). В 1751 г. в Санкт-Петербурге вышел первый учебник по философии на русском языке – «Знания, касающиеся до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут» Г.Н. Теплова. Широкое распространение получила теория естественного права и рационалистическая философия, принявшая форму русского вольфианства. Идеи Просвещения и рационалистической философии нашли отражение в трудах М.В. Ломоносова, В.Н. Татищева, Я.П. Козельского, С.Е. Десницкого, А.Н. Радищева и др. Мистико-нравоучительная линия в философии была представлена в трудах масонов (И.В. Лопухин, Н.И. Новиков и др.),

возрождающего исихазма (Паисий Величковский) и, отчасти, Г.С. Сковороды. Однако большинство философских текстов, появившихся в России, носили вторичный характер, были мало оригинальны и представляли, в основном, компиляции популярных в Европе философских учебников. Преподавание философии велось, как правило, на латинском языке по тем же самым европейским учебникам. В последней трети XVIII в. среди образованной части общества начинают усиливаться критические настроения по отношению к процессу европеизации России и ее последствиям. Из критики европеизма вырастает просвещенный национализм (Екатерина II, И.Н. Болтин, М.М. Щербатов, Д.И. Фонвизин, Н.И. Новиков, П.А. Плавильщиков и др.), ищущий самобытных исторических, культурных и философских начал. Критический анализ европейских нравов приводит отечественных мыслителей к осмыслению значения нравов в истории и культуре вообще, а от них – к постановке вопроса о русском национальном характере. Смысловым итогом развития русской философии и культуры в XVIII в. становится формирование национального сознания, сила которого в полной мере проявилась во время Отечественной войны 1812 г.

В начале XIX в. русской философии заметны те же два направления (мистическое и рациональное), несколько видоизменившиеся под воздействием эпохи: так называемый «александровский мистицизм» (М.М. Сперанский, А.Ф. Лабзин, митрополит Филарет и др.) и увлечение немецким идеализмом. В начале XIX в. в России появляются работы, посвященные Канту, Шеллингу, Фихте, позднее (в 1840-е гг.) – Гегелю. Наибольшую популярность приобрело шеллингианство, которое, отчасти, даже потеснило схоластическое вольфианство в российских университетах. Русская философия надолго оказалась пленена немецкой мыслью. Это очарование немецкой философией до конца не преодолено и поныне. Профессиональная философия в России в первой половине XIX в. как и в конце XVIII в. оставалась мало продуктивной. Университетская философия, бесплодная не только в России, была обречена с оглядкой на начальство, догматически повторять одобренные истины. Русские шеллингианцы были вынуждены философствовать в университетах под видом лекций по сельскому хозяйству, минералогии или медицине. Примечательным исключением был лишь курс лекций по философии в Санкт-Петербургской Духовной академии, отличавшийся оригинальностью и новизной, который читал Ф.Ф. Сидонский. В 1833 г. он опубликовал свои лекции под заголовком «Введение в науку философии», за что и лишился места преподавателя. Философское развитие в России в первой половине XIX в. проходило вне университетов – в философских обществах, кружках, салонах, сохранявших главное условие философского творчества – свободу мышления. В 1823–1825 гг. в Моск-

ве действовало «Общество любомудров», в первой половине 1830-х гг. собирались кружки Н.В. Станкевича и А.И. Герцена в Москве. Русская философия вступила с салонный период своего развития, для которого характерны устная стихия и эпистолярный жанр. Знаковым событием стала публикация в 1836 г. первого «Философического письма» П.Я. Чаадаева. Оценка русской истории и культуры, данная П.Я. Чаадаевым, вызвала полемику в русском образованном обществе и способствовала определению двух направлений в русской философии 40–50-х гг. XIX в.: славянофильства и западничества. Споры западников и славянофилов, проходившие в московских салонах, раскрывают основное содержание русской философии этих двух десятилетий. Запрет на преподавание философии и закрытие кафедр философии, последовавшие в 1850 г., негативно сказались на профессионально-педагогической стороне русской философии, привели к преобладанию в ней социальных, политических, нравственных вопросов, усилили в русской философии публицистический уклон. За обсуждение философских проблем, в виду отсутствия профессиональной философии, взялись журналисты. Философские вопросы активно стала затрагивать также русская литература и поэзия (Ф.И. Тютчев, Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский) – в этом проявился литературоцентризм русской философии. Преподавание философии было сохранено лишь в Дерптском университете, а также в духовных академиях, что, несомненно, повысило их философское значение и позволяет говорить об особом направлении – духовно-академической философии.

Кафедры философии были восстановлены по новому университетскому уставу 1863 г., однако для реабилитации профессиональной философии потребовалось около четверти века. В последней трети XIX в. русская философия оказалась особенно подвержена философской моде (позитивизм, неолейбницианство, неокантианство, марксизм, позже феноменология и т. д.). Черета философских подражаний затронула преимущественно русское западничество. Славянофильство также пережило новый фазис развития. Появились почвенничество, поздние славянофилы, академическое славянофильство, неославянофильство.

Рубеж XIX–XX вв., получивший название русского религиозно-философского ренессанса, стал эпохой расцвета философии в России. В это время наиболее полно проявились основные особенности русской философии, завершилась институционализация философии. В эти годы в России появился целый ряд философских и религиозно-философских обществ: Московское психологическое общество (1889–1918), Философское общество при Санкт-Петербургском университете (1897–1922), Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева в Москве (1905–1918), Религиозно-философское общество в Санкт-

Петербурге (1907–1917), Вольная академия духовной культуры (1919–1922) и др. Стали выходить многочисленные философские журналы и неперiodические издания: «Философский трехмесячник» (Киев, 1885–1887), «Свое слово» (СПб., 1888 – 1898), «Вопросы философии и психологии» (М., 1889–1918), «Философские исследования, обозрения и проч.» (Киев, 1904–1905), «Логос. Международный журнал по философии культуры» (М., 1910–1914; Прага, 1925), «Новые идеи в философии» (СПб., 1912–1914), «Вера и разум» (Харьков, 1884–1917), «Вопросы жизни» (СПб., 1905), «Мысль и слово. Философский ежегодник» (М., 1917, 1918–1921), «Мысль» (Пг., 1922) и др. Получили распространение как направления, рассматривающие философию в качестве науки (позитивизм, марксизм, неокантианство, феноменология), так и сближающие философию с религией (философия всеединства, софиология, символизм, иррационализм, неославянофильство). Последние направления и определили философский облик эпохи. Датой окончания русского религиозно-философского ренессанса принято считать 1922 г., когда из России по решению правительства большевиков были высланы многие представители интеллигенции, в том числе и философы. С этого времени русская философия разделилась на философию русского зарубежья и философию в Советской России.

Философские интересы русской эмиграции оказались сильно политизированы. Философы присоединились к спорам о судьбе России, о причинах русской революции и поражения белого движения, о будущей России без большевиков. Многие мыслители повторяли или продолжали те исследования, которые были начаты еще на родине. В эмиграции были написаны фундаментальные труды по истории русской философии (Б.В. Яковенко, В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский). В начале 1920-х гг. сформировалось евразийство – философское и социально-политическое движение, не имевшее прямых предшественников в дореволюционной России. Философская активность русской эмиграции затухает к концу 1940-х гг., когда уходят из жизни основные представители русской философской эмиграции.

Философия в Советской России развивалась в рамках марксизма. Партийные идеологические установки задавали тон философским дискуссиям. Философия превратилась в служанку политики. Еще в 1920-х гг. в советской философии велись споры между «диалектиками» (И.И. Скворцов (Степанов)) и «механицистами» (А.М. Деборин), но со временем установилось мало плодотворное единомыслие. В советском марксизме получили распространение начетничество и крайний догматизм, которые сводились к пересказу и цитированию классиков марксизма-ленинизма. Основные философские вопросы рассматривались в двух разделах марксистской философии: диалектическом и историче-

ском материализме. История философии часто принимала форму критики буржуазных философских концепций. Оставшиеся в СССР последователи немарксистской философии (П.А. Флоренский, Г.Г. Шпет, М.М. Бахтин, А.Ф. Лосев) были отправлены в лагеря. Выжившие были вынуждены искать духовные «ниши». В конце 1940-х гг. реабилитируется история русской философии, исследования которой, правда, ограничиваются материалистической и радикалистско-революционной традициями. Апокрифическая линия по отношению к марксизму в русской философии стала набирать силу после хрущевской «оттепели». Наследие Д.А. Андреева, теоретические поиски Л.Н. Гумилева, неопочвенничество, «окружение» А.Ф. Лосева (С.С. Аверинцев, С.С. Хоружий, В.В. Библихин), философия языка и сознания В.В. Налимова, полуофициально допускаемая семиотика – представляли философскую альтернативу марксизму, хотя и вынуждены были работать на пограничных с философией «территориях».

В конце 1980-х гг. философская ситуация в России резко меняется. На смену философской монополии марксизма приходит хаотичное разномыслие. В этот продолжающийся до сих пор эклектический период русская философия испытывает волны интеллектуальных влияний (постмодернизм, хайдеггеризм, аналитическая философия, феноменология и т. д.). Актуализируется наследие русской религиозной философии и в целом «серебряного века». Вслед за переизданием текстов русских философов увеличивается и количество исследований по истории русской философии. В обществе сохраняется достаточно устойчивый философский интерес, в том числе и к отечественной философской традиции. Востребованность философии обществом, свобода философского мышления и творчества, повышение профессионального уровня философов, хотя и сопровождающееся понижением их социального статуса, отчасти напоминает ситуацию последней трети XIX в., т. е. накануне эпохи русского религиозно-философского ренессанса. Ставшие доступными интеллектуальные дары мировой философской мысли не проходят даром, что дает надежду на более значительные, чем ныне, результаты философского творчества в России, когда русская философия, свободно и открыто, заговорит собственным языком.

Тысячелетнее развитие русской философии позволяет указать ее наиболее типичные черты. Довольно позднее появление философских систем (начиная лишь с В.С. Соловьева) сказалось на слабой разработанности в русской философии гносеологической проблематики. Критика рационалистической теории познания вызвала к жизни онтологизм – оригинальное учение, различные варианты которого пытались обосновать возможность выхода в процессе познания к бытию. Особый интерес у русских философов вызывали проблемы этики, религии (от

философского осмысления религии, до создания религиозно-философских учений), философской антропологии. Постоянно отечественные мыслители обращались к философскому постижению истории, что привело к появлению многообразных концепций, посвященных анализу исторического процесса (от христианских моделей всемирной истории, до позитивистской теории многофакторности исторического развития и экономического материализма), теории исторического познания (методологии истории), комплексу проблем, связанных с соотношением истории и языка, истории и повествования и т. д. Многие русские философы обращались к религиозной интерпретации истории, что позволяет выделить историософию в качестве специфической черты русской философии. Русская философия искала не только выход к бытию в онтологизме, но и в целом старалась быть ближе к жизни, к ее нуждам и интересам. Со второй половины XIX в. усиливается публицистическая направленность русской философии, сказывающаяся до сих пор и отчасти сдерживающая формализованное системотворчество. Не лишена философских притязаний и русская литература, лучшие произведения которой выражают гуманистические идеалы русской философии.

«ШКОЛЬНАЯ» ФИЛОСОФИЯ В КУЛЬТУРЕ РУССКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

Русская философия XVIII в. не богата яркими событиями, крупными именами или значительными теориями. В то же время в историко-философском отношении XVIII в. занимает особое место в русской философии, резко отличающее его как от предшествующей, так и от последующей эпох. В истории философии сложилось устойчивое мнение, перерастающее в историографическую традицию, рассматривать XVIII столетие в качестве начала русской философии. XVIII в. оспаривает философское первородство у предшествующих семи веков русской истории. У этой точки зрения есть как свои сильные, так и слабые стороны. Не рассматривая аргументы сторонников долгой и краткой истории русской философии, замечу лишь, что едва ли исторически оправдано лишать процесс христианизации Руси философского содержания и значения. Без него останутся непонятными, бесосновными и религиозно-философский ренессанс начала XX в., и народившийся на патристической почве недоговоренный славянофильский онтологизм, и не лишенная самолюбования критика П.Я. Чаадаева, и историософия, со всеми вытекающими из нее линейными моделями (вплоть до прогрессизма) исторического процесса.

Философское своеобразие XVIII в. придает то, что это – век Просвещения. Как всякая крупная историческая эпоха Просвещение не лишено противоречий. Заметны они и в философии. Однако прежде всего следует указать на неравнозначность «восемнадцатого века» и «Просвещения» как культурно-исторических и историко-философских явлений. Хронологически XVIII в. «шире» Просвещения, но содержательно Просвещение выходит за рамки XVIII столетия, причем, так сказать, по обе стороны. Просветительские тенденции проглядывают уже в предшествующее столетие, а отголоски Просвещения слышны далеко в веке XIX.

Конечно, историко-философские и историко-культурные явления не укладываются строго в рамки столетия. И русское просвещение – хорошая тому иллюстрация. В отечественной историографии, в первую очередь литературоведческой, сложилась парадоксальная ситуация, когда вслед за высказыванием В.И. Ленина Просвещение доводили до 60-х годов XIX в., оценивая в качестве просветительской деятельность Н.Г. Чернышевского, Д.И. Писарева и Н.А. Добролюбова. Широкое понимание Просвещения, перетекающего во вторую половину XIX столе-

тия, приводило к тому, что просветительским оказывалось и полстолетия, предшествующего XVIII в., так что даже тайный иезуит, алхимик и звездочет в православной монашеской рясе Симеон Полоцкий представлялся просветителем. Противоестественность такой хронологии была достаточно очевидна: если Просвещение – это общеевропейское интеллектуальное и культурное течение, зародившееся во Франции во второй четверти XVIII в. и в своем логическом развитии пришедшее к революции, то русское Просвещение оказывалось Просвещением до Просвещения. Однако русское Просвещение не было самостоятельным в содержательном плане: источники и направление влияния здесь столь же очевидны. Большой историографический разбег, взятый советской наукой, был излишним. Понимая это один из лучших историков русской литературы XVIII в. П.Н. Берков предложил различать понятия «просвещение» и «просветительство»¹, сужая первое из них за рамки XVIII столетия и восстанавливая тем самым хронологическую адекватность исследований.

Временные пределы русского Просвещения можно определить с достаточной степенью точности, если исходить из историко-культурного содержания самого этого явления. Прежде всего надо заметить, что Просвещение – не философская эпоха. Наибольшего успеха просветители добились не в области чистой мысли, а в публицистике. В Европе эта невыразительность просветительской философии особенно заметна по контрасту с наследующей ей немецкой классической философией.

Процесс секуляризации, инициированный Просвещением, коснулся в узком смысле церковного землевладения, а в широком, – различных сфер жизни, в том числе способствовал освобождению философской мысли от богословской проблематики. Новый стиль мышления задавался, с одной стороны, юридическим сознанием, а с другой, – логико-математическими дедукциями философского рационализма. В то же время утрата религией мировоззренческой монополии и материальные потери церкви, не сняли остроту тех проблем, которые стояли перед русской церковью. Церковный вопрос в XVIII в. оставался одним из самых сложных. Можно заметить, что из всех преобразований Петра I наиболее значительные культурные последствия имела как раз церковная реформа. В XVIII в. заметно зарождение внецерковной религиозности, в частности, масонства и расцвет русского сектантства (от духовборцев и молокан, до хлыстов и скопцов). Внутри самой церкви как реакция на секуляризацию общества и обмирщение церкви возрождается

¹ Берков П.Н. Основные вопросы изучения русского просветительства // Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII века. М.; Л., 1961. С. 9–15.

мистическая традиция, восстанавливающая связь с восточно-христианским исихазмом.

Просвещение не случайно называют веком разума. В преобладании рационального мышления – его главная философская заслуга. Рационалистические тенденции многообразно проявились в интеллектуальной культуре XVIII в. Они нашли отражение и в критике предрассудков, прежде всего религиозных, отклоняющих разум от прямого познания мира, и в идее порядка. Мировоззренческая установка Просвещения видела в мире проявление разумного порядка, что делало этот мир постижимым, гомогенным в своей открытости человеческому разуму. Познание мира таким образом сводилось в первую очередь к фиксации такого порядка. Основным способом познания становится классификация, распределяющая вещи и события по строго установленным таксонам. Познать означает найти вещи или явления его место в общем порядке сущего, зафиксировать его в классификационной схеме. Классификации подлежат и человеческие знания. Выстроить классификацию наук на основе принципа пользы в России XVIII в. пытался В.Н. Татищев. Характерной формой классификации наук и человеческих знаний для Просвещения становится энциклопедия, распределяющая достижения человеческого духа согласно алфавитному порядку языка. Рациональная основа порядка обнаруживается и в идее прогресса – еще одном порождении философии Просвещения. С одной стороны, прогресс понимается в первую очередь как интеллектуальный процесс расширения наших знаний о мире, лучшего понимания происходящих событий. С другой стороны, прогресс позволят упорядочить знания, расположив их в хронологическом порядке и тем самым наглядно показать их рост от эпохи к эпохе.

Кумулятивная версия прогресса, предложенная Просвещением, обозначает научно-познавательное возвышение современности над предшествующими историческими периодами. Человек эпохи Просвещения живет в настоящем и настоящим, сознавая свое интеллектуальное превосходство; его взгляд обращен на современность и в будущее. Для него все самое главное, важное и интересное происходит здесь и сейчас. Смысловая реабилитация современности хорошо заметна в тех переменах, которые произошли во взглядах на историю. Если традиционная историография допускала возможность изучения лишь древней истории и первых веков христианства, то историки XVIII в. все ближе продвигают историю к современности. Так А.Л. Шлёцер пишет историю средних веков, а Г.Ф. Миллер доходит в своем изложении до XVII в. В 1716 г. выходит «Рассуждение о причинах войны» подканцлера П.П. Шафирова, а вскоре при участии самого государя готовится «История Свейской войны». В год публикации этого сочинения до

окончания Северной войны оставалось еще четыре года, но ее история уже составлялась.

Однако пожалуй наиболее существенным признаком Просвещения становится эмансипация культуры и общества от государства. Если в первой четверти XVIII в. инициатива культурных перемен исходит исключительно от государства, то со второй трети века постепенно нарастает активность отдельных социальных групп и даже индивидов в сфере науки, культуры, искусства, образования, литературы, издательского дела. Первым актом такой инициативы стал 1730 г., когда собравшиеся в Москве дворяне в ожидании ответа и приезда Анны Иоанновны по предложению Верховного тайного совета стали подавать проекты государственного устройства России. После смерти Петра I прошло всего пять лет, но оказалось, что в России существуют общественные группы, сознающие свои интересы и их отличие от интересов государства, требующие признания их со стороны государства, их гарантий и защиты. События 1730 г. стали первым проявлением общественного самосознания в России, продемонстрировали, что в России народилось общество, постепенно потесняющее государство на поприще культуры, науки, образования и готовое заявить свои политические притязания. В течение следующего полувека государство все больше теряло инициативу в этой сфере, понимая различие и даже порой противоречие своих интересов и целей интересам и целям общества. Не случайно в конце XVIII в. государство предпринимает попытку остановить нарастающую активность общества. Знаковыми в этом отношении стали репрессии в конце екатерининского царствования против масонов, Н.И. Новикова, А.Н. Радищева. Русское Просвещение таким образом хронологически укладывается в шесть десятилетий между 1730 г. и началом 1790-х годов.

Еще В.В. Зеньковский отмечал типичность философских течений XVIII в. для последующей русской философии. В философии XVIII в. он усматривал «вольтерьянство», новую идеологию национализма, религиозно-философские искания вне церкви и «школьную» философию¹. Собственно говоря, именно «школьная» философия дала большую часть «чисто» философских текстов XVIII в., чем заметно отделила свое столетие от предшествующей эпохи, не отличавшейся такой философской «чистотой». Другое дело, что частота такой «чистоты» находилась в отношении обратно пропорциональном оригинальности философских сочинений, большинство из которых представляли собой компиляции популярных в Европе учебников философии.

В теоретическом отношении просветительская философия дала не много. Напротив, ее культурное значение в деле повышения интеллек-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 85.

туального уровня, формирования философской культуры и даже воспитания российского общества, трудно переоценить. Заметную роль в этом процессе сыграла «школьная» философия. Становление профессиональной философии, знакомство с западноевропейскими философскими учениями дает основание относить философию XVIII в. к подготовительному периоду, видеть в просветительской философии ученичество перед Западом. Эта противоречивость философии XVIII в. отчасти объясняет, почему она не получила однозначной оценки, оставляет ощущение незавершенности и недоговоренности, как неизжито еще ученичество современной русской философии, как будто боящейся самостоятельной мысли и собственно слова.

«Школьная» философия появляется в России вместе с перенимаемой у Запада светской системой образования. Философия становится одной из преподаваемых в учебных заведениях дисциплин, необходимым элементом системы обучения. Вместе с этим, она начинает пониматься и как одна из наук, которой долженствует следовать общему идеалу сциентизма. У науки и философии общее основание – разум. В этом их единство и возможность взаимопользовного обмена истинами: аксиомы философии служат обоснованию научных импликаций, а данные науки становятся предметом философского осмысления. Там, где знание невозможно добыть эмпирическим путем, оно достигается умозрением. Так, в частности, сознавал роль философии М.В. Ломоносов.

Подобно любой уважающей себя науке и философия стремится выработать свой профессиональный жаргон. «Школьная» философия пытается осмыслить не только категориальный багаж мировой философской мысли, но и найти эквиваленты в русском языке, разработать русскоязычную философскую терминологию, позволяющую мыслить на русском языке, мыслить по-русски или, что принципиально, просто мыслить. Философским лексиконом снабжает свои философские курсы Феофилакт Лопатинский. Первый русский учебник по философии «Знания, касающиеся вообще до философии для пользы тех, которые о сей материи иностранных книг читать не могут» (1751) Г.Н. Теплова предваряет словарик русских, латинских и французских философских терминов. В своем небольшом трактате «Слово о мудрости, благоразумии и добродетели» (1752) В.К. Третьяковский употребляет русскоязычные эквиваленты философских понятий, тут же в сносках указывая их латинские, греческие или французские оригиналы.

Первоначально «школьная» философия перенималась и распространялась в России в своем исходном латинском исполнении. Лекции по философии читали по-латыни не только приглашенные профессора, но и русские преподаватели. Однако выработка русскоязычной терминологии давала возможность перейти в преподавании философии на

родной язык. В «Речи, говоренной в начатии философических лекций при Московском университете» (1755), произнесенной на латинском языке, один из учеников М.В. Ломоносова Н.Н. Поповский (1730–1760) указывал: «От нее [философии] зависят все познания; она мать всех наук и художеств <...> Хотя она в частные и подробные всех вещей рассуждения не вступает, однако главнейшие и самые обширные правила, правильное и необманчивое познание природы, строгое доказательство каждой истины, разделение правды от неправды от нее одной зависят»¹. В своей вступительной речи и впоследствии в университете Н.Н. Поповский неоднократно высказывался за необходимость преподавания философии и других наук на русском языке. «Что ж касается до избытия российского языка, – рассуждал он, – в том перед нами римляне похвалиться не могут. Нет такой мысли, кою бы по-российски изъяснить было невозможно. Что ж до особливых надлежащих к философии слов, называемых терминами, в тех нам нечего сомневаться. Римляне по своей силе слова греческие, у коих взяли философию, переводили по-римски, а коих не могли, те просто оставляли. По примеру их то ж и мы учинить можем <...> итак, с божиим споспешествованием начнем философию не так, чтобы разумел только один изо всей России или несколько человек, но так, чтобы каждый российский язык разумеющий мог удобно ею пользоваться»². М.В. Ломоносов опубликовал «Речь» Н.Н. Поповского по-русски во второй части «Ежемесячных сочинений, к пользе и увеселению служащих». Попытка перевести преподавание на русский язык привела к конфликту Поповского с иностранными профессорами и послужила поводом к увольнению его из Университета в ноябре 1758 г.

Неудача Н.Н. Поповского не мола остановить начавшийся процесс русификации профессиональной философии. Учебник Г.Н. Теплова (1717–1779) «Знания, касающиеся вообще до философии», возглавлявшего исторический департамент Петербургской академии наук, давая достаточно полное для своего времени представление о школьной философии, предварялся «Объявлением слов, которые в философской материи по необходимости приняты в том разуме, как приложенные к тому латинские и французские разумеются», т. е. кратким философским словарем, в котором были приведены 27 терминов на русском языке с соответствующими латинскими и французскими эквивалентами. С 1742 г. Г.Н. Теплов служил с перерывами в Петербургской академии наук и читал лекции по практической философии. М.В. Ломоносов дал поло-

¹ *Поповский Н.Н.* Речь, говоренная в начатии философических лекций при Московском университете гимназии ректором Николаем Поповским // *Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.* М., 1952. Т. 1. С. 88.

² Там же. С. 91.

жительную, необходимую для издания книги, рекомендацию. «Философские учения, – отмечал он, – в ней предлагаются понятным образом для всякого и весьма полезна будет российским читателям, которые, не зная иностранных языков, хотя и имеют понятие или знание о философии вообще, во всех ее частях, и для того за благо рассуждаю, чтобы она была напечатана»¹.

Книга начиналась с обращения «К читателю», включающему общие рассуждения о «силах» разума и пользе науки, а также традиционное разделение философии на теоретическую и практическую. Теоретическая философия в основных своих чертах совпадала с физикой, т. е. изучала «всех тел чувствительных и видимых бытность, качество, количество, движение, перемену и все из того происходящие явления»². В практической или моральной философии раскрывались «должность к Богу, монарху и ближнему, обязательство к самому себе, к дому своему и проч.»³.

Учебник делился на три части. Первая часть «О должности и имени философа» включала 5 глав («О должности философа», «О историческом познании», «О познании философском», «О познании математическом», «Изъяснение слова философии»), которые в свою очередь состояли из параграфов (с 1 по 46). Вторая часть включала три главы: «О философии варварской», «О философии греческой», «О философии Средних веков и Новой», состоящие из параграфов с 47 по 78. Третья часть «О средствах надобных для управления разума нашего в исследовании истины» включала 8 глав: «О бытии вообще и существе всех вещей особно», «О веществе и его различных образах», «О взаимности вещей, когда они одна без другой быть не могут, в которой изъясняется, что значит *небытие* и прямо *ничто*», «О возможном и невозможном», «О том, что необходимо надобно, и что по случаю только бывает», «О продолжении пребывания вещей и времени», «Что разуметь надобно через слово *тожде* или тождество», «О вине и от нее произведенных действиях, что у философов эффектом называют», состоящих из параграфов с 79 по 102. «Знания, касающиеся вообще до философии» были обозначены Тепловым как книга первая. Он собирался написать продолжение, посвященное логике, но свое намерение не исполнил.

Г.Н. Теплов различал три вида познания по степени точности и совершенства. Первое из них *историческое*, опирающееся на опыт и чувства, просто фиксирует существование или по его словам «голое извес-

¹ Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. М.–Л., 1955. Т. 9. С. 631.

² Теплов Г.Н. Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут // Философский век. Альманах. Вып. 3. Хр. Вольф и русское вольфианство. СПб., 1998. С. 212.

³ Там же.

тие о бытности». Это еще не точное познание, а легкое и ошибочное, которое лишь уверяет нас в том, что нечто существует, но не говорит о том, *что* есть это нечто. Историческое познание может быть простым, т.е. только чувственной данностью и осмотрительным, т.е. уже задействующим разум. Когда к познанию подключается разум, мы переходим к следующему виду познания – *философскому*. Исходя из установленного историческим познанием существования, философское познание доискивается причины этого существующего. Причина позволяет говорить об однозначности и определенности существующего, о том, что нечто есть так, а не иначе, о том, *что* есть это нечто. Причина устанавливается посредством рассуждения и доказательства и выражается в понятии. В результате Г.Н. Теплов дает следующее определение философии: «Философией называем и изыскиваем науку, которая в себе заключает действие разума такое, через которое кто может предположение некоторое, из приведенных и прямых начал законными средствами доказать, или называем такое знание, через которое можем вещи доказывать через ее причины, или от известных вещей знать их неизвестные, чего ради обыкновенно ученые люди говорят: философ – ни что без доказательства»¹. Философское знание уже дает нам знание о вещи, а не просто веру или уверенность. Высшим же видом познания является *математическое*, устанавливающее количество и силу причины. Это еще более ясное и определенное знание, связанное с измерением действия причины.

Философия, полагает Г.Н. Теплов, познает посредством разума неизвестные вещи через известные. Она постигает то, что есть и быть может, т.е. вещи действительные и возможные. Возможные вещи – те, которые не существуют реально, но имеют причину для своего бытия. Причина раскрывается разумом, т.е. все то, о чем мы можем помыслить, принадлежит сфере возможного бытия и является предметом философского рассуждения. Единственный критерий здесь – логическая непротиворечивость. Возможно все то, понятие о чем не содержит противоречия. Противоречие же в понятии, т.е. невозможное, соответствует небытию. Теплов приводит примеры таких противоречивых понятий: деревянное железо, мыслящий камень, мокрый огонь, сухая вода и т.п. Помимо рассуждения о вещах, чем занимается онтология, философия исследует и способности познания, изучению которых посвящена логика. Свое произведение Г.Н. Теплов посвящает разработке онтологической проблематики и разбирает понятие бытия, существа, «особного пребывания» или сущности вещи, изменения и тождества в пребывании, вещества или субстанционального существования, причины (вины) и

¹ Там же. С. 240

следствия (эффект) и т. д. Несмотря на вполне правоверное изложение вольфианства, Г.Н. Теплов пытался полемизировать со своим германским гуру, оставаясь, впрочем, в рамках допустимых рационализмом вариаций.

С учебными целями был опубликован и трактат Я.П. Козельского (1728 – после 1793) «Философические предложения» (1768), не получивший, однако среди современников ни признания, ни распространения. «Философические предложения» – произведение компилятивное, составленное на основе сочинений многочисленных европейских авторов, большую часть которых упоминает сам Я.П. Козельский: Ф.Х. Баумейстер, Ж.-Ж. Руссо, Ш.Л. Монтескье, К.-А. Гельвеций, Э. Шефтсбери и др. «В тех книгах, – признавался автор, – нашел я многие приятные и полезные истины, неприступные для скучливых читателей, так что познание каждой из них стоит читателю великого труда в бесполезном разборе других, их вовсе ненужных для него положений, и для того я <...> 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 изведенные надежные опытами»¹. Я.П. Козельский постарался дать систематическое изложение по пунктам основных положений современной ему рационалистической «школьной» философии и основные этико-юридические доктрины, опирающиеся прежде всего на теорию естественного права. Для этой цели он разделил свое сочинение на два больших раздела: теоретическую философию (249 пунктов), включающую в качестве подразделов логику и метафизику, и нравоучительную или практическую философию (472 пункта), распадающуюся на юриспруденцию и политику. Я.П. Козельский обращался прежде всего к здравому смыслу своих читателей и лишь на основе «ясно разумеемых» слов давал последующие определения. «Я писал коротко так и там, – уточнял он, – как и где думал я, что без дальнего разбору речи мои разуметь можно будет, а как и где не чаял, чтоб выразумели другие, то в таких случаях писал пространнее и единственно имел при сем сочинении предметом моим читателю пользу»².

В философии русского Просвещения можно указать две стороны: подражательную и критическую. Выражением первой как раз и являлась «школьная» философия, подготовившая восприятие и усвоение немецкой классической философии. Реакция на широкое, в том числе и философское, западное влияние начала нарастать в русской культуре с

¹ Козельский Я.П. Философические предложения // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. М., 1952. Т. 2. С. 411.

² Там же. С. 423–424.

середины XVIII в. Критика европеизма постепенно переросла в явление, которое можно назвать «просвещенным национализмом», философские следствия из которого были выведены уже в веке XIX.

Осмысление пришедшегося на вторую половину XVIII столетия становления национальной культуры сопровождалось рядом дискуссий. Первой из них стала полемика по норманнскому вопросу. Обсуждение диссертации Г.-Ф. Миллера, начавшееся в 1749 г., продолжалось на академических собраниях до весны 1750 г. Причиной спора стала публикация тезисов диссертации Г.-Ф. Миллера «О происхождении имени и народа российского», с которыми он по первоначальному решению Академии наук намеревался выступить перед императрицей, во время ее визита в Академию наук. В своей автобиографии историк следующим образом упоминал об этом событии, имевшем для него печальные последствия: «В 1749 г. написал я на латинском языке сочинение о начале российского народа и имени, переведенное и на российский язык и напечатанное на обоих языках. Сие сочинение было определено для прочтения в публичном академическом собрании; но по собливному происшествию учинилось в том препятствие, и сие сочинение не обнародовано»¹. Труд Г.Ф. Миллера встретил резкое сопротивление среди большинства других членов Академии, а его главным противником выступил М.В. Ломоносов, которого поддержали академики С.П. Крашенинников, Н.И. Попов, В.К. Тредьяковский, И.Э. Фишер, Ф.Г. Штрубе де Пирмонт. М.В. Ломоносов оценивал ситуацию несколько по-иному: «После того велено Миллеру для публичного акта в Академии сочинить речь или диссертацию из российской истории, к чему он избрал материю, весьма для него трудную, – о имени и начале российского народа, которая, как только без чтения перед Профессорским собранием напечатана и в Москву к президенту для апробации отослана, немедленно публичный акт отложен, и речь Миллерова отдана на рассмотрение некоторым академическим членам, которые тотчас усмотрели немало не исправностей и, сверх того, несколько насмешливых выражений в рассуждении российского народа, для чего она и вовсе оставлена. Но Миллер, не довольствуясь тем, требовал, чтобы диссертацию его рассмотреть всем Академическим собранием, что и приказано от президента. Сии собрания продолжались больше года. Каких же не было шумов, браней и почти драк! Миллер заелся со всеми профессорами, многих ругал и бесчестил словесно и письменно, на иных замахивался в Собрании палкою и бил ею по столу конференцскому. И, наконец, у президента в доме поступил весьма грубо, а пуще всего ассессора Теплова в

¹ Автобиография Г.Ф. Миллера. Описание моих служб // Миллер Г.Ф. История Сибири. М., 1999. Т. I. С. 153.

глаза обесчестил. После сего вскоре следственные профессорские собрания кончились, и Миллер штрафован понижением чина в адъюнкты»¹. В своем «репорте» М.В. Ломоносов пристрастно разбирал сочинение Г.-Ф. Миллера, считая, что оно построено на «зыблющихся основаниях», «и весь корпус диссертации сочинен без связи и порядку, а особливо она для многих дигрессий весьма темна»². В то же время русский ученый признавал: «Правда, что и в наших летописях не без вымыслов меж правдою, как то у всех древних народов история сперва баснословна, однако правды с баснями вместе выбрасывать не должно, утверждаясь только на одних догадках»³. В итоге, академики осудили доклад Г.-Ф. Миллера, он был из профессоров переведен в адъюнкты, а его «скарденую диссертацию» было решено уничтожить.

Следующим этапом критики европеизма стал спор о татарских нравах, развернувшийся в 1769 г. на страницах журналов «Всякая всячина» и «И то и сию», в котором принял участие А.П. Сумароков. В 1770 г. в Петербурге на французском языке, в следующем году на немецком языке в Амстердаме, а в 1772 г. по-английски в Лондоне была издана двухтомная книга «Антидот, или Проверка дурной книги, превосходно изданной под заглавием: Путешествие в Сибирь...», в которой подробно разбиралось, комментировалось и опровергалось сочинение Шаппа д'Отроша «Путешествие в Сибирь... содержащее в себе нравы и обычаи русских и теперешнее состояние этой державы» (1768). Инициатором и одним из авторов этих публикаций была Екатерина II. В них затрагивался и обсуждался вопрос о значении нравов и о русских нравах в частности, а также впервые поднимался вопрос о русском национальном характере.

В 1783 г. Д.И. Фонвизин поместил в третьей части журнала «Собеседник любителей российского слова» вопросы, среди которых вновь прозвучал вопрос о русском национальном характере. Ему отвечала сама императрица Екатерина II. В 1786 г. в своем драматическом сочинении «Из жизни Рюрика» Екатерина II также обратилась к этой теме. Особенности русского характера в пьесах «Рослав» (1783) и «Вадим Новгородский» затрагивал Я. Б. Княжнин. В повестях «Наталья боярская дочь» (1792), «Лиодор» (1792) и в «Письмах русского путешественника» (1791–1792) о русском характере рассуждал Н.М. Карамзин. В

¹ Ломоносов М.В. Краткая история о поведении Академической канцелярии в рассуждении ученых людей и дел с начала сего корпуса до нынешнего времени // Ломоносов М.В. Избранные произведения. В 2-х томах. М., 1986. Т. 2. С. 391–392.

² Ломоносов М.В. Замечания на диссертацию Г.-Ф. Миллера «Происхождение имени и народа российского. Репорт в Канцелярию Академии наук 16 сентября 1749 г. // Ломоносов М.В. Избранные произведения. Т. 2. С. 21.

³ Там же. С. 18.

конце века к обсуждению русских нравов подключилась публицистика. В журнале «Зритель» в 1793 г. П.А. Плавильщиков опубликовал статью «Нечто о врожденном свойстве душ русских», а в 1802 г. в журнале «Корифей» вышло его «Мнение о характере русских». К этой теме на страницах своих сатирических журналов неоднократно обращался Н.И. Новиков. Упомянутые сюжеты подробно рассмотрены в последней книге Ю.В. Стенника¹. Результатом дискуссий стало формирование русского национального сознания, нашедшего отражение в отечественной литературе, искусстве и философии. XVIII столетие, начавшееся активизацией знакомства с европейской культурой и ученичеством перед Западом, завершилось выработкой национального сознания, в полной мере проявившего себя в грозную годину 1812 г.

Новым явлениям в русской культуре и философии, привнесенным Просвещением, надо признать утилитаризм в этике и обосновании науки и философии. Практицизм петровской эпохи мало способствовал привлечению внимания к философии. Исключение здесь составляет, пожалуй, только политическая философия, имеющая, по мысли первого российского императора, прикладное значение для воспитания государственных мужей. Особой популярностью пользовались переводы сочинений немецкого правоведа С. Пуфендорфа, хотя и они испытали на себе тягость запрета. Утилитаризм способствовал становлению секулярной морали, провозвестниками которой выступили А.П. Сумароков и Н.И. Новиков. Дельцы петровской эпохи привнесли новое отношение к науке и образованию, призванных служить прежде всего нуждам государства. В практической пользе науки находила оправдание и «школьная» философия.

Однако для развития теоретической философии атмосфера была не слишком благоприятной. Философия, выходящая за рамки «школьной» программы, лишенная назидательности или любого другого практического эффекта, едва ли могла вписаться в общее направление культурной политики русского XVIII в. Практическая философия находила свое оправдание в синкретизме этической и социально-политической проблематики. Умозрительность же других основных разделов философии входила в явное противоречие с господствующим духом практицизма.

Человеку XVIII в. мир дан для обладания и действия в нем. В русской культуре XVIII в. преобладают экстенсивные тенденции. Динамизм культурных процессов сказывается и на философии, перед которой стоит задача знакомства с европейской философией и усвоение ее. В этом значении «школьной» философии. Однако профессионализация

¹ Стенник Ю.В. Идея «древней» и «новой» России в литературе и общественно-исторической мысли XVIII – начала XIX века. СПб., 2004.

русской философии далась дорогой ценой: отказом от свободы мышления и, соответственно, творческого начала в философии. Отдельно стоящая в русской философии XVIII в. фигура Г.С. Сковороды, часто принимаемого за первого самобытного мыслителя, очень сомнительна в этом отношении. Творчество Г.С. Сковороды скорее означает архаизацию философии. Г.С. Сковорода не открывает новую эпоху в русской философии, а завершает предыдущую – традицию Киево-Могилянской академии. Не вписываясь в современную ему эпоху, ускользая от мира, Г.С. Сковорода пользуется той же тактикой: он постоянно в движении. Философская установка означает данность мира человеку для познания и созерцания. Для философии нужна остановка, оглядка на мир, может быть даже «затаивание дыхания», дающее жизненную паузу, выводящую за пределы повседневной суеты. С внешней стороны занятие философией предполагает возможность свободного и обеспеченного существования. Однако XVIII в. не создает таких условий. Досуг и достаток становятся уделом лишь других поколений русских мыслителей, когда и появляется новый тип философа, воплощение которого станут П.Я. Чаадаев и славянофилы.

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В. Н. ТАТИЩЕВА

Крупнейшим представителем русского просвещения в первой половине XVIII в. был В.Н. Татищев. Татищев нельзя отнести к кабинетным ученым. Он был практиком или, если воспользоваться выражением В.О. Ключевского, дельцом петровской эпохи. Его философские взгляды опирались на положения естественного права и рационалистической философии.

Василий Никитич Татищев (1686–1750) происходил из обедневшего боярского рода, восходящего к Рюрику. Принимая участие в Северной войне, Татищев был ранен под Полтавой, затем занимался «размножением заводов» на Урале, был Астраханским губернатором и т. п. Государственная деятельность не мешала Татищеву заниматься наукой. Его научные интересы были широки: география, экономика, история. Ему принадлежит первое крупное исследование по русской истории «История Российская», над которым он работал с 1719 г. до конца своей жизни. Главное философское произведение Татищева – «Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах», подготовленный в середине 1730-х гг. и опубликованный почти полтора века спустя. Энциклопедический характер «Разговора», написанного в русле рационалистического вольфианства и популярного тогда естественного права, позволил Татищеву затронуть в нем основные философские вопросы, обсуждавшиеся в его время. Различные научные понятия рассматриваются в незаконченном «Лексиконе российской исторической, географической, политической и гражданской» (1744–1746). К публицистическим сочинениям Татищева принадлежат «Духовная», «Напоминание на присланное расписание высоких и нижних государственных и земских правительств», «Рассуждение о ревизии поголовной» и др.

Согласно Татищеву, разум является главной способностью человека, которая не только дана человеку от природы, но и совершенствуется в течение жизни. Точность познания, таким образом, также зависит от искусности, обученности, просвещенности нашего разума. В то же время и сам разум может раскрыть свои возможности. Зная разум, мы можем лучше познавать и окружающий мир. Средства изучения разума, его структуры, его способностей остаются чисто рациональными. К исследованию разума должна в первую очередь сводиться философия, главным методом которой выступает самопознание. Самопознание или

«внутреннее знание», в свою очередь, означает постижение того, что «полезно и нужно и что вредно и непотребно»¹.

«Разум же без научения и способность без привычки или искусства, – уточнял Татищев, – приобретена быть не может»².

«Наука главная есть, чтоб человек мог себя познать»³.

Посредством самопознания раскрывается знание о добре и зле. Добро Татищев отождествлял с благополучием, как внешним (в основных своих интенциях утилитаристским), так и внутренним (спокойствием совести). Благо Татищев понимал исключительно в смысле приобретения посюсторонних выгод и преимуществ. Зло, напротив, не имеет собственного содержания, представляет собой противоположность добру, т. е. утрату тех благ, которые составляют добро.

«Разумею такое обстоятельство, – писал Татищев о добре, – через которое мы можем истинное наше благополучие приобрести и сохранить. <...> Истинное совершенство, постоянное пребывание и сущее удовольствие или исполнение воли человека, из которых происходит высшее благополучие, т. е. спокойность души или совести, и о сих нужно человеку крайне прилежать»⁴.

«Есть такое обстоятельство, – уточнял он о том, что такое зло, – которое в чем-либо добру противится, яко или совершенство разрушает, или пребывание прекращает, или удовольствие отъемлет и к приобретению или сохранению оных препятствует. И сих человеку с крайнею возможностью надобно беречься и бежать»⁵.

Самопознание не только дает знание о добре и зле, но и разъясняет устройство самого человека. Правда, результат такого самопознания выглядит достаточно традиционно. Татищев видит в человеке две стороны или как он пишет «свойства»: деятельность и страдание, которые он сопоставляет с душой и телом. Соответственно, динамические характеристики приписываются душе, статические или страдательные – телу.

По словам Татищева, человек состоит «из дву весьма различных свойств, действительного и страдательного, вечного и временного, совершенного и несовершенного, т. е. души и тела, из которого жизнь его состоит и все деяния происходят»⁶.

¹ *Татищев В.Н.* Разговор дву приятелей о пользе науки и училищах // Татищев В.Н. Избранные произведения. Л., 1979. С. 52.

² Там же. С. 51.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 52.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 53.

Последующие рассуждения Татищева посвящены исключительно душе, которую он фактически отождествляет с разумом. Рассматривая душу, он пишет о ее «свойстве, состоянии, месте пребывания и как она в тело входит»¹. Тело само по себе Татищева не интересует; он лишь замечает, что душа «через орудия телесные действует и по состоянию оных все ее дела и действия производятся»². Душа не имеет частей, проста и поэтому бессмертна. В то же время, она обладает своими способностями, силами или возможностями. К области душевных процессов принадлежит и воля, указывая на взаимосвязь, точнее, подчиненность разума и воли. Приобретение истинного благополучия достижимо только тогда, когда воля руководствуется в своих проявлениях разумом.

«Душа же, – уточнял Татищев, – имеет свои орудия, или силы, подобно как тело чувства, и сими каждое собственно или оба обще действуют, яко душа имеет ум и волю, или хотение, и сими человек наиболее властвуется, а их добром порядке все его благополучие зависит, а от непорядка оных несчастье рождается»³.

По словам Татищева, «ум бо яко царь властвует, а воля влечет на всякое хотение, их котораго человеку различные благополучия и беды приключаются. Того ради нужно человеку прилежать, чтоб ум над волей властвовал»⁴.

Разумная в строгом смысле область души, т. е. вне волевых проявлений, дифференцируется на ум и разум (в узком его значении). Ум в данном случае означает «здравый смысл», которым от рождения обладают все люди. Татищев, вопреки картезианскому дуализму, допускает наличие такой способности (т. е. элементов психики и зачатков сознательной деятельности) у животных. Разум, напротив, формируется в результате занятий, образования, просвещения. Ум, в свою очередь, включает в себя четыре, как пишет Татищев, силы, действия или «возможности», т. е. возможности: понятность, память, смысл и суждение.

«Ум мы имянуем силы души, в котором просто смысл разумеется, и сие частью протчим животным свойственно быть разумеем, в людех же и глупейших по природе есть ум. Но разум имянуем ум, чрез употребление и поощрение его качеств исправленный, которое от науки приписуется»⁵.

«Некоторые разумеют 4 силы, или действия, ума, яко: понятность, память, догадка, или смысл, и суждение. Но понеже понятность от внутренних и внешних чувств воображается и яко страдательное, а не действительное почитаться мо-

¹ Там же.

² Там же. С. 65.

³ Там же. С. 55.

⁴ Там же. С. 58.

⁵ Там же. С. 55.

жет, от многих ко оным последующим не прилагается и за страдательное, а не действительное почитается»¹.

«Поятность» или понятность – это самая «широкая» сила ума. Фактически «поятностью» Татищев называет то, что в картезианском рационализме получило наименование *cogitatum*. «Поятность» – это общая характеристика нашего ума, его содержания, т. е. это все то, что имеет для нас смысл, обладает смыслом в нашем сознании. К «поятности», таким образом относится восприятие, поскольку процесс надления смыслом включен в структуру восприятия, так как человек не воспринимает только «чистые» качества вещи, а сразу усматривает смысл. К частным случаям «поятности» можно отнести и остальные силы ума: память, догадку, суждение.

«Поятность, гречески фантазия, видение, вид, латинскими имагинацио именуется, а в философии собственно поятность действия и мнение разумеется. Мы можем чрез помощь поятности троякие воображения делать: 1) Мысленные, когда мы чрез мысли представленные и памяти сообщенные свойства вещей чрез вспомнение смыслу или уму представим, которые власно, яко присудственные, являются и такими образы наипаче, когда суждение успокояется, так нас обманывают, что мы подлинно за присудственные почитаем, как то сновидения нас уверяют. 2) Поятность смысла или догадка бывает, когда смысл, некоторые чаяния или вымыслы уму, яко присудственные, представляет, что тем довольствуется или отягчается, как то часто при чтении сказок и сочинений некоторых машин в уме изображаем и ощущаем. 3) Поятность суждения, когда яко правдивое мыслями приемля, таковыми же уму представляя, за правые верим, например, когда я в коем-либо обстоятельстве вредное или полезное следствие возмню, и суждение определяет, что, конечно, то последует, и тако яко истинное или присудственное представляет»².

Память так же как и восприятие удерживает те смысловые состояния, которые имели (а для восприятия – имеют) отношение к действительности, т. е. были «на самом деле», являются частью нашего опыта. Для восприятия – это реальный, действительный опыт. Для памяти – прошедший. В свою очередь, память состоит из нескольких слоев, в зависимости от степени яркости и, так сказать, времени актуализации смысловых состояний. Во-первых, это собственно актуальный срез памяти, на котором базируется наша идентичность; это то, что мы «помним всегда». Во-вторых, это яркое воспоминание, которое не требует особых усилий для его воспроизведения. И в третьих, это «темное и невнятное» воспоминание, на воспроизведение смысла которого или его

¹ Там же.

² Там же.

событийно-смысловую реконструкцию затрачивается значительно больше времени и усилий.

«Память есть такая возможность или способность ума, как у господина казначея, которая как от внутренних, так и от внешних представлений приятное хранит и по требованию ума паки представляет, о которых смысл и суждение прилежат во употребление привести. И сие тройко разумею: 1) когда мы единою в памяти воображение неперестанно храним, яко еже бог един есть, что я человек есмь, и оное никогда забываем; 2) вспоминание, когда мы воображенное и сохраненное мнение паки представляем и в том самом состоянии, каковы тогда в память прияли; 3) когда мы в память приятую вещь весьма забыли, но по представлению оное перво темно и невнятно, часть по части представляется»¹.

Третья «возможность» ума – «смысл или догадка» включает в себя те смысловые состояния, которые связаны с деятельностью воображения, с областью возможного бытия. Согласно вольфианскому рационализму, философия изучает не только действительные вещи, но и возможные, которые являются результатом разумной деятельности ума, т. е. представляю собой, как правило, логически непротиворечивые понятия. К области смысла или догадки относятся, как продукты человеческого воображения, например, художественные произведения (которые имеют смысл, т. е. доступны для понимания), так и результаты более практических рациональных размышлений, например, проекты механизмов, изобретения. Всех их объединяет то, что они, во-первых, логически не противоречивы, а во-вторых, при известных условиях могут быть реализованы, т. е. из области возможного бытия, могут перейти в область действительного.

Под смыслом, уточнял Татищев, мы «разумею ту возможность ума, которую мысли же, еже греческии идеи зовется, то есть умовоображения, иже по возможности или составляют, или разделяют и тем к истинному испытанию путь суждению предуготовляют, для котораго свойством соглашения сил оных именоваться может. Память бо имеет токмо с голыми воображениями дело, которые приемлет и хранит, сие же и из оных предложение делает, но что их свойств не различает, в том оно разнствует от суждения, ибо что смысл воображений согласие примечает, токмо возможными представляет, суждение же истинное от неистинного и неравное от подобного различает»².

Третьей «возможностью» ума выступают суждение и рассуждение. Это чисто рациональная деятельность, относящаяся уже исключительно к области разума (а не действительности или воображения, как в предыдущих случаях). Рассуждение предусматривает дифференциацию поня-

¹ Там же. С. 55–56.

² Там же. С. 56–57.

тий и состояний, которые уже затем подвергаются суждению, т. е. определению и оценке. Способность к суждению принадлежит всем людям как разумным существам, но и она может быть усовершенствована посредством знаний и логических тренировок. Иными словами, человек может судить как на основе только «здорового смысла» или ума, так и на основе разума, т. е. утонченного в науках познания.

«Суждение и разсуждение по знаменованию речения разнствует в том, что разсуждение тогда может называться, когда я правое с неправым или вероятным, черное от чернейшего умом разсматриваю и различаю; а суждение, когда совершенно сужду и определяю, что сие подлинно право или совершенно черно, а оно неправо или не совершенно черно. И тако всегда разсуждение суждению в таковых обстоятельствах предходит»¹.

«Суждение разумеется двоякое, то есть едино природное, которое и в глупейшем человеке видимо, тем хотя неправильно или не все обстоятельства порядочно разсмотря, однако ж умом за правильное определяем; другое же от искусства приобретаем. И как природные можности или силы ума неравно людям уделяются, так и исправление оных различным бывает, а из того различных состояний в людех суждение происходит. И хотя добрая природа во всех обстоятельствах есть главное, но не довольно того, чтоб правое от неправого различать и разность познать, но нужно и на следствие смотреть, что из того впредь быть имеет, к которому не иначе как предьидущие от памяти и возможности смыслом представить нужно. А понеже сила суждения между всеми объявленными есть главнейшая и над оными первенствует, того ради наиболее о исправлении и приведении в добрый порядок суждений прилежать человеку нужно»².

Важное значение в просветительской философии отводилось принципу классификации. Классификация использовалась в качестве одной из форм познания действительности. Познать – означало определить каждому явлению свое строго отведенное место в общей схеме существующего и тем самым воспроизвести порядок самого сущего. Универсальность принципа классификации приводила к тому, что под его рубрицирующее воздействие подпадала и сама наука. Одну из первых в России классификацию наук дал именно Татищев. Он предлагал несколько вариантов такой классификации. Прежде всего, он делил науки «у философов по объявленным свойствам сугубо» на душевные (богословие) и телесные (философия). Более детальную классификацию он называл «моральной».

«Другое же разделение, – пояснял Татищев, – есть моральное, которое различествует в качестве яко: 1) нужные, 2) полезные, 3) щегольские или увесе-

¹ Там же. С. 57.

² Там же. С. 57–58.

ляющие, 4) любопытные или тщетные, 5) вредительные. Но притом некоторые и по стану или состоянию человека могут быть нужны или полезны»¹.

В основе моральной классификации лежал, прежде всего, принцип пользы, а науки располагались в последовательности убывания приносимой ими выгоды от «нужных», т. е. тех, без которых человек не сможет прожить, до «любопытных», т. е. совершенно бесполезных и даже «вредительных».

К нужным наукам Татищев относил «речение», «домоводство, гречески оекономия», «врачество или медицина», нравочение и законоучение, логику, богословие. Полезные науки составляли «письмо», красноречие, «инородные языки», «мафематика», «гистория и хронография, генеалогия, или родословие владетелей», ботаника «или знание силы росчений, також анатомию, или расчленение», «естествоиспытание» (физика, химия). Щегольские науки, т. е. такие, которые могут приносить пользу, а могут и нет включали: «1) стихотворство, или поэзия, 2) музыка, руски скоморошество, 3) танцование, или плясание, 4) вольтежирование, или на лошадь садиться, 5) знаменование и живопись»². Любопытные или тщетные науки, «которые ни настоящей, ни будущей пользы в себе не имеют, но большею частию и в истине оскудевают»³ – это «астрология – звездопровещение», «физиогномия или лицезнание», «хиромантия – рукознание». Вредные науки «иже зовутся волхования, ворожбы, или колдунство» состояли из: «1) некромантия – чрез мертвых провещание, 2) аеромантия – воздуховещание, 3) пиромантия – огневещание, 4) гидромантия – водовещание»⁴. К ним же относились различные виды предсказаний: толкование сновидений, гадание о будущем, заговоры и привороты, «чернокнижество».

Социально-философская проблематика рассматривалась Татищевым не только в «Разговоре дву приятелей о пользе науки и училищах», но и в других работах, в частности, в «Произвольном и согласном рассуждении и мнении собравшегося шляхетства русского о правлении государственном». В ней Татищев с естественно-правовой точки зрения оценивал действия верховников в 1730 г. Основные положения, которые, по его мнению, необходимо соблюдать в области социальных отношений – это общественный договор и согласие с «общей волей».

«А по закону естественному избрание должно быть согласием всех поданных, некоторым персонально, другим чрез поверенных...» – уточнял Тати-

¹ Там же. С. 89.

² Там же. С. 92.

³ Там же. С. 92.

⁴ Там же. С. 93.

щев¹ и отмечал далее, что «...никакой закон или порядок переменить никто не может, разве обеченародное соизволение»².

Базовыми характеристиками естественного состояния являются свобода и равенство, поддерживаемые независимой и неограниченной волей. Как считал Татищев, поскольку свобода или вольность, т. е. способ самочинного проявления воли, относится к натуральным свойствам человека, постольку оправдана защита от посягательств на естественное «здравие и вольность»³. Обнаруживаемый в натуральном состоянии естественный закон не относится к области реального права, не используется для вынесения судебных решений, однако, на нем основывается гражданское законодательство. Естественный закон выступает своеобразной смысловой инстанцией, в которой ищут опору юридические рассуждения.

«По закону естественному, – писал Татищев, – хотя точно не судят, но законы и рассуждения на нем нам более основываются, и для того все законы гражданские, которые из естественного свое основание имеют и оному ближе, те как людям подзаконным внятнее и памятнее, так судиям к рассуждению и решению дел способнее, ябедникам же и душевредным пронырам меньше способов к коварству оставляют»⁴.

Естественным законом обозначается та интеллигентная сфера, в которой обретают смысл и становятся понятными судебные решения и гражданские законы. К естественному закону обращаются при спорном толковании гражданского закона. Естественный закон основывается на природе, точнее, его познание зависит от познания человеческой природы. Естественный закон внутренне структурирован и подразделяется на правила благоговения, справедливости, содружества и благоразумия. Правила благоговения или благочестия и благонравия состоят в научении разумной силы души или ума управлять волей и «содержать в добром порядке» три ее основные склонности: «любочестие, любоимение и плотиюгодие». Правила справедливости сводятся к следующим: 1) силой, посредством суда или войны отстаивать свои права; 2) устанавливать подчинение или взаимные обязательства между людьми по любви и обещанию или по договору. Правила содружества предусматривают любовь, учтивость и пристойность. Правила благоразумия, в широком

¹ *Татищев В.Н.* Произвольное и согласное рассуждение и мнение собравшегося шляхетства русского о правлении государственном // Татищев В.Н. Избранные произведения. С. 146.

² Там же. С. 147.

³ *Татищев В.Н.* Разговор дву приятелей о пользе науки и училищах. С. 122.

⁴ Там же. С. 124.

понимании, могут быть отнесены к политике. Они раскрываются в двояком отношении: либо как упорядочивание своей воли, т. е. правила благонравия, либо как урегулирование отношений с другими людьми, т. е. собственно политика. Социальные интенции естественного закона полнее всего раскрываются в общественном договоре.

Целью общественного договора и формируемого на его основе гражданского состояния является «общая польза». Соответствием принципу «общего блага» измеряется законность власти. «Общее благо» – одно из основных условий договора. По словам Татищева, на договоре основывается «общественное согласие, где для защищения своего от нападения сильного многие, союзясь взаимным договором, общего благополучия единомышленно искать и от насилия защищать обяжутся»¹. Договор предполагает отказ от личного блага ради общего блага, иными словами, «общее благополучие собственному предпочитается того ради, что собственное уже несть благополучие, когда общественный вред ис чего быть может»². Поэтому принцип «общего блага» порой приходит в противоречие с индивидуальным благополучием.

Более того, он стал выражением конечной цели всякого законодательства, смыслом законности вообще. По словам Татищева, назначение законодательства в «пользе общей и справедливости состоит»³. Закон, в первую очередь, должен сообразовываться с «общим благом», опирающимся на разумные доводы, а не с обычаями и нравами народа и должен предпочитать первое последним. «Однако ж где польза общая требует, тамо не нужно на древность и обычаи смотреть, токмо притом надобно, чтоб причины понуждающие внятно изъяснены были», – пояснял действия этого принципа Татищев⁴.

Принцип воли, столь существенный для определения естественного закона, вместе с тем раскрывает и разумный аспект этого закона. Воля или хотение есть такая «склонность» души, посредством которой возможен нравственный выбор, т. е. обращение человека либо к добру, либо ко злу, либо к добродетели, либо к греху. Более определенно можно сказать, что выбор обуславливается разумной мерой, которая полагается предмету хотения. «Итак, – уточнял Татищев, – здравый разум управляет всеми нашими склонностями к полезному и отвращению от вреднаго»⁵. От следования разумной мере зависит и польза такого

¹ Там же. С. 122.

² Там же.

³ *Татищев В.Н.* Произвольное и согласное рассуждение и мнение собравшегося шляхетства русского о правлении государственном. С. 150.

⁴ *Татищев В.Н.* Разговор дву приятелей о пользе науки и училищах. С. 126.

⁵ Там же. С. 17.

предмета. Не случайно поэтому, что одной из главных добродетелей полагается умеренность.

Татищев дает еще одно интересное применение воли, ставя в зависимость от способов ее ограничения ту или иную форму правления. Целью всякого порядочного правления является достижение благополучия. Воля же выступает необходимой составляющей благополучия, поскольку по неволе и в неволе никто не бывает счастлив, а, соединенная с разумным рассуждением, воля неизменно приносит человеку пользу. Способ передачи воли осознается как процесс формирования власти и закрепляется формой правления. Однако пользу может принести и особого рода неволя. Татищев полагает три рода неволи: по природе, по своей воле и по принуждению. От рода неволи, т. е. от формы отчуждения воли зависит форма государственного правления. В качестве примера можно привести монархию. Монархическая власть основывается на природном превосходстве разума правителя над разумом подданных, в результате чего и происходит передача воли. Добровольное, или по терминологии В.Н. Татищева, «своевольное» и «своесильное» отчуждение воли осуществляется по договору. Так в естественном законе находит опору политика. В политике естественный закон регулирует, с одной стороны, отношения между властью и подданными, а с другой, – отношения с посторонними народами.

Согласно естественному праву, начало истории и неизбежность формирования человеческого сообщества обусловлены потребностями человеческой природы, из которых главные – стремление к пользе, удовольствию и спокойствию.

«Не токмо правила мудрости гражданской, – писал Татищев, – но самое естество нас учит, что человек единственный совершенную себе пользу, удовольствие и спокойствие приобрести недостаточен, ниже приобретенное сохранить способен, в чем нас письмо святое утверждает. <...> Притом примечать должно, что древния оныя общества также, как и все дела человеческия при самом начале не совершенны бывают, с начала были весьма беспорядочны и несовершенны, пока напоследок разделенныя части высочайшей гражданской власти, приведены в совершенство изобретенными средствами, порядками и законами, служащими к соблюдению общества»¹.

Складывание и составление человеческого общества – естественный процесс, опирающийся на принцип «общей пользы» и оформляющийся как договор. «Первое в роде человеческого сообщества» есть супружество². Оно, можно сказать, выступает прообразом устройства

¹ Там же. С. 4.

² *Татищев В.Н.* История Российская. Часть 1. // Татищев В.Н. Собрание сочинений в 8-и томах. Т. 1. М., 1994. С. 359.

всех прочих человеческих сообществ. «Самоизвольный и благорассудный» договор, закрепляющий соединение мужчины и женщины в семью состоит в том, что если договор нарушен одной из сторон, то другая сторона может принудить к выполнению договора или может считаться свободной от принятых обязательств. Это, как указывал Татищев, ясно в праве естественном. «И сие правило, – продолжал он, – на все прочие договоры простирается»¹. В договоре гласно или негласно (как, например, в случае супружества) должна быть закреплена передача одной из сторон «начальства и власти», т. е. должна быть отражена форма правления. В супружестве правом властелина обладает муж.

Следующий вид сообщества – «родовое», которому соответствует «отеческая» форма правления. Ближайшим аналогом этого правления является власть отца в семье. Такая же схема власти воспроизводится и при монархическом правлении: «Монарх яко отец, а подданные яко чада почитаются, каким бы порядком оное ни учинилось»².

«На умном и самовластном договоре» строится еще один вид сообщества – «домовное», иначе «единодомовное и хозяйское сообщество». Суть его состоит в передаче власти и права правления вне семьи, преследующее ту же цель – «взаимное прилежание пользы». Так происходит разделение на господина и холопа, т. е. того, кто добровольно на время договора переходит в службу. Необходимо отличать эту форму сообщества от насильственного подчинения и, соответственно, отличать господина от «хисчника», как выражался Татищев, а холопа от раба³.

Дальнейшее развитие «о пользе и засчете всего сообщества» приводит к формированию более крупного образования, состоящего из нескольких «домовных сообществ» – гражданскому сообществу⁴. В нем различают три «порядочные» формы правления: демократию, опирающуюся на «частное собиране хозяев», аристократию, «т. е. вельмож или сильных правительство» и монархию, или «единовластительное» правление. Существуют формы правления, не заботящиеся об общем благе или «общей пользе» – это охлократия, олигархия и тирания. Возможны также смешанные формы правления⁵.

Форма «лучшего и полезнейшего правления» для каждого народа зависит от многих обстоятельств: от положения земель, пространства области и состояния народа. В соответствии с этим для малых государств больше подходит демократическая форма правления. В великих и безопасных государствах, «где народ науками довольно просвещен»,

¹ Там же.

² Там же. С. 360.

³ Татищев В.Н. История Российская. С. 360.

⁴ Там же. С. 361.

⁵ Там же. С. 361–362.

применима аристократия. Таким именно образом, по мнению Татищева, управляются Англия и Швеция. Великие государства, имеющие «открытые границы» и непросвещенное население должны управляться монархически. Это относится прежде всего к России¹.

Непосредственное применение эти рассуждения Татищева нашли в его философии истории. Естественное право задавало моральную интерпретацию исторических событий. В своём изучении прошлого историк должен опираться на моральную память, т. е. воспоминания, фиксирующее лишь этически значимые события.

«Вначале разсудя то, что история не иное есть, – уточнял Татищев, – как воспоминание бывших деяний и приключений добрых и злых, потому все то, что мы пред давным или недавним временем чрез слышание, видение или ощущение искусились и вспоминаем, есть сусчая история, которая нас ово от своих собственных, ово от других людей учит о добре прилежать, а зла остерегаться»². Отсюда выводилась и нравоучительная цель истории. «Но что всякому человеку нужно знать, – рассуждал Татищев, – то можно легко уразуметь, что в истории не только нравы, поступки и дела, но и ис того происходящие приключения описуются, яко мудрым, правосудным, милостивым, храбрым, постоянным и верным честь, слава и благополучие, а порочным, несмысленным лихоимцам, скупым, ропким, превратным и неверным бесчестие, поношение и оскорбление вечное последует, из которого всяк обучаться может, чтоб первое, колико возможно, приобрести, а другого избежать»³. Особенностью моральной памяти является непосредственное сопоставление того, что вспоминается с чувственным переживанием. Даже когда история составляется из событий недоступных чувственному восприятию (к таковым относится большинство исторических событий), она имеет их в воспоминании в чувственных образах. «Равномерно все читаемые нами истории так дела древние иногда так чувствительно нам воображаются, как бы мы собственно то видели и ощущали»⁴.

Согласно классификации наук Татищева история, вместе со вспомогательными дисциплинами (хронологией и генеалогией), относится к наукам полезным. В ней «находятся случаи щастия и нещастия с причинами, еже нам к наставлению и предосторожности в наших предприятиях и поступках пользуются»⁵. Непосредственно к истории примыкает география или «землеописание», позволяющая уточнить предметную

¹ *Татищев В.Н.* История Российская. С. 362. Аналогичным образом Татищев рассуждает в «Разговоре дву приятелей о пользе наук и училищах» (С. 120) и в «Произвольном и согласном разсуждении и мнении собравшегося шляхетства русского о правлении государственном» (С. 147).

² *Татищев В.Н.* История Российская. С. 79–80.

³ Там же. С. 82.

⁴ Там же. С. 80.

⁵ Там же. С. 92

область исторической науки – это «положение мест... нравы людей, природное состояние воздуха и земли, довольство плодов и богатств, избыточство и недостатки во всех вещах»¹. Одним словом, это то знание, которое полезно прежде всего в «государственном правлении».

К разряду «нужных» наук принадлежит нравоучение, определяемое «правилами закона естественного». Знание и понимание закона, регулирующего общественную жизнь, относится к компетенции особой науки – законоучения. По сути, нравоучение и законоучение составляют одну науку. Всякий закон по своему происхождению является божественным, но среди множества законоустановлений различают следующие: естественный, «библейский», церковный и гражданский².

Согласно точке зрения Татищева, история, в зависимости от «обстоятельств и намерений писателей», включает в себя следующие разделы: божественную, или библейскую историю; церковную; политическую, гражданскую, или светскую; историю «наук и ученых». Далее Татищев добавляет: «И протчие некоторые не так знатные»³. Первая описывает «дела божеские». Интересно причисление Татищевым к этому разряду естественной истории. «История натуралис или естественная» как бы продолжает библейский рассказ о начале мира. Она рассматривает действия природных стихий, чья сила наследует и продолжает божественный акт творения. «В естественной, – писал Татищев, – все приключения в стихиях, яко огне, воздухе, воде и земле, яко же на земли – в животных, росчениях и подземностях»⁴. Церковная история, повествуя об истории церковной организации, затрагивает вопросы догматики, церковных чинов, порядка богослужения и проч. Очень показательно краткое пояснение, данное Татищевым гражданской истории, суть которого состоит в том, что описываемые в гражданской истории события имеют моральное (позитивное или негативное) значение. «В светской весьма много включается, но, единственно сказать, все деяния человеческие, благие и достохвальные или порочные и злые»⁵. Столь же красноречив и смысловой концентрат, сопоставляемый Татищевым, истории «наук и ученых» – польза. «В четвертой, – пишет он, – о начале и происхождении разных званий училисч, наук и ученых людей, яко же от них изданных книгах и пр., из которой польза всеобщая происходит»⁶.

¹ Там же.

² Там же. С. 90.

³ Там же. С. 79.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

Каждый вид истории самостоятелен и зависит от свойств описываемых им дел, поэтому история «всякая должна свое собственное свойство хранить»¹. Однако полноте истории может способствовать дополнение одного рода истории другим. Например, гражданская история может быть дополнена сведениями, почерпнутыми из библейской, естественной и церковной историй. Все это придает излагаемым в ней обстоятельствам большую ясность и полноту.

Более детальное членение Татищев предлагает для гражданской истории, которая, в зависимости от масштаба своего изложения, может разделяться на «генеральные, универсальные, партикулярные и специальные, т. е. общие, пространные, частные и особенные» истории.

«Генеральные и универсальные почитай едино есть и сущи те, которые во всех областях и качествах, где что приключилось, в одно время сносят, другие берут о неколиких, другие токмо о единой области, да со всеми обстоятельствами, третии о едином пределе и человеке, последни же о едином приключении»².

Другие деления могут основываться на времени (древняя, средняя и новая истории) и на предмете или, как говорит Татищев, «порядке», на котором делается основной акцент при изложении, и который структурирует историческое повествование (история одной области или государства, история правителей, хронография, или летопись, т. е. история, разбитая по годам).

Однако для философии истории более существенное значение имела предлагаемая Татищев периодизация истории по этапам «просвящения ума». Согласно его подходу существуют различные способы просвящения ума: «... единственно или особно, вообще и всемирно»³. К истории, по сути, относится только всемирное умпросвещение. Оно состоит из четырех эпох: до изобретения письменности, от изобретения письменности до пришествия Христа, от пришествия Христа до «обретения теснения книг» и, соответственно, от изобретения книгопечатания до современности.

Об этом Татищев писал в «Разговоре дву приятелей о пользе наук и училищах», а также в «Истории Российской»: «Способы всемирного умпросвящения разумею три величайшие: яко первое – обречение букв, чрез которые возымели способ вечно написанное в память сохранить и далеко отлучным наше мнение изъяснить.

Второе – Христа Спасителя на землю пришествие, которым совершенно открылось познание творца и должность твари к богу, себе и ближнему.

¹ Там же. С. 82.

² Там же.

³ Там же. С. 92.

Третье – чрез изобретение тиснения книг и вольное всем употребление, чрез которое весьма великое просвящение мир получил, ибо чрез то науки вольные возрали и книг полезных умножилось»¹.

Эти этапы истории человечества представляют собой периоды развития и распространения знания и просвещения. Татищев был склонен отождествлять эпоху до изобретения письменности с младенческим состоянием человечества, которое, в свою очередь, можно сравнить с естественным состоянием, хотя это и не одно и то же. В эпоху «от обретения письма до пришествия Христа» появились «книги, в которых истории прешедших времен или учения к нашей пользе представлялись»². В это же самое время, согласно Татищеву, появились и первые законы. Установление времени появления первых книг имеет историческое значение и совпадает с началом государственности. Для Руси Татищев определял это время правлением Рюрика. Татищевская схема вновь регистрировала одновременность появления и развития знаний и государственности, что лишь подчёркивало содержание истории как знания о «прикладах» (начале и состоянии) наук в разных государствах. Периодизация истории по этапам «всемирного умпросвещения» полнее всего раскрывается в том виде истории, который Татищев называл историей «наук и ученых».

Периодизация Татищевым гражданской истории России включала в себя четыре этапа: 1) Древняя история до 860 г., повествующая о скифах, сарматах и славянах; 2) Период от владения Рюрика до нашествия татар в 1238 г.; 3) Период от нашествия татар до свержения их власти и восстановления монархии Иваном III; 4) Период от восстановления монархии до избрания на царский престол Михаила Федоровича Романова в 1613 г.³

Труды Татищева стали одним из первых философско-политических и философско-исторических опытов в России, формирующих новые представления об истории, обществе и государстве. Исходя из рационалистических установок естественного права, Татищев сформулировал учение о происхождении общества и государства, заложил основы философской интерпретации истории и тем самым способствовал преодолению летописной традиции в историографии.

¹ Там же.

² Там же.

³ *Татищев В.Н. История Российская. С. 89.*

УМОЗРИТЕЛЬНОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ М. В. ЛОМОНОSOVA

Крупнейшим русским ученым и мыслителем середины XVIII в., заложившим в России основы научного мировоззрения, был М.В. Ломоносов. Широта научных интересов, энциклопедические познания, выдающиеся открытия во многих областях знания, поэтическое и художественное творчество, исторические исследования выдвинули Ломоносова в число наиболее значительных и универсальных деятелей русской науки и культуры. Для России XVIII в. Ломоносов был, по истине, фигурой ренессансного масштаба.

Михаил Васильевич Ломоносов (1711–1765) родился в Архангельской губернии в семье помора. В 1730 г. ушел в Москву и поступил учиться в Славяно-греко-латинскую академию. В 1735 г. не долгое время обучался в Академии наук в Петербурге, откуда был направлен на учебу в Германию, где занимался в Марбурге под руководством Х. Вольфа и во Фрайберге под руководством Й.Ф. Генкеля. Вернувшись в 1741 г. в Россию служил в Академии наук в Петербурге. Ломоносов стал первым русским ученым-естествоиспытателем, чьи труды получили признание в Европе. Он заложил основы физической химии, разработал молекулярно-кинетическую теорию теплоты. Значительны достижения Ломоносова в области геологии, металлургии, астрономии, географии и других науках. Ломоносов был автором сочинений по русской истории, художником, поэтом. В 1755 г. по его проекту был открыт Московский университет.

Деятельность Ломоносова, в широком смысле, была направлена на распространение знаний и просвещения в России, «приращение наук и художеств», а обращение к методам «остроумных математиков» ставили молодую русскую науку вровень с достижениями западноевропейских ученых. Ломоносов был носителем духа новоевропейского сциентизма и научного оптимизма.

«Мы живем в такое время, – писал он, – в которое науки, после своего возобновления в Европе, возрастают и к совершенству приходят»¹. «Словом, в новейшие времена науки столько возросли, что не токмо за тысячу, но и за сто лет жившие едва могли того надеяться»².

¹ *Ломоносов М.В.* [Из «Вольфианской экспериментальной физики»] // *Общественная мысль России XVIII века: В 2-х т. Т. 2. Philosophia rationalis.* М., 2010. С. 287.

² Там же. С. 288.

Основу научного оптимизма составляла вера в беспредельные возможности человеческого разума, которому могут быть доступны все тайны природы. Новоевропейская философия в двух ее вариантах – рационализма и эмпиризма – давала этой вере мировоззренческое и теоретическое оправдание. В своем научном творчестве Ломоносов синтезировал оба эти направления. Как теоретик он исходил из базовых постулатов рационализма, в частности, в том варианте, который был разработан его непосредственным учителем Х. Вольфом, а как ученый-естествоиспытатель он подкреплял и проверял философские положения эмпирическими данными, дополняя доказательства опытами и экспериментами. Ломоносов прямо указывал на философские истоки современных научных достижений.

«Все, которые в оной упражнялись, – писал он об ученых предшествовавшей эпохи, – одному Аристотелю последовали и его мнения за неложные почитали. Я не призираю сего славного и в свое время отменитого от других философа, но тем не без сожаления удивляюсь, которые про смертного человека думали, будто бы он в своих мнениях не имел никакого погрешения, что было главным препятствием к приращению философии и прочих наук, которые от ней много зависят. Чрез сие отнято было благородное рвение, чтобы в науках упражняющиеся один перед другим старались о новых полезных изобретениях. Славный и первый из новых философов Картезий осмелился Аристотелю философию опровергнуть и учить по своему мнению и вымыслу. Мы, кроме других его заслуг, особливо за то благодарны, что тем ученых людей ободрил против Аристотеля, против себя самого и против прочих философов в правде спорить и тем самым открыл дорогу к вольному философствованию и к вящему наук приращению. На сие взирая, коль много новых изобретений искусные мужи в Европе показали и полезных книг сочиняли! Лейбниц, Кларк, Лок, премудрые рода человеческого учителя, предложением правил, рассуждение и нравы управляющих, Платона и Сократа превысили»¹.

Ломоносов не оставил работ прямо относящихся к философии, но большинство его естественнонаучных сочинений содержат явные философские предпосылки. Опытная наука во времена Ломоносова еще не полностью освободилась от метафизики. Сам Ломоносов боролся с остатками метафизического мировоззрения в науке, выступал против усложнения научных теорий абстрактными сущностями. Однако, в то же самое время, он понимал, что целые разделы науки могут быть обоснованы только при помощи определенных философских построений, которые не должны противоречить главному идеалу науки – идеалу разума. Многие исследования Ломоносова носили следы умозрительного

¹ Там же. С. 287–288.

естествознания. Таковы, в частности, его работы по «корпускулярной философии».

«Корпускулы совершенно недоступны для зрения, поэтому, – полагал он, – свойства их и способ взаимного расположения должно исследовать при помощи рассуждения»¹.

Согласно Ломоносову, философия имеет для науки, прежде всего, методологическое значение. В самом общем виде исследовательский метод Ломоносова выглядел следующим образом: «доказали *a priori* и подтвердили *a posteriori*»². В этом методе философия ближе всего сходится с математикой, вновь демонстрируя родовое единство этих двух дисциплин.

«Нет более надежного способа доказательства, чем способ математиков, которые подтверждают выведенные *a priori* положения примерами и проверкой *a posteriori*»³.

В основе научного исследования лежат рациональные аксиомы или основоположения, истина которых очевидна для философии, которые по большей части и заимствуются из философии. Непротиворечивость законов разума законам природы объясняется единством самой природы и ее «простотой».

«Сколь трудно полагать основания! Ведь (при этом) мы должны как бы одним взглядом охватывать совокупность всех вещей, чтобы нигде не встретилось противоположений. <...> Я, однако, отваживаюсь здесь на это, опираясь на положение, что природа крепко держится своих законов и всюду одинакова»⁴.

«Все, что есть в природе, математически точно и определено; хотя мы иногда сомневаемся в этой точности, но наше незнание несколько не умаляет ее: если бы даже весь мир сомневался в том, что дважды два четыре, все-таки дважды два у всех сомневающихся дадут четыре»⁵.

¹ Ломоносов М.В. Физическая диссертация о различении смешанных тел // Ломоносов М.В. Избранные произведения. Т. 1. Естественные науки и философия. М., 1986. С. 10.

² Ломоносов М.В. Размышления о причинах теплоты и холода // Общественная мысль России XVIII века: В 2-х т. Т. 2. *Philosophia rationalis*. С. 279

³ Там же. С. 273

⁴ Ломоносов М.В. [Заметки по физике и корпускулярной философии] // Ломоносов М.В. Избранные произведения. Т. 1. Естественные науки и философия. С. 34.

⁵ Там же. С. 35.

«Природа весьма проста; что этому противоречит, должно быть отвергнуто»¹.

В своих естественнонаучных работах Ломоносов пытался из нескольких основоположений вывести все законы природы, объяснить все многообразие вещей. Причину же разнообразия он усматривал не в принципах, а в обстоятельствах существования.

«Нас не должно останавливать опасение, – уточнял он, – что бесконечное разнообразие вещей было бы невозможным, если мы не допустим разнообразия в их основах, ибо разная величина, положение, место достаточны для объяснения этого различия»².

Научное исследование строится в форме дедуктивного доказательства. По словам Ломоносова, в начале всякой работы опытам и экспериментам необходимо «предпослать несколько философских и математических аксиом»³. В духе лейбнизианского рационализма в качестве таких аксиом он предлагал законы логики (закон противоречия, закон достаточного основания, закон тождества). Вот как он формулировал эти аксиомы в сочинениях «Элементы математической химии» и «Опыт теории о нечувствительных частицах тел»:

«Аксиома I

28) Одно и то же не может одновременно быть и не быть.

Аксиома II

29) Ничто не происходит без достаточного основания.

Аксиома III

30) Одно и то же равно себе»⁴.

«Аксиома I

§ 20. Ничего не бывает без достаточного основания к тому, чтобы скорее быть, чем не быть.

Аксиома 2

§ 21. Все, что есть и происходит в телах, обуславливается сущностью и природою их.

Аксиома 3

§ 22. Одни и те же эффекты происходят от одних и тех же причин.

¹ Там же. С. 34.

² Ломоносов М.В. Рассуждение об обязанностях журналистов при изложении ими сочинений, предназначенное для поддержания свободы философии // Ломоносов М.В. Избранные произведения. Том 1. Естественные науки и философия. С. 221.

³ Ломоносов М.В. Элементы математической химии // Ломоносов М.В. Избранные произведения. Т. 1. Естественные науки и философия. С. 28.

⁴ Там же.

<...>

Аксиома 4

§ 24. Никакого движения не может произойти естественным образом в теле, если тело не будет побуждено к движению другим телом»¹.

Опираясь на аксиомы, т. е. очевидные положения, признаваемые разумом в качестве истины, строится последующее научное доказательство. Доказательность, настаивал Ломоносов, – важнейшая характеристика знания. Система доказательств в равной мере принадлежит разуму (философии, математике) и опыту, на что Ломоносов указывал даже в своей «Риторике».

По его словам, «я не признаю никакого измышления и никакой гипотезы, какой бы вероятной она ни казалась, без точных доказательств, подчиняясь правилам, руководящим рассуждениями. Сам Вольф писал о свободе философствования (я ему многим обязан)»².

«Доказательство есть рассуждение, из природы самой вещи или из ее обстоятельств взятое, о ее справедливости уверяющее»³.

Из всех аксиом или основоположений, приводимых Ломоносовым, системообразующим выступал закон достаточного основания. Однако он требовал подтверждения опытом. Опыт не выводит аксиомы, а лишь проверяет и удостоверяет принципы, устанавливаемые разумом. Сам по себе опыт не имеет еще научной ценности, он дополняет рассуждения (дедуктивные доказательства). Ни изолированный опыт, ни обособленное рассуждение не делают науки.

«Я хочу строить объяснение природы на известном, мной самим положенном основании, чтобы знать, насколько я могу ему доверять. <...> Один опыт я ставлю выше, чем тысячу мнений, рожденных только воображением. Но считаю необходимым сообразовать опыты с нуждами физики. Те, кто, собираясь извлечь из опыта истины, не берут с собой ничего кроме собственных чувств, по большей части должны остаться ни с чем: ибо они или не замечают лучшего и необходимейшего, или не умеют воспользоваться тем, что видят или постигают при помощи остальных чувств. <...> Надо помнить, что я при объяснении явлений буду поступать так, чтобы не только они легко объяснялись из основного положения, но и доказывали самое это положение»⁴.

¹ Ломоносов М.В. Опыт теории о нечувствительных частицах тел // Ломоносов М.В. Избранные произведения. Т. 1. Естественные науки и философия. С. 39.

² Ломоносов М.В. [Заметки по физике и корпускулярной философии]. С. 32.

³ Ломоносов М.В. Краткое руководство к риторике на пользу любителей сладкоречия // Общественная мысль России XVIII века: В 2-х т. Т. 2. *Philosophia rationalis*. С. 293.

⁴ Ломоносов М.В. [Заметки по физике и корпускулярной философии]. С. 33.

«Мысленные рассуждения произведены бывают из надежных и много раз повторенных опытов. Для того начинающим учиться физике наперед предлагаются ныне обыкновенно нужнейшие физические опыты купно с рассуждениями, которые из оных непосредственно и почти очевидно следуют»¹.

Еще одной точкой сближения естествознания с философией является метод гипотез, который Ломоносов сравнивает с «порывом». Гипотетичность философских теорий представляет собой свободу рационального творчества, так сказать, в «чистом» виде и является образцом свободного научного поиска.

«Они, – писал Ломоносов о гипотезах, – дозволены в философских предметах и даже представляют собой единственный путь, которым величайшие люди дошли до открытия самых важных истин. Это – нечто вроде порыва, который делает их способными достигнуть знаний, до каких никогда не доходят умы низменных и пресмыкающихся во прахе»².

Исходя из представления о единстве и простоте природы, Ломоносов обосновывал новую картину мира, строящуюся на принципах механицизма. Одним из фундаментальных постулатов механицизма был принцип причинности. Рационалистическая философия, в частности, в том лейбницево-вольфовском варианте, которого придерживался Ломоносов, рассматривала причинность как общее свойство природы, ее деятельности и действий. Детерминистический взгляд на мир, согласно которому все существующее имеет причину своего бытия, может быть обосновано и познано исходя из действий другой вещи, задавал динамическое понимание природы. Принцип причинности вскрывал подвижность, изменчивость природы. Причина производит в вещи перемены. Об этом Ломоносов писал не только в своих естественнонаучных трудах, но и в «Риторике». При этом только в области красноречия он признавал возможность обращения к «конечной» или целевой причине.

«Природа тел есть деятельная сила, от которой происходят действия тел. <...> Природа состоит в действии и противодействии»³.

«Действие и страдание есть всякая перемена, которую одна вещь в другой производит. Перемену производящая вещь называется действующая, а та, в которой перемена делается, страждущая»⁴.

¹ Ломоносов М.В. [Из «Вольфианской экспериментальной физики»]. С. 288

² Ломоносов М.В. Рассуждение об обязанностях журналистов. С. 226.

³ Ломоносов М.В. Опыт теории о нечувствительных частицах тел. С. 38–39.

⁴ Ломоносов М.В. Краткое руководство к риторике на пользу любителей сладкоречия // Общественная мысль России XVIII века: В 2-х т. Т. 2. *Philosophia rationalis*. С. 295.

«Вообще природа вещей такова, что при возрастании причины растёт и её действие и, наоборот, при её убывании уменьшается и действие»¹.

Из законов механики и математики как общих законов природы выводился и основополагающий принцип природы – принцип движения, для которого детерминизм выступал лишь общей формой его философского объяснения. В природе Ломоносов усматривал три вида движения: поступательное, вращательное и колебательное. Постулирование этих видов движения служит примером умозрительного (в смысле философского рационализма) естествознания ученого.

«Все изменения тел происходят посредством движения»².

«Наука о движении есть механика <...> знание механики предполагает знание чистой математики»³; «в изменениях смешанных тел всегда наблюдаются законы механики»⁴.

«Внутреннее движение мы представляем себе происходящим тройким образом: 1) нечувствительные частицы непрерывно изменяют место, или 2) вращаются, оставаясь на месте, или, наконец, 3) непрерывно колеблются взад и вперёд на нечувствительном пространстве, в нечувствительные промежутки времени. Первое мы назовём *поступательным*, второе *вращательным*, третье *колебательным* внутренним движением»⁵.

Частным случаем применения умозрительных начал в естествознании является разработанная Ломоносовым кинетическая теория теплоты. Прежде всего, он выступал с критикой различных метафизических представлений в учении о теплоте и предлагал искать причину теплоты не в особой теплотворной материи или субстанции, а в самих вещах, т. е., согласно Ломоносову, в теплотворном движении, ведь движение является фундаментальной характеристикой природы.

«В наше время причина теплоты приписывается особой материи, которую большинство называет теплотворной, другие – эфиром, а некоторые – элементарным огнём»⁶; «нельзя приписывать теплоту тел сгущению какой-то тонкой, специально для того предназначенной материи, но что теплота состоит во внутреннем вращательном движении связанной материи нагретого тела»⁷.

Мы «должны изъяснять действия и перемены, зависящие от тончайших нечувствительных частиц, тела составляющих, каковы суть теплота и стужа,

¹ Ломоносов М.В. Размышления о причинах теплоты и холода. С. 281.

² Ломоносов М.В. Элементы математической химии. С. 27.

³ Там же. С. 27.

⁴ Там же. С. 28.

⁵ Ломоносов М.В. Размышления о причинах теплоты и холода. С. 269

⁶ Там же. С. 279–280

⁷ Там же. С. 285.

твердость и жидкость, химические перемены, вкусы, упругость, цветы и прочая»¹.

Вывод Ломоносова звучал следующим образом: «*достаточная причина теплоты заключается во внутреннем движении связанной материи*»²; «*теплота состоит во внутреннем вращательном движении (§ 6) связанной материи (§ 4)*»³.

Логический закон достаточного основания аксиоматически предшествует всякому научному познанию, конкретизация этого закона в философской концепции детерминизма, выводимое из нее представление о движении, приводило Ломоносова к учению о материи как основе природных тел, их движений и изменений. В учении о материи раскрывался субстанциалистский аспект природы, как в учении о движении – ее динамический аспект. В «Риторике» Ломоносов указывал на свойства материальных тел, а в «Размышлении о причинах теплоты и холода» – на виды материи.

«Материя есть то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность»⁴.

«Свойства материальные суть: величина, фигура, тягость, твердость, упругость, движение, звон, цвет, вкус, запах, внутренняя сила, тепло и стужа»⁵.

«В телах материя двоякого рода: связанная, именно движущаяся и производящая напор вместе со всем телом, и протекающая, подобно реке, через поры»⁶.

Из механистической картины мира, охватывающей все природные явления, Ломоносов выводил и закон сохранения вещества или материи. Впервые этот закон был сформулирован им в письме Леонарду Эйлеру (1748), а затем повторен в «Рассуждении о твердости и жидкости тел» (1759).

«Но все встречающиеся в природе изменения происходят так, что если к чему-либо нечто прибавилось, то это отнимается от чего-то другого. Так, сколько материи прибавляется какому-либо телу, столько же теряется у другого, сколько часов я затрачиваю на сон, столько же отнимаю от бодрствования и т. д. Так как это всеобщий закон природы, то он распространяется и на правила дви-

¹ Ломоносов М.В. [Из «Вольфианской экспериментальной физики»]. С. 286.

² Ломоносов М.В. Размышления о причинах теплоты и холода. С. 269

³ Там же. С. 270

⁴ Ломоносов М.В. Опыт теории о нечувствительных частицах тел и вообще о причинах частных качеств. С. 37.

⁵ Ломоносов М.В. Краткое руководство к риторике на пользу любителей сладкоречия. С. 294.

⁶ Ломоносов М.В. Размышления о причинах теплоты и холода. С. 268.

жения: тело, которое своим толчком возбуждает другое к движению, столько же теряет от своего движения, сколько сообщает другому, им двинутому»¹.

Принципиальным в понимании Ломоносовым материи был ее дискретный характер. По его словам, «материя есть протяженно непроницаемое, делимое на нечувствительные части»². Под нечувствительными частями материи подразумевались «корпускулы или монады»³. Введение в учение о материи корпускул было результатом философского или умозрительного подхода к естествознанию. Ломоносов сам пояснял, что из-за недоступности корпускул наблюдению они могут быть исследованы только умозрительным способом. Однако корпускулы для Ломоносова не представляли собой метафизические субстанции, а были материальными частицами, лишь изучаемыми философски. Он в данном случае, по его собственному выражению, применял «метод философствования, опирающийся на атомы»⁴. Материальность корпускул состоит в том, что они имеют массу и подчинены законам механики. Корпускулы бывают первичными и производными.

«Корпускулы – сущности сложные, недоступные сами по себе наблюдению, т. е. настолько малые, что совершенно ускользают от взора»⁵.

«Корпускула есть собрание элементов, образующее одну малую массу»⁶; «корпускулы подчинены механическим законам. И это совершенно верно: ведь все, что имеет протяжение и движется, подчинено механическим законам, а корпускулы протяженны и движутся»⁷.

«Корпускулы, имеющие основанием своего сложения элементы, называются первичными. <...> Корпускулы, имеющие основание своего сложения в других, меньших, чем они, корпускулах, суть производные. <...> Производные корпускулы называются ближайшими, если состоят из первичных, и отдаленными, если сложены из производных корпускул»⁸.

¹ Ломоносов М.В. Письмо Леонарду Эйлеру от 5 июля 1748 г. // Ломоносов М.В. Избранные произведения. Том 1. Естественные науки и философия. С. 113.

² Ломоносов М.В. [Заметки по физике и корпускулярной философии]. С. 31.

³ Там же. С. 32.

⁴ Там же.

⁵ Ломоносов М.В. Физическая диссертация о различении смешанных тел, состоящем в сцеплении корпускул, которую для упражнения написал Михайло Ломоносов, студент математики и философии, в 1739 году в марте месяце // Ломоносов М.В. Избранные произведения. Том 1. Естественные науки и философия. С. 10.

⁶ Ломоносов М.В. Элементы математической химии. С. 29.

⁷ Ломоносов М.В. [Заметки по физике и корпускулярной философии]. С. 35.

⁸ Ломоносов М.В. Физическая диссертация о различении смешанных тел. С. 10.

Научное творчество Ломоносова является примером синтеза естественнонаучных и философских представлений. В своих конкретных научных исследованиях он исходил из положений вольфианского рационализма, строил дедуктивную систему доказательств, опирающуюся на фундаментальные законы логики. Однако рационалистическая дедукция, настаивал Ломоносов, должна быть дополнена эмпирическими методами исследования. На принципах механистического атомизма Ломоносов впервые в России обосновал научную картину мира и тем самым заложил основы научного мировоззрения, в базовых параметрах сохраняющегося и поныне. Ломоносов писал свои работы не только на латинском языке, но и на русском, чем способствовал выработке русскоязычной научной, в том числе и философской, терминологии.

ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

Преобладание гносеологической проблематики в нововременной философии привело к тому, что и традиционно антропологические вопросы оказались включены в теоретико-познавательный контекст. Философское учение о человеке было призвано ответить на основополагающие гносеологические вопросы: как возможно познание? Каким образом душа, характеристики и свойства которой противоположны свойствам материальных вещей, познает эти вещи? В этом ключе развивал свои взгляды Д.С. Аничков, основные философские исследования которого были посвящены вопросам познания и происхождению религии.

Дмитрий Сергеевич Аничков (1733–1788) получил первоначальное образование в Троицкой семинарии и как один из лучших учеников в 1755 г. был переведен в только что открытый Московский университет, а с 1762 г. начал преподавать в университете математику. В 1765 г. Аничков перешел на кафедру философии и логики, где с 1767 г. стал читать лекции уже не на латинском, а на русском языке. Диссертация Аничкова «Рассуждение из натуральной богословии о начале и пришествии натурального богочитания» (1769) в первоначальном варианте была отвергнута большинством профессоров университета из-за находящихся в ней антиклерикальных и атеистических положений, так что Аничков вынужден был подготовить новый вариант своего сочинения. В 1770 г. он приступил к преподаванию «учения о нравственности и этике». Аничков опубликовал ряд философских произведений: «Слово о том, что мир сей есть ясным доказательством премудрости Божией» (1767), «Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящего ее бессмертия» (1777), «О превратных понятиях человеческих, происходящих от излишнего упования, возлагаемого на чувства» (1779), «Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих» (1783), «Слово о разных причинах, немалое препятствие причиняющих в продолжении познания человеческого» (1774) и др.

Основные антропологические сюжеты в работах Аничкова сводятся к различным аспектам вопроса о соотношении души и тела. Поскольку душа фактически отождествляется с познавательной деятельностью человека, постольку вопрос о связи души и тела получает гносеологическую интерпретацию. По словам Аничкова, «вся сила и способность познания вещей пристокает и зависит от души»¹. Аничков критиковал

¹ Аничков Д.С. Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертия // *Общественная мысль России XVIII века: В 2-х т. Т. 1. Philosophia rationalis.* М., 2010. С. 85.

декартовское понятие о «врожденных идеях», склоняясь к эмпирическому варианту теории познания. По крайней мере, он не однократно повторял, что всякое познание начинается с чувственного восприятия. Данные опыта и наши знания говорят нам о вещах самих по себе. Он убежден в соответствии наших понятий вещам. Согласно Аничкову «сомневаться не можно нам о том, чтоб и наши понятия не соответствовали вещам»¹. Эмпиризм подталкивал Аничкова к поиску решения вопроса о соотношении души и тела, о их необходимом союзе в деле познания. Картезианский дуализм разводил материальную и духовную субстанции, но не объяснял очевидного взаимодействия души и тела, апеллируя к не философскому аргументу о Боге, который не может обманывать.

«Итак, для объяснения сего, в чем состоит теснейший союз души с телом, – писал Аничков, – должно показать причину и, во-первых, для чего из перемен, συμβαλλομένων в теле от внешних предметов, идеи или понятия об оных производятся в душе, и не инаковым образом, как будто бы само тело чрез себя непосредственно производило оные в душе? Во-вторых, для чего по одному только мановению душевному συμβαλλομένων в теле произвольные движения и также не инаковым образом, как будто бы непосредственно причиною оных была сама душа? Ибо сии два обстоятельства теснейший союз души с телом в совершенном и всецелом виде составляют»².

В то же время, само познание понималось Аничковым вполне в духе правоверного вольфианства, как установление причин существующих вещей. Другими словами, «должность философа состоит в том, чтоб изыскивать причины множайших вещей»³. Отсюда и вопрос о соотношении души и тела осознавался как вопрос о причинных связях между ними. Независимость души от тела означает, что телесная жизнь не может быть причиной, не способна провоцировать душевные явления. Аничков в целом соглашается с принципом автономии душевной жизни, однако признает и очевидность ее связи с телом, без чего не возможно само познание. Вопрос, занимавший Аничкова, может быть сформулирован следующим образом: как объяснить связь души и тела при сохранении автономии души.

По словам Аничкова, «совсем ложно сие мнение, чтоб душа человеческая и тело были такие существа, из коих одно от другого в рассуждении своих действий не зависело. Ибо между понятиями душевными и движениями телесными

¹ Аничков Д.С. Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изыскующих. // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2 т. Т. I. М., 1952. С. 180.

² Там же. С. 171–172.

³ Там же. С. 171.

находится такая связь, какая между производящею причиною и ее произведением примечается»¹.

Познание как поиск причины вещей и событий, как правило, лучше всего применимо к явлениям внешнего мира. Во внешних действиях причины «удобнее различаются», причины же «душевных действий», замечает Аничков, «нередко бывают непостижимого свойства»². Например, не возможно «заподлинно узнать» причину гнева или строго установить, что, любовь или пристрастие, «больше наводит человека», т. е. провоцирует одна другую. Также в случае «причин действующих совокупно», например, при объяснении исторических событий, нельзя однозначно установить главную причину. Тем не менее, в своем исследовании причин «натурального богопочитания» Аничков обратился к аффективной стороне человеческой природы, указывая в качестве таких причин страх, приведение и удивление. В состоянии испуга, т. е. когда душа охвачена страхом, «разум <...> уступает сам воображению»³. Продуктом воображения и являются представления о богах; «подлинно страх и воображение были первые источники толикого многобожия»⁴. Аничков уточнял, что он понимает под «приведением», а также сопровождал свое рассуждение о господстве страстей в душе человека, психологическим наблюдением.

«Чрез приведение я разумею здесь невещественные образы, какими у древних назывались *ideae, phantasmata, simulacra et imagines rerum* [идеи, сказки и привидения]»⁵.

«Мы чувствует ежечасно, – замечал Аничков, – сколь трудно нам бороться со страстями, сколь неудобно сопротивляться порывочному воображению и сколь не в силах мы выгнать из памяти, что иногда и по пустому воображению в нее вселяется. И, напротив того, у нас есть больше охоты и склонности к воспоминанию того, что больше нам странным и неприятным однажды показалось»⁶.

Страсти овладевают человеческой душой, но ими не исчерпывается ее содержание. Значение страстей, скорее, отрицательное. Они препятствуют познанию и направляют человека к порокам. Страсти являются

¹ Там же. С. 180–181.

² Аничков Д.С. Рассуждение из натуральной богословии о начале и пришествии натурального богопочитания // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2 т. Т. I. М., 1952. С. 115.

³ Там же. С. 120.

⁴ Там же. С. 119.

⁵ Там же. С. 122, прим.

⁶ Там же. С. 123.

аффективным аналогом лжи и заблуждения. Аничков не давал подробной классификации страстей, он лишь упоминал зависть, страх, «излишнее желание и надежду», честолюбие, сребролюбие.

«Ибо во всяком человеке, не выключая и просвещенного, действительно примечается столько склонности к тщеславию, самовластию и к самолюбию, сколько и ко лжи», – заключал он¹.

Страсти находят свое место в душе, но главными проявлениями и определениями душевной жизни надо признать рефлексю, т. е. способность обращаться на самого себя, а также способность познавать внешний мир и область желаний. Последние ближе всего сходятся со страстями, но не обязательно означают пороки.

«Равным образом и мы, – писал Аничков, – присутствие души в нас самих признавая то чрез сведение о себе самих и действия наших, то чрез понятие вещей, вне нас находящихся, то, наконец, чрез многообразное разных как вещественных, так и невещественных вещей желание и отвращение, можем сказать, что душа наша есть не что иное, как такое начало, помощью которого человек мыслит, познает истину, желает добра и о своих понятиях и желаниях имеет сведение, называется при том разумной для того, поелику она узнает последующее, видит начала и причины вещей и оных продолжения и последования, сравнивает подобия и приравнивает оные к настоящим вещам и присовокупляет с тому будущие. Из чего явствует, что душа <...> есть самое существо разумящее. В таком смысле весьма пристойно называется она сущим, или существом, внутри нас обитающим, о самом себе и о других вещах, вне его находящихся, имеющим сведение, себя самого от других вещей и самые вещи между собой различающим»².

Понятие рефлексии изъясняет душу как область очевидного, само собой разумеющегося, как тотальное пространство смысла, т. е. того, что понятно. Душа, таким образом, понимает не только внешние вещи, но и «невещественное существо», в частности, самую себя.

Аничков писал, что «душа сама в себе всему тому свидетелем бывает, паче всякого другого свидетеля достовернейшим»³.

По основным своим характеристикам душа отлична от тела, хотя для познания внешних вещей и нуждается в телесных органах. Рефлек-

¹ Там же. С. 130–131.

² Аничков Д.С. Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертии. С. 89.

³ Там же. С. 91.

сия раскрывает, так сказать, чистую сущность души, является ее, если можно так выразиться, «идеальным типом».

По словам Аничкова, «душа человеческая есть существо бесплотное или невещественное, имеющее совсем отменную от тела сущность <...> душа есть сущее, одаренное внутренним действием <...> душа от тела имеет существенное различие <...> душа наша есть сущее простое, такое, которое на части делиться не может, но только имеет сведение о себе самом»¹; «душа человеческая во многих своих действиях требует правильного расположенных орудий телесных <...> неразрывное с телом имеет сопряжение, что через посредство оно все вещи, вне себя находящиеся, понимает»².

Познавательные способности души зависят не от желаний, влечений, страстей и формируемых ими пороков, а от других «составительных души человеческой частей»: свободной воли и разума. Свободная воля естественным образом присуща человеку, и знание о ней дано нам непосредственно (быть свободным в своих волениях – это естественное состояние человека), однако опознается свободная воля через уже совершенные действия. Как писал Аничков, о «власти ее сами мы известны бываем без всякого сомнения чрез обратное помышление нашего действия»³. Базовыми характеристиками свободной воли являются «безмерие» и «необузданная власть», т. е. стремление к максимально широкому, в идеале беспредельному, распространению. Задача же разума состоит в том, чтобы «устанавливать меру и пределы» свободной воли. «Усмотрение», т. е. осознание «безмерия» воли, Аничков называет совестью.

«По усмотрению ж такого высокомерия воли нашей, – уточнял он, – тем же действием ума преклоняем оную к прекращению или применению той необузданной власти»⁴.

Итак, состояния душевной жизни даны нам непосредственно, наши желания, страсти, познание, разумение о самих себе для нас очевидны, несомненны. Душа обязательно тем или иным способом укажет на свое существование, так сказать, предъявит себя. По словам Аничкова, «душа, которая по врожденным себе склонностям и способностям как существо, имеющее уже бытие, имеет всегдашнее и непрерывное стремление к изъявлению своего бытия»⁵. Исходя из самоочевидности, душа

¹ Там же. С. 89.

² Там же. С. 90.

³ Там же. С. 91.

⁴ Там же. С. 92.

⁵ Аничков Д.С. Рассуждение из натуральной богословии. С. 144.

пред-ставляет, пред-являет себя. Хотя душа и может мыслить саму себя, но не может существовать для самой себя, ее действие всегда направлено к другому. Душа раскрывает два способа бытия: у-себя-бытие (посредством рефлексии) и бытие-для-другого (посредством познания или желания). К специфическому «действию» души или ее свойству принадлежит отвлеченное мышление.

Как писал Аничков, «отвлеченное помышление, то есть такая душевная сила, помощью которой производит она понятия о вещах бестелесных, соединяет и разделяет обстоятельно качества понимаемых вещей, изыскивает причины качеств, разумеет уравнение и соразмерность количеств, из особенных понятий производит всеобщие к известному своему концу непринужденно, но добровольно, с избранием средств, управляет все свои действия»¹.

В широком смысле деятельность души или ее «принадлежность» Аничков называл «помышлением», т. е. опознавая или понимая внешнюю вещь при помощи чувств, размышляя, желая или отвращаясь от чего-либо, душа «помышляет». Однако душа может и «оставить» «помышление». Что происходит с душой во время такой «паузы», Аничков не пояснял. Скорее всего, отсутствие «помышления» само не может быть помыслено, рефлексия над подобным «отсутствием» означала бы новое «помышление». Выпадение из состояния «помышления» знаменует выход из области очевидного и достоверного знания. Таковы страсти и вырастающие на их почве религиозные суеверия, плодящие неочевидные сущности.

Аничков писал, что «помышление не есть сущность души, но токмо свойством и принадлежностью ее должно почитаться»²; «душа хотя и есть существо помышляющее, однако не всегда помышляет <...> как во власти душевной состоит, что она может оставить на время и свое хотение, так равным образом она может оставить помышление о вещах»³.

«Помышление», т. е. деятельность души не зависит и не производится посредством «каких-либо механических действий тел»⁴, т. е. не связана с телом, самочинна в своих действиях. «Помышление» основано на разуме и свободной воле человека и лишь подчеркивает «невещественность души нашей». «Помышление» сочетает в себе, с одной стороны, задаваемую разумом меру, с другой, провоцируемую волей свободу, т. е. является мерой свободы, или разумной волей.

¹ Аничков Д.С. Слово о невещественности души человеческой. С. 92.

² Аничков Д.С. Рассуждение из натуральной богословии. С. 144.

³ Там же. С. 143.

⁴ Аничков Д.С. Слово о невещественности души человеческой. С. 93.

Согласно Аничкову, «умствование души нашей не может зависеть от различного движения тончайших тел <...> Ибо душа наша, оказывая различные ума своего действия, производит оные без всякого вспомоществования, получаемого от движения тончайших тел, но по своей внутренней и собственной силе, по своей воле, без всякого внешнего принуждения ко всякому роду помышлений сама себя добровольно определяет»¹; «разумная наша душа не токмо к вещественным, но и к невещественным вещам имеет склонность непринужденную, но само произвольную. То есть сама она себя определяет к честным и бесчестным действиям, желанием к вечному благополучию, гнушается всеми земными услаждениями, благородным духом презирает плотские сладострастия, попирает с презрением временную честь и всегда стремится к достижению невещественного и верховного блага»².

Характеристики телесности, приводимые Аничковым, ясно дают понять, что душевная жизнь не может быть выведена из материальной субстанции или объяснена с точки зрения телесных явлений. Душа принадлежит телу, или располагает телом, равно как и тело принадлежит душе, но не в качестве своего произведения, а каким-то иным образом. По его словам, «тело есть бесчувственное существо и как бы сосуд токмо некоторый или вместилище души»³.

Аничков уточнял, что «тело, яко сущее точно страдательное и действия никакого само чрез себя не имеющее <...> не имеет ни чувствования, ни помышления <...> тело есть сущее твердое и такое, что в том же месте, где оно само находится, другим телам поместиться не допускает <...> тело есть сущее, делимое на части, и каждая его малейшая часть, также делима на самые малейшие, токмо не до бесконечности»⁴.

Из этих характеристик он приходил к выводу, что «из идеи тела никоим образом не могут выведены быть свойства души человеческой»⁵.

Как же понимать связь души и тела? Аничков называет ее союзом или «неразрывным сопряжением». Душа и тело необходимы друг другу, хотя и независимы одна от другого. Этот союз нужен для познания, которое возможно только при участии телесных органов. В равной мере и действия тела происходят лишь благодаря «силе» души. Тело, согласно Аничкову, это не бездушный механизм, а движимая посредством «представлений» души материальная вещь. Состояние тела, в свою очередь, также может, так сказать, корректировать душевные порывы.

¹ Там же. С. 94.

² Там же. С. 95.

³ Там же. С. 97.

⁴ Там же. С. 89.

⁵ Там же. С. 90.

«Притом известно всем, – утверждал Аничков, – что живость, являющаяся в душе, зависит от лет, или особливо от расположения телесного»¹.

По словам Аничкова, «душа наша сообщает свои силы собственному своему телу² не чрез вещественное изливание, но чрез способ соединения своего с телом. Ибо когда душа находится в соединении с телом, хотя сама собою и могла бы исполнять свои действия, однако по причине соединения своего с телом не может исполнять оных без тела, пока не находится в оном; и тело получает от души могущество, или силу, чтоб быть органом или орудием для действий душевных. Таким образом, душа видит глазами телесными, слышит ухом, говорит языком, а для разумения и памяти употребляет в помощь находящийся в голове мозг, чувства и сердце. И обратно, глаза видят, уши слышат, голова разумет не по естественному своему сложению, или собственно своею силою, но силою души, сопряженной с телом»³; «ни душа без тела не может иметь понятий о вещах, ни тело без души чувствовать, в чем и состоит крепчайший оный души с телом союз и неразрывное сопряжение, хотя и кажется нам, что будто бы иногда тело, иногда душа порознь чувствуют; однако всегда в одно время и совокупными силами. То есть тело во время чувствования причиненные перемены и от внешних вещей произведенные в чувственных его органах в себя вмещает, а душа оные себе представляет»⁴.

В то же время, телесность, или материальные условия в равной мере могут быть источником заблуждений, а не только необходимым условием познания. Материальное начало привносит в мир разнообразие, которое и провоцирует различные мнения.

Иными словами, «по разности климатов, сложений телесных и обыкновенный у разных народов разные ложные и произошли мнения, а оттуда так называемые народные ненависти и вечные брани»⁵.

Сама по себе душа, конечно, бестелесна, но она определенным «способом» привязана к телу. В этом и состоит ее союз с телом и условия возможности познания внешнего мира.

¹ Аничков Д.С. Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих. С. 166.

² Чрез собственное тело разумеется такое, от которого все понятия о вещах зависят непосредственно и над которыми душа наша имеет верховную непосредственную власть в рассуждении приведения в движения органов оного. Часть же нашего тела, для исправления особливо сей, нежели другой, должности способная, именуется *органом телесным* (прим. Д.С. Аничкова).

³ Аничков Д.С. Рассуждение из натуральной богословии. С. 140–141.

⁴ Там же. С. 142.

⁵ Аничков Д.С. Слово о разных причинах, немалое препятствие причиняющих в продолжении познания человеческого // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2 т. Т. I. М., 1952. С. 161.

Согласно Аничкову, «душа есть дух и такое существо, которое по своей сущности не имеет протяжения, не делится на части и не одарено такими свойствами, которые бы чрез величину, фигуру и движение изъяснялись»¹.

Аничков приводил различные мнения о соотношении души с телом (Цицерона, Августина, Григория Нисского), поэтому он замечал, что пишет «об известном давно уже ученому свету предмете»². Однако рассуждения Аничкова исходят из другого философского контекста, нежели цитируемые им авторы; вопрос о связи души с телом означал для него вопрос о соотношении материальной и духовной субстанции, различные варианты ответа на который предлагал новоевропейский рационализм. Аничков в решении этого вопроса больше склонялся к точке зрения английского эмпиризма, признавая приоритет чувств в познании. Однако не сама душа, но ее идеи, представления формируются благодаря чувственным восприятиям. В этом и состоит соответствие духовных явлений телесным. Данную проблему он пояснял следующим образом.

«Взаимное соединение души и тела человеческого есть не что иное, как зависимость понятий, которыми мы вещи, вне нас находящиеся, себе представляем, от перемен, сбывающихся в теле нашем, а особливо в чувственных наших органах. <...> как только внешние предметы подействуют на чувственные наши и порядочно расположенные органы и произведут в оных перемену, то вдруг производятся и в душе нашей понятия, представляющие нам те предметы; как же скоро прекратится движение в тех чувственных органах, от внешних предметов возбужденное, так скоро исчезают и понятия»³.

«Не меньше примечаем также, что воспоследовавшим в теле нашем некоторым известным движениям соответствуют известные понятия душевные»⁴.

«Итак, понятия душевные от известных обстоятельств телесных и, во-первых, от движения, в чувственных органах воспоследовавшего, как по своему виду, так и по непосредственному последованию зависят. Ибо доказано уже, что известным движениям телесным известные и точно соответствующие в душе бывают представления, и в то же самое время, когда чувственные органы от внешних предметов приводятся в движение, происходят и в душе понятия об оных. Следовательно, сии движения суть как бы указатели наших представлений, и как бы определенные условия, из которых понять можно, для чего особливо такие, а не другие суть оные понятия и для чего в сие особливо время, а не в другое сбываются в душе нашей»⁵.

¹ Аничков Д.С. Слово о невещественности души человеческой. С. 91.

² Аничков Д.С. Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих. С. 163.

³ Там же. С. 163–164.

⁴ Там же. С. 164.

⁵ Там же. С. 166–167.

По словам Аничкова, «некоторые тела нашего члены возбуждаются разными движениями, как только воспоследует в душе нашей произволение и определение, чтоб оные были; и паки прекращаются и престают те же самые движения, если только то угодно бывает душе»¹; «однако не всегда и не всякие движения бывают в теле нашем по воле душевной», а именно «собываются по механическому строению тела»², т. е. тело также может действовать самочинно, говоря современным языком, инстинктивно, как и душа – свободно.

Не повинуются душе внутренние органы (сердце, желудок и проч.). Душа влияет на части своего тела не сама по себе, а через предметы внешнего мира, на которые может воздействовать; прямо же на органы своего тела она способна влиять не всегда и не на все.

Как пояснял Аничков, «разве потому только, что душа наша имеет во власти своей расположение внешних вещей, от коих то и другое тех частей состоящие зависит, могут оные повиноваться воле душевной»³.

«Итак, – заключал мыслитель, – разные в теле движения от воли душевной, или от желания разумного и чувственного зависят как в рассуждении сопребывания, или непосредственного последования так и в рассуждении определительного вида.

Таким образом, соединение души с телом основано на несомнительных опыта свидетельствах. Ибо тогда мы что-нибудь опытом познаем, когда замечаем то, углубляя внимание в свои представления. Но когда мы углубляем внимание свое в представления свои, то всегда известные душевные понятия соединяются с движениями, от внешних предметов и в чувственных наших органах возбужденными. Равномерно в теле нашем определенные возбуждаются движения, как только таковых или душевная воля, или чувственное желание потребует»⁴.

Связь души и тела в деле познания не означает их взаимопонуждения. Душа по своим свойствам телу «приноровлена быть не может», а тело, как «величина сама по себе грубая», не способно прямо воздействовать на душу. Для того чтобы пояснить свою точку зрения Аничков рассматривал три варианта решения вопроса о соотношении души и тела: декартовский, лейбнизианский и аристотелевский. Он не соглашался с лейбницевой «системой предустановленного согласия» и с рационалистическими истолкованиями (Декарт, Мальбранш), поскольку последние исключают свободу воли и принижают значение чувственного познания.

¹ Там же. С. 167.

² Там же. С. 168.

³ Там же. С. 168.

⁴ Там же. С. 170–171.

Согласно же Аничкову, «в нашей свободной воле состоит, чтоб возбуждать в себе самих всякие понятия или приводить на мысль прежние, то явствует из сего, что понятия в душе нашей сбываются не по необходимости какой-либо, но по ее произволению <...> чувствуемые вещи и наши чувства много способствуют понятиям и желаниям душевным»¹.

Предпочтительным для него оказывается аристотелевский вариант или «положение перипатетическое» в ответе на вопрос о связи души с телом.

«Итак, – уточнял он, – система физического втечения пред прочими другими положениями имеет преимущество для следующих причин: 1) по сей системе справедливо именуется душа формою или видом человеческого тела; 2) чрез сие положение не уничтожается свободная человеческая воля, потому что внешние действия не силою только строения телесных органов или непосредственным присутствием Божиим, но силою и властью одной души, одно движение пред другим избирающей, производятся; 3) ясно и вразумительно изъясняет сие положение, каким образом душа, как начало избирающее и производящее, за внешние произвольные действия повинна бывает терпеть наказание или иметь награждение, чего ни Картезий, ни Лейбниций, в сходственности началам богословским, чрез свои положения не доказывают»².

В результате своих рассуждений Аничков, с одной стороны, объяснял, каким образом происходит познание, источниками которого являются чувственный опыт и разум, а с другой стороны, обосновывал независимость души от тела. Душа, соединяясь с телом, сохраняет свою автономию, а, значит, и бессмертие, но получает способность познавать внешний мир, реализовывать свои желания. Вывод о бессмертии души был главным итогом философских штудий Аничкова.

Он писал, что «моя душа <...> есть без всякого смешения, простая, неделимая на части, не исчезающая, но пребывающая вечно, яко от Бога дарованная»³; «душа человеческая есть существо простое невещественное, духовное и по сущности своей бессмертное»⁴.

«Кратко сказать, не только внутреннее состояние нашей души и высшая степень ее действий показывают ее возвышенной от всего телесного и совсем непричастной смерти, но и наружное человеческое состояние явно доказывает собой, что мы не вотще произведены на сей свет. <...> душам нашим, без сомнения, должно быть бессмертным»⁵.

¹ Там же. С. 178.

² Там же. С. 183.

³ Аничков Д.С. Слово о невещественности души человеческой. С. 97.

⁴ Аничков Д.С. Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих. С. 162.

⁵ Аничков Д.С. Слово о невещественности души человеческой. С. 101.

«Ибо душа не есть сущее прямо страдательное и такое, в котором ничто, кроме впечатлений, от тела возбужденных, не имеет места. Но может она тогда продолжать свои действия, какие она собственно своею силою и во время соединения своего с телом обыкновенно продолжала, то есть может иметь она желание и отвращение, помнить о прошедших вещах, рассуждать, умствовать и употреблять чистое разумение. Почему от состояния души, соединенной с телом, к состоянию ее, с оным разлучившейся, не можно иметь заключения, ибо разум доказывает, что душа наша, по разрушении тела, отменный против прежнего образ ограничивания получит. <...> душа наша, как бы из темницы некакой, из сего брэнного и грубого тела будучи изведена, отменнейшие против прежних имеет производить понятия»¹.

Работы Аничкова показывают, каким образом происходило становление новой для России XVIII в. дисциплины – философской антропологии. Вопрос о соотношении души и тела русский мыслитель рассматривал не с точки зрения богословских понятий греха и благодати, а как необходимое следствие основной гносеологической проблемы нововременной философии: вопроса о соотношении материальной и духовной субстанций и вопроса о том, как возможно познание.

Крупнейшим представителем русского просвещения второй половины XVIII в. был А.Н. Радищев. Его деятельность, литературное и философское творчество демонстрируют окончательную эмансипацию культуры и общества от государства. Инициатива в области культуры, распространения знаний, просвещения перешла к самостоятельным общественным группам, осознающим свои интересы, отстаивающим их и предлагающим свое понимание социальных проблем.

Александр Николаевич Радищев (1749–1802) первоначальное образование получил дома, затем обучался в Пажеском корпусе в Петербурге, откуда был направлен для изучения права в Лейпцигский университет. После возвращения в 1771 г. в Россию поступил на государственную службу (Сенат, Коммерц-коллегия, таможня и др.). В 1790 г. приобрел собственную типографию, где напечатал свое самое известное произведение – «Путешествие из Петербурга в Москву», за которое был приговорен к смертной казни, замененной десятилетней ссылкой в Сибирь. В ссылке написал философский трактат «О человеке, его смертности и бессмертии». В 1796 г. был возвращен Павлом I из ссылки. Александр I назначил его членом комиссии для составления законов, но вскоре Радищев покончил жизнь самоубийством.

¹ Аничков Д.С. Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих. С. 184.

Главное философское произведение Радищева – «О человеке, его смертности и бессмертии» – состоит из четырех частей, каждая из которых содержит аргументы в пользу доказательства смертности или бессмертия души. Собственная позиция Радищева не выявлена четко в системе его рассуждений, хотя он в большей степени склонялся к признанию бессмертия. Предметом философского интереса Радищева служит человек и такая фундаментальная характеристика его существования, как смерть.

Формулируя задачу своего исследования в самом общем виде, он писал: «Обратим наш взор на человека; рассмотрим самих себя; проникнем оком любопытным во внутренность нашу и потщимся из того, что мы есть, определить или, по крайней мере, угадать, что мы будем или быть можем <...> что он будет или быть может по разрушении тела его»¹; «обратить мысль мою на будущее состояние моего существа, на то состояние человека, когда разрушится его состав, прервется жизнь и чувствование, словом, на то состояние, в котором человек находится будет, или может находиться по смерти»².

Основной целью исследования Радищева является изучение смерти, точнее, состояния по смерти, означающего или бессмертие души или полное уничтожение, аннигиляцию бытия.

«Вопросим паки, что есть смерть? – Смерть есть не что иное, как естественная перемена человеческого состояния. Перемене таковой не токмо причастны люди, но все животные, растения и другие вещества. Смерть на земле объемлет всю жизненную и нежизненную естественность. Знамение ее есть разрушение. Итак, куда бы мы очей своих ни обратили, везде обретаем смерть. Но вид ее угрюмый теряется пред видом жизни; стыдящаяся кроется под сень живущего, и жизнь зрится распростерта повсюду»³; «смерть есть разрушение, или паче, как то увидим далее, смерть не существует в природе, но существует разрушение, а следствие одно токмо преобразование. Присовокупим к сему предварительно, что как из опытов знаем, что по разрушении каждая частица отходит к своей стихии или началу, да паки в сложение перейдет, то сила жизни не отойдет ли с своему началу или стихии»⁴. «Жизнь погасшая не есть уничтожение. Смерть есть разрушение, превращение, возрождение. <...> состав рушился, но возобновился»⁵.

¹ Радищев А.Н. О Человеке, его смертности и бессмертии // Радищев А.Н. Избранные философские сочинения. М., 1949. С. 273–274.

² Там же. С. 273.

³ Там же. С. 345.

⁴ Там же. С. 280.

⁵ Там же. С. 311.

Для доказательства бессмертия души Радищев использует три рода аргументов: «из существа вещей» или «метафизический» аргумент, согласно которому душа является простой, а потому и неразрушима; второй довод о совершенстве человека, демонстрируемый иерархией существ, среди которых человек занимает высшее, наиболее совершенное положение и поэтому «не может ничтожествовать»; третий довод показывает отличие «мысленной в нас силы от чувственности», т. е. независимость души от тела.

Прежде всего, полагал Радищев, в философском исследовании смерти, мы должны стремиться не к постижению сущности явлений, а к поиску фактов, удостоверяющих или опровергающих бессмертие души. Смерть или состояние по смерти принадлежит к области возможного бытия. И здесь для его изучения хорошим подспорьем может служить метод аналогии или «рассуждение по сходственности» с состоянием до рождения, с «предрождественным существованием человека». Радищев специально оговаривал два способа познания, точнее, «два рода рассуждения» в процессе познания: уравнивание и «правило сходственности». Вторым приемом он непосредственно пользуется в своей работе. В то же время убеждение в смертности подкрепляется и человеческим опытом, а не только умозаключением «по сходственности», правда, в данном случае речь идет не о «своей» смерти, а об общем уделе всего живого на земле.

По его словам, «сходственные вещи имеют сходственное отношение или в сходственном союзе состоят»¹.

«Таково есть положение наше, что мы едва ли можем удостоверены быть о том токмо, что предлежит нашим чувствам. Сведение о вещах внутризрительное несть свойство нашего разума. Если чего не ощущаем, то заключаем по сходствию. И дабы вам сие изъяснить примером: мы по сходствию заключаем, что рождены и смертны есмы. Итак, о прошедшем и будущем своем состоянии человек судит по сходствию. Блажен, если жребий его не есть блуждание!»²

«Я зрю везде смерть то есть разрушение; из того заключаю, что и я существовать перестану»³.

Радищев исходил из убеждения, что мы «по справедливости заключить можем из состояния человека до начатия его жизни о состоянии по скончании ее»⁴. Онтологически состояние до рождения и после жизни, т. е. по смерти, идентичны. Если мы даже и признаем возможность существования до рождения, то это будет не подлинная жизнь, а сущест-

¹ Там же. С. 301

² Там же. С. 280.

³ Там же. С. 313.

⁴ Там же. С. 342.

вание в «полуничтожном виде». И «предрождественное существование» и состояние по смерти или «желание вечности», относятся к области возможного бытия. Согласно же рационалистической традиции, представленной вольфианством, возможное бытие – это то, в котором не действуют причины и понятие о котором не содержит противоречий. Категория возможности означает логическую непротиворечивость, поэтому смерть и бессмертие необходимо рассматривать как понятия, лишённые противоречия и тогда возможные, либо противоречивые и тогда невозможные. Но поскольку жизнь и смерть несовместимы, противоречат друг другу («жизнь и смерть суть противоречия»¹), то наличие противоречия в одном понятии будет указывать на возможность другого. Прежде всего, следует рассмотреть понятие о человеке и в нем искать источник возможного, т. е. непротиворечивого, посмертного бытия, либо смерти.

«Осмотрев таким образом человека во внешности его и внутренности, посмотрим, каковы суть действия его сложения, и не найдем ли, наконец, чего либо в них, что может дать вероятность бессмертия, или что, обнаружив какое-либо противоречие, идею вторья жизни покажет нелепостию»².

«Итак, заключим, что человек преджил до зачатия своего, или сказать правильнее, семя, содержащее будущего человека, существовало; но жизни, то есть способности расти и образоваться лишено. Следует, что нужна причина, которая воззовет его к жизни и к бытию действительному; ибо без жизни хотя не есть смерть, но полуничтожество и менее почти смерти. <...> И если нужно, чтобы бездейственная вещественность для получения движения имела начальное ударение, то для жизни нужно также ударение плотодетельного сока»³.

Такой первой причиной, приводящей от небытия, точнее, полуничтожества предрождественного состояния, к жизни является соитие, «живоносное веселие». По словам Радищева, «се настоят прехождение от ничтожества к бытию, се жизнь сообщается»⁴. Он рисует яркую картину онтологии зачатия, т. е. обретения причинного бытия. Только живое способно порождать живое, но оно же и питается живым, живет за счет живого.

По словам Радищева, «поелику органическое тело сохраниться может токмо пищею, то каждый род органических веществ питается веществами органи-

¹ Там же. С. 313.

² Там же. С. 290.

³ Там же. С. 276.

⁴ Там же. С. 277.

ческими же в разных их видах и сложениях; а питаюсь сходствующими с органами его веществами, не жизнь ли он принимает в пищу»¹.

Различая жизнь и полуничтожество, можно указать на два рода бытия: действительное и страдательное, активное и пассивное. Динамические характеристики принадлежат жизни, пассивные – возможному бытию преджизни или после смерти. Обобщая, следует также сказать, что динамический аспект жизни можно изъяснять в категориях силы. Отсюда Радищев приходил к выводу о телесности, материальности мысли. «Всё телесно есть», – заключал он²; «тело наше есть орган нашей души, в коем действия ее разнообразно проявляются»³. Правда, из убеждения о телесности мысли еще не следует отождествление души и тела.

«Устремляй мысль свою, – призывал он; – воспаряй воображение; ты мыслишь органом телесным, как можешь представить себе что-либо опричь телесности? Обнажи умствование твое от слов и звуков, телесность явится пред тобою всецела; ибо ты она, все прочее догадка»⁴. «Ибо всякая сила, не токмо действующая в человеке, но в вселенной вообще, действует органом; по крайней мере, мы иначе никакой силы постигать не можем»⁵. «Пройди всю жизнь человеческую от рождения до кончины: чувственность и мысль следуют телесности в развержении ее, укреплении, совершенствовании, расслаблении, изнеможении, и когда рушится одна, перестает действовать и другая»⁶.

Рассуждая о душе, Радищев писал, что «свойство ее жизни, или в совершенном возрасте человека есть чувствовать и мыслить; а понеже ведаем, что чувственные орудия суть нервы, а орудие мысли мозг»⁷; «сила не иначе как действует (для нас по крайней мере), как органом или орудием»⁸. «Не бойся не бойся, – иронично замечал Радищев, – я мысленности твоей на безмен не положу»⁹.

Связь души и тела Радищев понимал как «общий закон природы», который проявляется так же в зависимости мышления от внешних факторов. Здесь он ссылаясь на учение Ш. Монтескье о влиянии климата на общество и человека. Действие внешней обстановки прежде всего сказывается на формировании обычаев и нравов.

¹ Там же. С. 282–283.

² Там же. С. 338.

³ Там же. С. 365.

⁴ Там же. С. 278.

⁵ Там же. С. 278–279.

⁶ Там же. С. 335.

⁷ Там же. С. 279.

⁸ Там же. С. 279.

⁹ Там же. С. 329.

Как писал Радищев, «мысленность <...> следует в иных местах и случаях телесности приметным образом. <...> Физические причины, на умственность человеческую действующие, можно разделить на два рода. Одни действуют повременно, и действие оных наипаче приметно бывает над единственными людьми <...> Другие же причины действуют неприметным образом, и сии суть общественны, и действия оных приметны над целыми народами и обществами»¹.

«Разум исполненный в человеке зависел всегда от жизненных потребностей и определяем был местоположениями»².

Однако, несмотря на признание географического детерминизма, Радищев не отрицал свободы человеческого разума. Без свободы не возможно было бы познание, формирование человеческих союзов, общества. Социальная жизнь, в свою очередь, посредством воспитания также оказывает воздействие на разум.

Человек «свободен в своем действии; стремление его и все склонности подчинены рассудку. И хотя сей, для определения своего, имеет побуждения, но оные возвестись может всегда и избрать. Таким образом, он есть единое существо на земле, ведающее худое и злое, могущее избирать и способное к добродетели и пороку, к бедствию и блаженству. Свободное его деяние сопрягло неразрывным союзом с женою, а с семейственною жизнью перешел он в общественную, подчинил себя закону, власти, ибо способен приять награду и наказание; и став на пути просвещения помощью общественно жития, сцепляя действия с причинами за пределы зримого и незримого мира, то, что прежде мог только чувствовать, тут познал силой умствования, что есть бог. <...> Общественный разум единственно зависит от воспитания, а хотя розница в силах умственных велика между человека и человека, и кажется быть от природы происходящая, но воспитание делает все»³.

Рассуждения о душе важны для Радищева постольку, поскольку вопрос о смерти или бессмертии имеет отношение только к душе. Смертность тела не вызывает сомнений. Но что такое душа? Душой мы называем то, что позволяет нам говорить о себе как себе, единичном, уникальном существовании, отделяемом от других существ. Определяющим показателем, признаком души является тождественность самой себе; «душа есть сила, и сила сама по себе»⁴. Прежде всего душа есть «сила умственная», она «имеет могущество творить понятия <...> она есть истинный оных повелитель»⁵. Здесь Радищев имеет в виду то, что в

¹ Там же. С. 303.

² Там же. С. 304.

³ Там же. С. 305.

⁴ Там же. С. 367.

⁵ Там же. С. 367.

декартовском варианте рационализма называлось *cogitatum*, т. е. все многообразие деятельности нашего сознания (*ego cogito*), включающего не только здравые рассуждения, мысли, но и сновидения и даже болезненные состояния сознания. Человек мыслит постоянно, т. е. он постоянно что-то представляет, умозаключает, видит сны или даже бредит. Душа «творит, созидает, зиждет»¹.

По словам Радищева, «для составления нашей единственности нужно, чтобы была в нас единая мысленная сила и притом неразделимая, непротяженная, частей не имеющая <...> да назовем сие существо, особенность нашу составляющее, сию силу нашей мысленности, сие могущество, соединяющее воедино наши понятия, склонности, желания, стремления, сие существо простое, несложное, непротяженное, сие существо, известное нам токмо жизнью, чувствованием, мыслию <...> назовем душою»².

Личностная форма существования души («наша единственность <...> чувствуемое я»), ее идентичность, выражается местоимением первого лица единственного числа – я. Этой тождественности я нет до рождения и после смерти. Лишенная органов душа, через которые действует чувство и мысль, уже не будет той же самой душой. Между небытием и жизнью, лишенной памяти и знания, практически нет различия.

Как писал Радищев, «я нынешнее, я настоящее, я отличающееся от всех других обратных мне существ, не есть то я, что было; а хотя бы я нынешнее то же я было, которое было в предрождественном состоянии; но что в том мне пользы? Нет тождественности души в двух состояниях, то есть в нынешнем и предрождественном»³. «Жить вновь и не знать о том, что был, есть то же, что и не быть»⁵.

Согласно рационалистической философии, в соответствии с которой строит свое рассуждение Радищев, все существующее имеет причину своего бытия. Философское познание и сводится к выяснению причины. Причиной жизни будет предшествующее ей состояние до рождения, причиной смерти или бессмертия будет предшествующее им состояние жизни, поэтому для того, чтобы познать смерть или бессмертие

¹ Там же. С. 369.

² Там же. С. 359.

³ Нельзя ли сказать: несть тождественности души в рожденном ее состоянии и по смерти; ибо душа есть сила, действующая органом, а орган разрушится. Душа, лишенная воспоминания воплощенного ее состояния, будет особенна, будет высшее существо, потому будет я. Итак, соединится ли она со своим началом или пребудет особенна, но будет высшее существо.

⁴ Там же. С. 279.

⁵ Там же. С. 341.

необходимо сначала изведать их причину, т. е. жизнь («из того, что мы есть, определить или, по крайней мере, угадать, что мы будем или быть можем»). Общий закон причинности сохраняет свое значение даже в том случае, когда причина и следствие, казалось бы, противоречат друг другу, как в примере жизни (причина) и смерти (следствие).

«Итак, утвердительно сказать можем, что будущее состояние вещи уже начинает существовать в настоящем, и состояния противоположные суть следствия одно другого неминуемые»¹.

«Ведай, – призывал Радищев, – что всякое состояние вещества, какого бы то ни было, естественно предопределяется его предшедшим состоянием. Без того последующее состояние не имело бы причины к своему бытию. Итак, предождественное состояние человека определяло его состояние в жизни, а жизненное его состояние определяет, что он будет по смерти»².

Согласно Радищеву, «всякое настоящее состояние предопределяет состояние следующее (ибо сие без того не имело бы достаточные причины к существованию)»³. «Если должно верить сходственности аналогии <...> то вероятно, что будущее положение человека или же его будущая организация произтекать будет из нашей нынешняя»⁴.

По словам Радищева, «жизнь и смерть, поелику суть состояния противоположные, суть следствия одно другого, и можно сказать, когда природа человека производит, она ему уже готовит смерть. Сия есть следствие той, и следствие неминуемое»⁵.

Единство и единообразие мира заключено в его вещественности, поэтому и человек единокроден другим живым существам и изучать его можно по «сходственности его в сложении с другими тварями». Принцип единства может быть наглядно представлен в виде иерархии существ, в которую вписан и человек. По словам Радищева, «от камня до человека явственна постепенность, благоговейного удивления достойная, явственная сия лестница веществ»⁶. Все изменения в природе происходят постепенно и человек занял свое господствующее место в результате длительной эволюции.

«Природа всегда едина, и действия ее всегда одинаковы. <...> шествие природы есть тихо, неприметно и постепенно»⁷; «есть в природе всеобщая по-

¹ Там же. С. 346.

² Там же. С. 342.

³ Там же. С. 393.

⁴ Там же. С. 397.

⁵ Там же. С. 348.

⁶ Там же. С. 361.

⁷ Там же. С. 306.

степенность»¹. «Таково есть шествие сил естественных, что они, прияв единожды свое начало, действуют непрестанно и производят перемены постепенные, которые нам по времени токмо видимы становятся. Ничто не происходит скоком, говорит Лейбниц, все в ней постепенно»².

В то же время, иерархия существ не замыкается на человеке. Радищев готов «предполагать вещества превыше человека и силы невидимые»³, которые, однако, пока нам неизвестны. Эта иерархия так же подвержена постепенным переменам, дальнейшему усовершенствованию. Незавершенность «лестницы веществ», возможность ее достраивать, соответствует тому виду природы, которое Спиноза определял как *natura naturata*. В каком направлении будут происходить изменения, зависит исключительно от человека, по крайней мере, относительно того, что касается перспектив его собственного совершенствования.

«Но ты человек, – восклицал Радищев, – есть в тебе надежда, и се степень к восхождению; ты совершенствуешь и можешь совершенствовати паче и паче, и что тебе быть определено, угадай!»⁴

На низшей ступени иерархии существ располагаются неорганические вещества, затем идут растения, животные и, наконец, человек.

Как пишет Радищев, «в камени примечается простое усвоение; в растениях сила растущая и плодящаяся; в животных и то и другое, но паче чувствительность, мысль; а человек познает уже первую всему причину»⁵.

Уже «растение есть существо живое, а может быть – и чувствительное»⁶, но ближе всего к человеку в иерархии существ расположены животные.

«Паче всего сходственность человека примечательна с животными. <...> Все органы, коими одарен человек, имеют и животные, разумея в назначенной их постепенности. Слух, обоняние, вкус, осязание, взор, все они имеют. Побуждение к пище равно терзательно и усладительно для всех живущих на лице земли, не исключая и растений»⁷.

¹ Там же. С. 307.

² Там же. С. 347.

³ Там же. С. 362.

⁴ Там же. С. 362.

⁵ Там же. С. 362.

⁶ Там же. С. 282.

⁷ Там же. С. 283.

Сходен человек с животными в «плодородии», в устройстве внутренностей; «и нет в человеке, может быть, ни единыя склонности, ни единыя добродетели, коих бы сходственности в животных не находилось»¹.

Однако можно указать и на существенные отличия человека от животных: прямохождение, «сложение его паче всех животных беззащитнейшее <...> Но самая сия беззащитность родила вымысел, и человек облекся в одежду. <...> стыдливость есть корень сего обыкновения»².

Главное же отличие состоит в способности к самосовершенствованию, либо, от противного, к падению и развращению.

«Но сие то и есть паче всего человека отличающее качество, что совершенствовать он может, равно и развращаться; пределы тому и другому еще неизвестны. Но какое животное толико успевать может в добром и худом, как человек?»³

Человек обладает разумом («человек к силам умственным образован»⁴), имеет более «изящное», т. е. совершенное, осязание, «преимущество» перед зверями в чувствах вкуса, обоняния, зрения и слуха. Только человеку свойственна речь, которая «силы разума его изошри-ла». И конечно, только человек обладает самосознанием, т. е. сознает свое собственное существование и способен мыслить саму мысль.

«Он один в природе велеречив, все другие животные его собратия немы. Он один в природе имеет нужные для речи органы»⁵. «Речь есть, кажется, средство к собранию мыслей воедино; ее пособию одолжен человек всеми своими изобретениями и совершенствованием. <...> речь, расширяя мысленные в человеке силы, ощущает оных над собою действие и становится почти изъявлением всеислия»⁶.

«Он один столь живо, столь ясно ощущает, и что он существует, и что он мыслит, и что мысль его принадлежит ему»⁷.

К другим особенностям человека относятся то, что он «не есть животное хищное <...> рожден, кажется, к тишине и миролюбию <...> человеку благолепие сродно <...> человек паче всех есть существо соучаствующее <...> Человек сопечалится человеку, равно он ему и совеселится. <...> есть существо подражательное»⁸. Различие полов формирует в человеке «склонность к общежи-

¹ Там же. С. 284.

² Там же. С. 285.

³ Там же. С. 285.

⁴ Там же. С. 286.

⁵ Там же. С. 289.

⁶ Там же. С. 290.

⁷ Там же. С. 370–371.

⁸ Там же. С. 291–292.

тию». «Человек рожден для общежития»¹. «Человеку и, может быть, животному вообще, кажется быть свойственно, вследствие его чувствительного состава, внутреннее ощущение правого и неправого»². Человек стремится к богопознанию. Однако же «мысль есть наисвойственнейшее качество его»³. «Человек имеет силу быть о вещах сведому. Следует, что он имеет *силу познания*, которая может существовать и тогда, когда человек не познает. Следует, что бытие вещей независимо от силы познания о них и существует по себе»⁴.

Радищев описывает «силы умственные в человеке» или «виды силы познания»: опыт и разум. К познавательным силам относятся чувство, память, представление, мысль, рассуждение. Следом Радищев указывает и соответствующие виды заблуждений.

«Мы вещи познаем двояко: 1-е, познавая перемены, которые вещи производят в силе познания; 2-е, познавая союз вещей с законами силы познания и с законами вещей. Первое называем *опыт*, второе *рассуждение*. Опыт бывает двоякий: 1-е, поелику сила понятия познает вещи чувствованием, то называем чувственность, а перемена, в одной происходящая, – чувственный опыт; 2-е, познание отношения вещей между собою называем разум, а сведение о переменах нашего разума есть опыт разумный.

Посредством памяти мы воспоминаем о испытанных переменах нашей чувственности. Сведение о испытанном чувствовании называем представление.

Перемены нашего понятия, производимые отношениями вещей между собою, называем мысли.

Как чувственность отличается от разума, так отличается представление от мысли.

Мы познаем иногда бытие вещей, не испытывая от них перемены в силе понятия нашего. Сие назвали мы рассуждение. В отношении сей способности называем силу познания ум или рассудок. Итак, рассуждение есть употребление ума или рассудка.

Рассуждение есть ничто иное, как прибавление к опытам, и в бытии вещей иначе нельзя удостовериться, как чрез опыт»⁵.

Важное место в философской аргументации обоснования Радищевым бессмертия выступает критика рационалистического дуализма *res cogitans* и *res extensa*. Радищев высказывает сомнение в противоположности материального мира и мышления.

«Доселе, – отмечал Радищев, – почитали быть в природе два рода возможных существ. Все, к первому роду относящиеся, называют тела, а общее, или

¹ Там же. С. 296.

² Там же. С. 296.

³ Там же. С. 298.

⁴ Там же. С. 298.

⁵ Там же. С. 299.

отвлеченное о них понятие, назвали вещество, материя. Вещество есть само в себе неизвестно человеку; но некоторые его качества подлежат его чувствам, и на познании оных лежит все его о веществе мудрование. К другому роду относящиеся существа чувствам нашим не подлежат, но некоторые феномены в мире были поводом, что оные почли не действием вещественности, но существ другого рода, коих качества казались быть качествам вещественности противоречащими. Таковые существа назвали духи. <...> заключение наше о бытии духов не иначе может быть, как вероятное, а не достоверное, а менее того ясное и очевидное»¹.

«Поистине, в природе меньше существует противоположных действий, нежели думали прежде; и то, что мы таковыми называли, существует нередко токмо в нашем воображении»².

Радищев перечисляет основные свойства «вещественности» (непроницательность, протяженность, образ, делимость, твердость, бездействие) и «духовных существ» (мысль, чувственность, жизнь). Однако такое противопоставление вызывает новые вопросы и сомнения, ведь духовные существа «являются нам посредством вещественности, почитаются только видимыми действиями или феноменами»³. Может ли вещество мыслить, чувствовать, иметь жизнь? Способно ли духовное существо обладать пространством, образом, делимостью, твердостью и бездействием? «Общейшее», по выражению Радищева, понятие, обнимающее все существующее (и духовную и материальную сферу), есть бытие. Ссылаясь на достижения современной химии, Радищев указывает, что все известные из опыта вещества «суть сложности». Все тела состоят из первичных элементов или стихий (земли, воды, воздуха и огня). «Но в стихийном их состоянии мы их не знаем; мы видим их всегда в сопряжении одна с другою»⁴. Для удержания сложносоставного вещества в единстве необходима «сила», поэтому можно и о веществе говорить в терминах живого существа.

«Следственно, – писал Радищев, – сила, содержащая части в тесном или в отдаленном сцеплении, нужна для того, чтобы части были вместе, и нужна необходимо <...> Итак, нужна сила, чтобы какие-либо части вместе находились во взаимной проницательности, или хотя просто одна близь другой. Все равно, где бы сила сия ни находилась, в самом ли веществе, или действует снаружи, она действует, она содержит в сцеплении, она дает образ; следовательно, образ без нее быть не может; уничтожается сцепление, и вещество исчезает; следователь-

¹ Там же. С. 314–315.

² Там же. С. 315.

³ Там же. С. 316.

⁴ Там же. С. 330.

но сила сия всякому веществу сосущественна, и одного без другого вообразить не можно или не должно»¹.

Даже если оспаривать материальность души или «мыслящей силы», то приходится признать душу «свойственностью сложения», т. е. результатом сложносоставного порядка вещества. Единство сложносоставного вещества задается именно такой «мысленной силой»; «все сложенное <...> начало свое имеет в мысленной силе»².

Веществу не просто можно приписать свойства «мысленности» и жизни, а духовным существам свойства материи; «свойства вещественности суть свойства мысленности <...> и мысленность есть вещественности свойство»³. Общность свойств указывает на единство вещей (духовных и материальных), существующих в мире. Отсюда Радищев приходил к выводу об «одинакородном веществе», чувствующем и мыслящем, которому «сосущественна», т. е. в котором с необходимостью присутствует «сила» или «энергия»⁴. Он выражает это длинным условным умозаключением.

«Но обратимся к нашему предлогу и разыщем: свойства вещественности могут ли быть свойства разумного вещества, или человеческия души? Мы не скажем, да и нелепо то было бы, что чувствование, мысль суть то же, что движение, притяжение или другое из описанных выше сего свойств вещественности. Но если мы покажем, что все они могут быть или суть поистине свойства вещества чувствующего и мыслящего, то не в праве ли будем сказать, что оно и вещественность суть едино вещество; что чувственность и мысль суть ее же свойства, но поколику она образуется в телах органических, что суть силы в природе, чувствам нашим подлежащие токмо в их сопряжении с телами, от чего бывают явления; что вещество, коему силы сии суть свойственны, нам неизвестно; что жизнь, сие действие неизвестного также вещества, везде рассеяна и разнovidна; что она явственнее там становится, где наиболее разных сил сопряжено воедино; что там их более, где превосходнее является организация; что там, где лучшая бывает организация, начинается и чувствование, которое, восходя и совершенствуя постепенно, досязает мысленности, разума, рассудка; что все сии силы, и самая жизнь, чувствование и мысль являются не иначе, как вещественности совокупны; что мысленность следует всегда за нею, и перемены, в ней примеченные, соответствуют переменам вещественности, то заключим, что в видимом нами мире живет вещество одинакородное, различными свойствами одаренное; что силы в нем всегда существуют, следственно, ему искони присвоены»⁵.

¹ Там же. С. 323.

² Там же. С. 355.

³ Там же. С. 330.

⁴ Там же. С. 331.

⁵ Там же. С. 326–327.

Начиная свое исследование с рассуждения о материальности мысли, Радищев приходил к выводу и о жизненности вещества, о «мысленном веществе». Свойства духовного существа (жизнь, чувствование, «мысление»), которые есть проявление одной общей всему существу силы или энергии, можно приписать и материальному бытию. Сущее – это организация сил или энергий, проявляющихся двояко: в духовной и материальной сферах.

«Жизнь свойственна не одним животным, но и растениям, а, вероятно, и ископаемым, что побуждает заключать, что сила, жизнь дающая, есть одинакова, или, паче, одна является различной в разных сложениях»¹.

«То, что называют обыкновенно душою, то есть жизнь, чувственность и мысль, суть произведение вещества единого, коего начальные и составные части суть разнородны и качества имеют различные и не все еще испытанные»².

Единство сущего, изъясняемое Радищевым как телесность мысли и мысленность вещества, приводит его к убеждению, что между смертью и жизнью нет того принципиального, можно сказать, онтологического различия, которое кажется естественным с точки зрения обыденного сознания и повседневного опыта. Во-первых, жизнь надо понимать в качестве причины смерти. Во-вторых, все в природе происходит постепенно и жизнь и смерть, как две крайности (бытия и небытия) должны быть опосредованы серией малозаметных переходов, «непрерывной цепью перемен». «Между бытия и небытия есть посредство», – провозглашает Радищев³. В результате этих рассуждений Радищев приходил к убеждению в бессмертии души; «вся природа свидетельствует о бессмертии человека»⁴.

«Итак, повторим, что жизнь и смерть и даже разрушение в своей сущности не столь разделены, как то кажется нашим чувствам; они суть токмо суждения наших чувств о переменах вещественности, а не состояния сами по себе»⁵; «природа <...> ничего не уничтожает, и небытие или уничтожение есть напрасное слово и мысль пустая»⁶.

«Но поелику силы природные, как то мы видели, на уничтожение не могут, то душа пребудет навсегда неразрушима, во веки не исчезнет. <...> Но

¹ Там же. С. 332.

² Там же. С. 334.

³ Там же. С. 350.

⁴ Там же. С. 360.

⁵ Там же. С. 349.

⁶ Там же. С. 350.

понеже душа уничтожению не может быть причастна, то мысль свойственна ей пребудет, как и бытие»¹.

Даже неизбежное разрушение органов, через которые действует душа, не свидетельствует о ее смертности. Душа, понимаемая как сила, не принадлежит органу или орудию, посредством которого она проявляется. Здесь Радищев, исходя их представления о единстве природы, ссылается на еще одну аналогию или «правило сходственности»: действие магнитной силы и электричества. И душа может и властвовать над телом. История и жизнь человеческая дают много тому примеров.

«Что сила не есть орган и, наоборот, что сила не есть действие органа, что сила без орудия, ей свойственного, нам не может быть известна, что сила существует без органа, все сие доказывает опыт»². Радищев вопрошает: «но как вообразить разрушение силы?»³ И отвечает: «Нет! не токмо сила, в человеке чувствующая и мыслящая, не исчезнет; но вследствие непрерывного шествия, в природе явного, она перейдет в другой вещей порядок»⁴.

В «бытии по смерти» различимы три возможности: переход души в другое тело; переход души в «низшего рода существо»; и переход души «в состояние лучшее, совершеннейшее». Радищев склоняется к третьему варианту, т. е. «что состояние наше посмертное удобриться должно»⁵. Он обосновывает эту возможность тем, что в иерархии существ мы видим постепенное совершенствование форм и организации сущего. В «лестнице веществ» «мы находим, что одно другого совершеннее или, сказать точнее, одно другого искусственнее в своем сложении»⁶, «все, что живет и мыслит, все стремится к расширению своих качеств, к совершенствованию; и сия есть мета мысленного существа. <...> вследствие способности совершенствования человек возвышается выше всех существ на земли, и явен становится ее властитель»⁷. Иерархия существ не просто обозначает возрастание степени совершенства, она указывает на возможность дальнейшего улучшения, обретения новых качеств, ступеней и форм жизни. Совершенствование, а через него и обретение блаженства – это цель человеческой жизни. Сущее не просто изменяется, оно совершенствуется, развивается прогрессивно и пре-

¹ Там же. С. 351.

² Там же. С. 363.

³ Там же. С. 364.

⁴ Там же. С. 365.

⁵ Там же. С. 384.

⁶ Там же. С. 384.

⁷ Там же. С. 389.

дел человеческому прогрессу, по словам Радищева, «означить невозможно».

«Итак, – заключал он, – в каком бы состоянии ни было, человек удобряет свою чувственность, острит силы мысленные, укрепляет понятие, рассудок, ум, воображение и память. Он приобретает неисчисленное количество понятий, и из сравнения его рождаются понятия о красоте, порядке, соразмерности, совершенстве. Побуждение его к сожитию ввело его в общественное житие, и се разверзаются в нем новые совершенства. Права и обязанности, в общежитии им приобретенные, возводят его на степень нравственности; се уже рождаются в нем понятия о честности, правосудии, чести, славе; уже из побуждений к сожитию рождается любовь к отечеству, к человечеству вообще, а за ними следует тысячи добродетелей или паче сия из многих рождается; и сожалительность его претворилась в великодушие, щедроту, милосердие. Таким образом достигает он до вершины своего чувствования, до совершенства всех своих качеств, до высшего понятия о добродетели»¹.

Радищев аргументирует свой вывод о бессмертии души не только тем, что «совершенствование есть цель человека, не токмо цель его на земли, но и по смерти»², но и неразрушимостью души после «телосмертия» и даже ее большей свободой и «беспредельностью» после «отрешения» от тела.

«Повторим все сказанное краткими словами, – подытоживал Радищев; – человек по смерти своей пребудет жив; тело его разрушится, но душа разрушиться не может: ибо несложная есть; цель его на земли есть совершенствование, то же пребудет целию и по смерти; а из того следует, как средство совершенствования его было его организациею, то должно заключать, что он иметь будет другую, совершеннейшую и усовершенствованному его состоянию соразмерную»³.

Трактат Радищева обобщал представления просветительской философии о человеке. Опираясь на работы европейских мыслителей, прежде всего М. Мендельсона и И. Гердера, Радищев предпринял критику целого ряда философских учений, в частности, картезианского дуализма. Книга Радищева была опубликована уже после его смерти в 1809 г., но ее можно признать одним из наиболее интересных и ценных русскоязычных философских сочинений XVIII в., как по высказанным в ней идеям, так и по языку. Она во многом заложила основы философско-антропологического направления в русской философии, ставшего одной из отличительных ее особенностей.

¹ Там же. С. 389.

² Там же. С. 395.

³ Там же. С. 397.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ УЧЕНИЯ

Утверждение светской философии в России XVIII в. привело, в том числе, к формированию секулярных представлений об обществе и государстве. Однако социально-политическая проблематика не выделилась еще в самостоятельную область исследований, а входила в состав практической, т. е. моральной, философии, которая объединяла целый ряд дисциплин (прежде всего, этику, экономику и политику). Практическая философия делилась, в свою очередь, на *чистую* и *прикладную*. Чистую практическую философию составляла *теория естественного права*, прикладная же моральная философия, помимо этики, экономики и политики, могла включать в себя и другие дисциплины, в частности, историю. Все они находили философское обоснование в теории естественного права.

Теория естественного права сложилась в XVII в. в результате духовного кризиса, постигшего Западную Европу после Тридцатилетней войны, завершившей эпоху религиозных войн. Теория естественного права была реакцией, с одной стороны, на религиозные раздоры, а с другой, на идеи розенкрейцеровского мышления. Естественно-правовая доктрина предполагала подчинение религиозных интересов государственным и во многом перекликалась с близкой ей, возникшей в те же годы, теорией полицейского государства, согласно которой только государство способно разумно регулировать все сферы человеческой жизни и тем самым утвердить мирную жизнь народа и стать источником «общего блага». Одним из разработчиков теории полицейского государства был популярный в России немецкий философ Х. Вольф. Его идеями отчасти руководствовался в своей реформаторской деятельности и Пётр I, а русскими идеологами полицейского государства выступили Феофан Прокопович и М.М. Щербатов. В теории полицейского государства нравственные представления непосредственно смешиваются с политикой и государственной практикой.

Как писал русский философ и правовед П.И. Новгородцев: «Человеческое совершенство является, по Вольфу, целью личной морали: оно же представляет и руководящий принцип политики. Государство должно стремиться к тому, чтобы сделать подданных добродетельными и этим путем обеспечить их счастье <...> Смещение права и нравственности идет рука об руку с подавлением лич-

ного начала»¹. Правда под личностью в данном случае понимается на конкретный индивид, а родовая сущность человека, что было вообще характерно для философии Просвещения. «Это было рационалистическое определение личности в ее *общей и отвлеченной основе, которую каждый человек имеет в себе наряду со всеми другими*, – определение личности признаками не индивидуальными, а родовыми. Когда французские мыслители XVIII столетия говорили о человеке, они имели в виду человека отвлеченного, повсюду имеющего одну и ту же природу, а следовательно одни и те же потребности и притязания»²; «К существу личности относится только то, что одинаково у всех и в равной мере для каждого определяется общим законом»³.

Широкое распространение естественно-правовые представления получили благодаря переводам, многие из которых были сделаны по личному распоряжению Петра I. Так на русском языке появилось сочинение Юста Липсия «*Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*» (1599) переведенное в 1721 г. иеромонахом Кохановским. Сочинение Гуго Гроция «*De jure belli ac pacis libri*» (1625) было напечатано в русском переводе под заглавием «О законах брани и мира три книги» в первой четверти XVIII в. Неоднократно издавали книги С. Пуфендорфа. Его «Введение в историю европейскую» в переводе с Г. Бужинского, правда не с немецкого, а с латинского издания, было опубликовано дважды – в 1718 и в 1724 г. В 1767–1777 гг. эта же книга, с примечаниями и политическими рассуждениями, была издана в переводе Б. Волкова. Были также переведены вторая, третья, шестая и седьмая книги из сочинения С. Пуфендорфа «О законах естества и народов» (*De jure naturae et gentium libri*. 1672). В 1724 г. Иосиф Кречетовский (Кречетов) перевел трактат С. Пуфендорфа «О должностях человека и гражданина» (*De officiis hominis et civis*. 1673). Книга была издана в 1726 г.

Теория естественного права включала в себя *теорию состояний* и *теорию общественного договора*. Различая *естественное состояние* (*status naturalis*) и *гражданское состояние* (*status civilis*), теория естественного права давала им нравственную интерпретацию, пыталась вывести должное из сущего. Впрочем, в зависимости от интерпретации, моральные нормы и принцип общности (*societatem*) могли относиться как к самому естественному состоянию, так и формироваться в результате перехода к состоянию гражданскому. В понятийный аппарат естественного права также входят термины «общее благо», «общая польза», «общая воля», «естественный закон».

«Общее благо» – теоретический конструкт. В политической реальности ему, как правило, соответствует то, что называют «народной пользой». Принцип пользы одновременно и коррелятивен «общему благу», и шире его по своему применению. Так, принцип пользы не только

¹ Новгородцев П.И. Лекции по истории философии права // Новгородцев П.И. Сочинения. М., 1994. С. 145.

² Новгородцев П.И. Кризис современного правосознания. М., 1909. С. 259.

³ Там же. С. 260.

входит в содержание теории естественного права, но и оправдывает само ее существование, указывает на ее конкретное практическое значение. Главные направления действия принципа пользы – это сравнение и оценка. Польза естественного права состоит в том, что оно, устраняя противоречия и «несогласия», выступает своеобразным регулирующим началом в человеческом обществе, а также, давая определение тому, что следует считать «справедливым» и «несправедливым», разрешает спорные вопросы в обычном гражданском праве.

Первой отечественной работой по естественному праву стала книга В.Т. Золотницкого «Сокращение естественного права, выбранное из разных авторов для пользы российского общества» (СПб., 1764).

Владимир Трофимович Золотницкий (1743, по др. данным – 1741 – после 1797) учился сначала в Киево-Могилянской академии, затем в Московском университете, где прослушал курс философии. В 1767 г. был депутатом Комиссии нового Уложения, а с конца 60-х гг. XVIII в. перешёл на военную службу. Философское творчество Золотницкого ограничивается 1760-ми годами и представлено в основном сборниками и компиляциями по философии общежития и нравов: «Состояние человеческой жизни» (1763), «Общество разнообразных лиц» (1766), «Дух Сенеки» (1765), «Новые нравоучительные басни» (1763), «Рассуждение о бессмертии человеческой души» (1768). Золотницкий был известен также как переводчик. Ему принадлежит перевод «Историй разных героинь» Л. Гольберга (1767–1768. Ч. 1–2) и сатирического романа Г. Филдинга «Путешествие в другой свет» (1766). «Сокращение естественного права» – наиболее значительное произведение Золотницкого.

Определяя в начале книги естественное право, Золотницкий писал: «*Естественное право* есть знание как натуральных законов в первоначальном натуральном состоянии наблюдаемых, так действий и случаев относящихся к оным. Оно состоит в знании добрых и худых действий в рассуждении их внутреннего состояния: следственно подает оно законы понуждающие нас к исполнению первых, и к отвращению от последних»¹.

Началом естественного права Золотницкий предлагал считать принцип самопознания, из которого выводились все остальные принципы: почитание Бога, самосохранение и стремление к самосовершенствованию, почитание и любовь общества. Так формулировались основные отношения или «должности» человека, утверждаемые в естественном праве: к Богу, к самому себе и к другим людям (обществу). Отношение к самому себе включающее в том числе и физическую сторону, следует признать внутренним состоянием. Отношение к другим – наружным

¹ Золотницкий В. Сокращение естественного права, выбранное из разных авторов для пользы российского общества. СПб., 1764. С. 2.

состоянием. Последнее делится на натуральное и гражданское состояние, описание которых и составляет главное содержание естественного права.

Теория естественного права, в интерпретации Золотницкого, устанавливает этическую оценку законов природы. Смещение естественных законов с нормативными (юридическими, нравственными), сущего и должного составляет основное противоречие естественноправовой доктрины.

«*Естественное право*, – писал Золотницкий, – есть знание как натуральных законов в первенственном натуральном состоянии наблюдаемых, так действий и случаев, относящихся к оным. Оно состоит в знании добрых и худых действий в рассуждении их внутреннего состояния: следственно подает оно законы, понуждающие нас к исполнению первых, а к отвращению от последних»¹. «*Начало естественного права* есть такое предложение, из которого все натуральные законы имеют свое основательное происхождение»².

Традиционно к таким началам относились: собственная польза, страх, справедливость и святость Божия. Однако Золотницкий предлал другое начало – самопознание. Следствием этого принципа являются почитание Бога, стремление к самосохранению и самосовершенствованию, почитание и любовь общества. Источником этих положений Золотницкого являются рассуждения С. Пуфендорфа, который из принципа самопознания делал не менее далеко идущие выводы: человек происходит от Бога; являясь частью человеческого рода, человек тем, что имеет обязан «содружеству человеческому»; он должен подчинять свою волю и хотение рассуждению, а также делать только то, что в его силах и направлено к добру; благополучие человека в мире зависит от его разума³.

Всякое человеческое состояние, как отмечал Золотницкий, есть соединение телесных и душевных действий и страданий. В зависимости от отношения либо к себе, либо к другим, состояния подразделяются на *внутреннее* (включающее и физическую сторону) и *наружное*. Наружное состояние, в свою очередь, делится на *натуральное* и *гражданское*.

Натуральное или естественное состояние основывается на убеждении, что в отношениях между людьми есть своего рода механика, закономерность, естественный порядок, подобный порядку физической природы. В то же время этот естественный порядок не совпадает ни с идеальным нравственным порядком, ни с искусственным государственным

¹ Там же.

² Там же. С. 3.

³ *Пуфендорф С.* О должности человека и гражданина по закону естественному, книги две. СПб., 1726. С. 105–109.

ным. Представление о «естественном состоянии» своему распространению во многом обязано эпохе великих географических открытий. Колонизация Америки и открытие новых земель познакомили европейцев с «дикими» народами. Россия не стояла в стороне от этого процесса. У России была своя Америка – Сибирь. В естественном состоянии все люди равны. Эта уравнивающая естественно-правовая логика, задавая определённое отношение к «дикарям», способствовала гуманизации социальных отношений и в реальной государственно-правовой практике.

«Понеже все люди в натуральном состоянии между собою равны, и никто над другим не имеет власти: следовательно всяк по своей натуре есть в разсуждении другаго свободен, и всякаго действия не зависят от воли другаго и сие ему как собственное право принадлежит, которое без обиды от другаго нарушено быть неможет. <...> Никто не имеет в натуральном состоянии преимущества перед другими... все в своей натуре между собой равны»¹.

Характеристики гражданского состояния выстраиваются по контрасту с описанием состояния естественного. Здесь обычай заменяется законом, грубость и дикость – спокойствием и тишиной, страх – безопасностью, своеволие – взаимными обязательствами, невежество – знанием и развитием наук, свободный разум обуздывается правилами познания и обращается к своим собственным основаниям.

«И таким образом, – уточнял В. Золотницкий, – из диких и безчеловечных народов сделались тихими и согласными между собою людьми, зверския их обхождения и нравы переменялись в приятные и сходственные с натурою человеческою, а между тем со временем больше получали совершенство»². С объединения людей в общество началась история. Наглядный результат этого процесса обнаружился в смягчении нравов, что подчёркивает пользу самого естественного права. «Польза естественного права, – писал по этому поводу В. Золотницкий, – состоит в том, что мы, сравнивая начала оногo с человеческими действиями, можем узнать, которыя с оными сходственны, и которыя несходственны; а чрез сие всякия несогласия в обществе решить будем в состоянии. Сия польза естественнаго права есть общая с пользою протчих гражданских прав, но чтоб обстоятельнее оную в естественном праве изобразить; то простирается оно: 1) *Начально*: до разсмотрения справедливости действий и решения несогласий как разных между собой народов, так государей и подвластных находящихся в таком состоянии, где они никаким особливим или единственным гражданским законам неподвержены. 2) *вспомогательно*: до разсмотрения тех действий и

¹ Золотницкий В. Сокращение естественного права. С. 6, 7.

² Золотницкий В. Состояние человеческой жизни заключенное в некоторых нравоучительных примерах, касающихся до натуральных человеческих склонностей собранных в пользу общества. СПб., 1763. С. 106.

случаев, которые хотя гражданскими единственными законами определены, однако в некоторых обстоятельствах по оным решены быть не могут»¹.

Согласно естественному праву, стремление к пользе сочетается в обществе с совершенствованием. Совершенство общества естественным образом выражается в пользе им приносимой. Поясняя другими словами это же положение, можно сказать, что общество, приносящее пользу всем своим членам, – совершенно.

«Состояние людей, – размышлял по этому поводу Золотницкий, – которые по натуральному закону согласились и договорились между собою общими силами стараться о своем совершенстве называется *Обществом*. Самое совершенство, которое до всех принадлежит, есть *Общая Польза*»². Стремление к совершенству предполагается естественным законом, но основывается оно на моральном различии, которое, в свою очередь, осуществляется разумом. «Правило или закон натуральный есть то, что все наши свободныя действия определяет, то есть: он повелевает нам, чтобы мы всегда делали то, что совершенству нашему способствует, а от вреднаго и состоянию нашему противнаго отвращались»³.

Удержание добра и, следовательно, воздержание, уклонение от зла и составляет основной смысл совершенства. Естественный закон предполагает позитивное нравственное усилие, т. е. постоянное различение, отделение хорошего от плохого, разведение добра и зла. Формулировка Золотницкого указывает на еще один важный смысловой акцент естественного закона – связь со свободными действиями человека. Зависимость естественного закона от природы не исключает свободы основанных на нем действий. Необходимость естественного закона состоит в обязательном подчинении ему человеческой воли и производных от нее действий. Однако это подчинение осознанное, это действия, определяющие сами себя в согласии с разумом, а, значит, действия свободные. В силу этого естественный закон указывает способ свободного (=разумного) подчинения воли общему правилу (закону) и выступает парадигмой всякого законодательства. Именно основанные на разуме действия и могут принести человеку подлинное благополучие или пользу.

«Когда все наши склонности и желания управляются разумом: то требуется необходимо особое старание о просвещении онаго истинным знанием добраго и худаго, что бы он имея совершенное о сем и другом различие, одному последовал, а от другаго отвращался. Сюды принадлежат все действия душев-

¹ Золотницкий В. Сокращение естественного права. С. 2–3.

² Там же. С. 45.

³ Золотницкий В. Состояние человеческой жизни. С. 27.

ныя напр.: воображение, память, рассуждение, познание, внимание, отношение одного к другому и протч.: которая составляют совершенство разума человеческого»¹. Проявление разумного, этически позитивно ориентированного действия во внешнем мире является выражением стремления к благополучию. «Всяк имеет особливую склонность к умножению своего благополучия. В избрании и употреблении к оному средств не должно следовать своим страстям, но одному здравому разуму», – уточнял Золотницкий². «Ежели из какого свободного действия происходит последующее добро или зло, которое делающий предусмотреть мог, такое действие и последующее из онаго приписывается свободному делающему произволению. И так *Присвоение действия* (*imputatio actionis*) есть рассуждение, по которому делающий поставляется причиною как самага действия, как и того, что с оным доброе или худое соединено. Из сего происходит или *Награждение*, которое следует добрым делам; или *Наказание*, которое за худые определено»³.

Человеческие действия бывают не только свободными, но и необходимыми или, как писал Золотницкий, «принужденными». К необходимым относятся как натуральные действия, так и правила умозаключения, т. е. все то, что не зависит от человеческой воли. Действия на основе здравого разума относятся к свободным.

Сочинения Золотницкого, хотя и не отличались оригинальностью перед своими западноевропейскими образцами, знакомили российских читателей с основными положениями естественного права, способствовали выработке социально-философской терминологии и давали пример философствования на русском языке на том уровне, который был достигнут европейской наукой в середине XVIII в.

Становление светской системы образования в России XVIII в. привело к появлению так называемой «школьной философии», в рамках которой проходила институционализация и профессионализация философской знания и деятельности. Утилитаристское направление русской культуры и просвещения, заданные петровскими реформами, не способствовало утверждению философии в качестве самостоятельной формы духовной культуры, поэтому философия первоначально заявила о себе как необходимом элементе создаваемой по европейскому образцу системы образования. Уже в первой половине XVIII столетия стали появляться специальные философские сочинения, призванные удовлетворить потребность в учебной философской литературе, образцом которой выступали популярные в Европе латинские философские курсы Х. Вольфа и Ф.-Х. Баумейстера. После появления учебника Г.Н. Тепло-

¹ Золотницкий В. Сокращение естественного права. С. 25–26.

² Золотницкий В. Состояние человеческой жизни. С. 20.

³ Там же. С. 15–16.

ва и выступлений Н.Н. Поповского в только что открытом Московском университете с требованием преподавать философию не на латинском, а на русском языке, русскоязычные философские работы стали выходить чаще. В 1768 г. в Петербурге появилось одно из наиболее полных для своего времени и систематических изложений философии – книга Я.П. Козельского «Философические предложения». Автор не скрывал учебный характер своего сочинения и прямо указывал на западноевропейские образцы рассматриваемых философских проблем, понятий и концептов.

Яков Павлович Козельский (ок. 1728 – после 1794) как и многие образованные люди его времени был уроженцем Малороссии. Учился сначала в духовной академии в Киеве, а затем в Академической гимназии и Академическом университете в Петербурге. С 1757 г. находился на военной службе и с 1763 по 1766 г. преподавал в Артиллерийском и Инженерном шляхетском кадетском корпусе, после чего перешел на службу в Сенат. С 1770 г. состоял членом малороссийской комиссии; в 1788 г. вернулся в Петербург. Козельскому принадлежат многочисленные переводы с немецкого, латинского и французского языков, в том числе переводы статей по философии из французской «Энциклопедии», вышедшие отдельным изданием в 1770 г. В 1760-е гг. Козельский опубликовал ряд учебников: «Арифметические предложения» (1764), «Механические предложения» (1764). К ним примыкает и его главный труд по философии – «Философические предложения» (1768). В 1788 г. Козельский напечатал еще одно философское сочинение – книгу «Рассуждения двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании».

В своем изложении философии Козельский старался следовать тем определениям и рубрикам философского знания, которые были приняты в европейской университетской философии XVIII в.

Так всю философию он разделял «на теоретическую и практическую, или нравоучительную; теоретическую – на логику и метафизику, а нравоучительную – на юриспруденцию и политику»¹. «Та часть философии, – пояснял он, – которая способствует исправлению нашего разума в познании истин, служащих к познанию добронравия, называется теоретическая, а та часть философии, в которой преподаются правила, по которым человек дела свои и поступки располагать должен, называется практическая, или нравоучительная»².

Гносеологическая и онтологическая проблематика не преобладала в учебнике Козельского. Он лишь ограничился изложением наиболее общих и распространенных в «школьной» философии положений. Так

¹ Козельский Я.П. Философические предложения // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. В 2 т. Том I. М., 1952. С. 417.

² Там же. С. 428.

он указывал на три вида познания: историческое, т. е. эмпирическое, философическое, т. е. знание причин и математическое. В сочинении Козельского давались основные понятия о философии, логике, познании, метафизике, онтологии, психологии, разъяснялись виды понятий, рассуждений, следствий (умствований), приводились определения истины, опыта, доказательств. Он формулировал понятия о вещи, бытии, действии, возможности, страдании, сущности вещи, о свойствах и принадлежности вещи, протяжении, пространстве, фигуре, причине и следствии, воле, приятности, добре и зле, склонности, разуме, чувстве, памяти, внимании и др. Большая же часть «Философических предложений» была посвящена социально-философским и философско-правовым вопросам, относившимся к области практической или нравоучительной философии.

Нравоучительная философия, утверждал Козельский, «есть наука искания благополучия»¹, определения которого уже являются предметом не только разума, но и воли. Сама же нравоучительная философия подразделяется на юриспруденцию и политику, интерпретируемые в духе естественного права. Общим для нравственности и права основанием полагается справедливость.

Нравоучительная философия показывает «правила, по которым мы могли склонять нашу волю так, чтоб она желала прямого добра и отвращалась бы от прямого худа, которое б добро или худо признано было таковым по всем возможным правам. И таким образом, права те и основываемы на них законы, которым воля наша следовать должна в желании прямого добра и в отвращении от прямого худа, содержит в себе философия нравоучительная. <...> Юриспруденция есть знание всех возможных прав или правостей, и философы называют знание употребительных на свете законов юриспруденциею несправедливо, а лучше такое знание назвать легиспруденциею, то есть знанием законов, а не юриспруденциею, то есть знанием прав. Законы разнятся от прав, потому что законы хотя по большей части основаны на справедливости, но иные из них случаются основанные на несправедливости <...> право, какое бы оно ни было только б право, а не криво, не может по существу своему иметь в себе никакой несправедливости»².

Основные виды прав, рассматриваемые Козельским, – это «натуральное право», всемирное, «или право народов» и гражданское право. Согласно с этим и законы разделяются на божественные, натуральные, всемирные и гражданские. Всякое дело, требуемое «праведным законом», Козельский называет должностью. Всего таких должностей три: к Богу, к самому себе и к другим людям. Отношение к Богу состоит в

¹ Там же. С. 462.

² Там же. С. 463–464.

«приношении благодарности» Творцу и Козельский его подробно не изучает, в отличие от должностей к самому себе и к другим людям. Эти отношения, в свою очередь, различаются в зависимости от рассуждений относительно души, тела и «наружного состояния». Среди «должности человека в рассуждении самого себя» Козельский в первую очередь отмечал познавательные способности души: остроумие, глубокое понимание, знание или науку, основательность, прозорливость и др. Отношения к другим людям должны состоять в предпочтении добродетельных поступков злым и регулироваться «договорами по справедливости». В результате таких договоров возникает «супружество» и отношения, основанные на власти и подчинении. Цель власти – приобретение обществом благополучия.

«Власть в обществе, – писал Козельский, – есть не что иное, как право повелительства над ними, основанное на праведном договоре, а сила в нём есть могущество производить все то в действо. <...> Правление общества состоит в употреблении власти и силы на предводительство тому обществу»¹.

Вопрос о власти подробно рассматривается в разделе о политике. Под политикой, замечает Козельский, не следует понимать «искусство хитро и обманчиво поступать с людьми»; так же как и юриспруденция, политика должна опираться на принципы справедливости и добродетели. Общее благо как цель политической деятельности предполагает благо как подданных, т. е. частных лиц, так и благо правителей, поэтому и распадается на два раздела: «политика, касающаяся до каждого человека особо» и «политика, касающаяся до начальственных особ».

«Политика, – уточнял Козельский, – есть наука производить праведные намерения самыми способнейшими и притом праведными средствами в действо. <...> Как юриспруденция учит наблюдать добродетель, так политика наставляет хранить добродетель и благопристойность; или юриспруденция учит быть добродетельным, а политика быть и казаться добродетельным. <...> Как намерение каждого человек особо и всех народов вообще состоит в том, чтоб стремиться к своему благополучию, а средства, служащие к достижению сего намерения, по всем опытам, суть прямая добродетель и прямой разум, и потому я в рассуждении благополучия особенно каждого человека и общего всех народов разделю общую политику на политику, касающуюся до каждого человека особо, и на политику, касающуюся до начальствующих особ»².

Политика «до каждого человека особо» состоит в том, чтобы поступать «безобидно, добродетельно, следовательно, и любезно в рассу-

¹ Там же. С. 500.

² Там же. С. 503.

ждении других людей»¹. Такая «частная» политика сводится к стремлению индивида к постоянному удовольствию, под которым и понимается благополучие человека. Прямым средством к получению благополучия является познание «качеств человеческих». Под ними Козельский имеет в виду темперамент, способности людей к исполнению разных должностей; он поясняет, что такое «прямая добродетель» и «прямой разум» и проч. «Прямые» добродетель и разум можно понимать как «чистую», «незаинтересованную» деятельность по реализации и познанию добра и справедливости ради них самих.

«Прямо добродетельный человек есть тот, коего все дела клонятся к общей всех людей пользе; итак, чтоб быть добродетельным, то не довольно того, чтоб делать добро, а надобно еще делать справедливо. <...> Прямо разумный человек есть тот, который познает доброту или худобу какой вещи или дела не по моде и свидетельству других, а по точному уверению из генеральных оснований доброты или худобы вещей или дел»².

«Политика, касающаяся до начальствующих особ» является результатом общественного договора, точнее, того нового состояния (*status civilis*), в которое переходят отказывающиеся от своей воли индивиды. Гражданское или государственное состояние вместо «натуральной вольности и неограниченного права ко всему, что искушает» человека дает ему «гражданскую вольность и собственность имения», «нравственную вольность, которая делает его господином над самим им», вместо потерянного «натурального равенства» человек «приобретает равенство нравственное и законное и, будучи натурально не равен силою или разумом, другому делается равным по договору и по праву»³. Гражданское состояние приносит больше благополучия как индивиду, так и обществу в целом.

«Человек при перемене натурального состояния в гражданское приобрел в поступке своей справедливость вместо побуждения, в делах своих – нравоучение, на место безразборной слепоты, и во всем своем житии – должность вместо натурального понуждения, и следует разуму, не слушая своей склонности; и хотя он чрез сию перемену лишается многих натуральных выгод, однако на место того приобретает другие великие качества, способности его беспрестанно возрастают, понятия распространяются, мысли делаются благороднее, и вся его душа возвышается до такой степени, что ежели б злоупотребление нового сего состояния не сводило его часто ниже натурального, то должен он беспрестанно

¹ Там же. С. 504.

² Там же. С. 513.

³ Там же. С. 525.

благословить то время, которое его вывело из того состояния и сделало с безумного и ограниченного животного разумным и человеком»¹.

«Благополучие целого народа состоит в том, когда каждый из его членов теряет малую часть своих удовольствий, чтоб приобрести на место несравненно большую, потому что все люди в обществе желают имени, чести, славы, покоя, веселья и прочее; и когда они все желать будут того беспредельно, то трудно кому-либо из них быть благополучным; а ежели каждый из них уступит одно какое-либо из своих или по малой части из всех желаний обществу, то чрез то они без изъятия все почти во всех своих желаниях будут удовлетворены и потому благополучны»².

«Начальствующие политики» должны беспокоиться, во-первых, о «внутреннем благосостоянии обществ», а во-вторых, о «наружной безопасности обществ». Данные направления политической деятельности во многом разнятся в зависимости от формы правления, которых Козельский традиционно различает четыре: демократия, монархия, аристократия и тирания. Здесь в своем изложении он непосредственно опирается на мнения Монтескье, Руссо, Бильфельда и Гельвеция. Основой неравенства в обществе, в том числе и в самодержавном, полагал Козельский, должно быть не происхождение, а «достоинства и заслуги». Он замечал, «что и необходимо и весьма б полезно было, чтоб лучшее во всем состоянии определялось достойнейшему человеку»³. Устанавливать и менять законы монарху полагается «по правильным причинам» и управлять, руководствуясь «советом своих сочленов».

Сочинения и переводческая деятельность Козельского явно показывали, что в русском обществе сформировался запрос на светскую философию европейского образца. Первоначально этот запрос был вызван исключительно потребностями преподавания философии. Однако Козельский уже не просто систематически излагал основные положения «школьной» философии, обращаясь к различным просветительским философским традициям (немецкой, английской, французской), но и полемизировал с ними. Не получившая широкого признания у современников работа Козельского, тем не менее, способствовала формированию философской культуры в России, выработке русскоязычной философской терминологии и самостоятельному толкованию философских проблем.

Дальнейшая разработка проблематики практической философии в XVIII в. связана с деятельностью одного из первых профессиональных

¹ Там же. С. 524–525.

² Там же. С. 526.

³ Там же. С. 529.

русских юристов С.Е. Десницкого. Основу его философских взглядов составляла та же теория естественного права, но в работах Десницкого заметна попытка преодолеть естественно-правовую схематику.

Семен Ефимович Десницкий (ок. 1740–1789) первоначальное образование получил в Троицкой духовной семинарии и гимназии при Московском университете, а затем с 1761 по 1767 г. обучался в Глазговском университете, где, в частности, слушал лекции по «нравственной философии» А. Смита. В Россию Десницкий вернулся со степенью доктора гражданского и церковного права и с 1768 по 1787 г. занимал должность профессора юриспруденции в Московском университете. Основной корпус сочинений Десницкого составляют восемь речей, произнесённых в торжественных собраниях при Московском университете с 1768 по 1781 г. К основным из них относятся: «Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции» (1768), «Юридическое рассуждение о вещах священных, святых и принятых в благочестие, с показанием прав, какими оны у разных народов защищаются» (1772), «Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества у первоначальных народов и о совершенстве, к какому оно приведённым быть кажется последовавшими народами просвещёнейшими» (1775), «Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имущества в различных состояниях общежителства» (1781). В преподавании римского права Десницкий первым перешёл на русский язык; в университете он также преподавал английский язык.

Десницкий первым в России предложил градацию исторического или гражданского состояния на четыре стадии, что было связано с попыткой применения материалистически-объективного описания естественного и исторического состояний, сопоставления с ними конкретные формы трудовой деятельности. Десницкий находил в истории человечества четыре состояния: охотничье, пастушеское, хлебопашеское и коммерческое.

Он писал: «Но, к счастью наших времен, новейшими и рачительнейшими испытателями природы человеческия открыты нам несравненно ближайшия средства к исследованию народов в различных преуспеваниях по таким обстоятельствам и состояниям, по которым они, начинаясь от первоначального своего общежителства со зверьми, восходили до величайшего степени величества и просвещения. Таковых состояний роду человеческому полагали и древние писатели четыре, из которых первобытным почитается *состояние* народов, живущих *ловлею* зверей и питающихся *плодами самопорождающимся* на земле; вторым – *состояние* народов, живущих скотоводством, или *пастушеское*; третьим – *хлебопашественное*; четвертым и последним – *коммерческое*»¹. Далее Десницкий

¹ Десницкий С.Е. Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имущества в различных состояниях общежителства... говоренное... апреля 21 дня 1781 года // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. I. С. 270. Аналогичные взгляды Дес-

продолжал: «...по оным четверояким народов состояниям мы должны выводить их историю, правление, законы и обычаи и измерять их реальные преуспеяния в науках и искусствах»¹. В более раннем сочинении «Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции» (1768) он вычленил только три состояния: охотничье, хлебопашеское и купеческое².

Правда в изложении Десницкого двусмысленное истолкование получало охотничье состояние, которое являлось состоянием историческим (первобытным), но и более всего подходило для характеристики состояния естественного: «Но в первобытные времена и в первоначальном естественном состоянии, когда народы получают главнейшее пропитание ловлею диких зверей и собираемых плодов самопорождаемых на земле»³. Эта двусмысленность не случайна. Реальность экономической жизни не может быть однозначно перенесена на исторический процесс. Последовательность смены форм трудовой деятельности имеет несколько иной смысл (в том числе и в истории), чем смена состояний. Естественное состояние предшествует состоянию историческому, но не в плане реальности, а в плане теории.

Следуя А. Смигу, Десницкий не прибегал к договорной теории. В качестве объяснения происхождения государства он отсылал к индивидуальным особенностям добывающегося власти субъекта и указывал на три из них, приводящие к господству: телесные качества, т. е. физическая сила; душевные, т. е. хитрость, притворство, предвидение, прозорливость и т. п.; и богатство. Переход к историческому или гражданскому состоянию заложен с самой природе человека, точнее, в присущем человеку от природы стремлению к совершенству.

«Попечительная о блаженстве смертных природа верховное счастье человека, повидимому, утвердила на всегдашнем его стремлении к высшему состоянию. Одни желания рождают в нем другие; а как первые, так и последние всегда влекут его и возносят к возвышению...», – так рассуждал русский правовед⁴. Человеческая природа непосредственно выражается через желания, экономика которых и обозначает прообраз исторического прогресса, точнее, стремление к

ницкий излагал и в «Юридическом рассуждении о начале и происхождении супружества у первоначальных народов и о совершенстве, к какому оно приведенным быть кажется последовавшими народами просвещеннейшими» (Там же. С. 259–263).

¹ Там же. С. 271.

² Десницкий С.Е. Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. I. С. 218.

³ Десницкий С.Е. Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имения в различных состояниях общежития. С. 273.

⁴ Десницкий С.Е. Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества. С. 261.

«совершенному и возвышенному состоянию», или, как предпочитали выражаться в ту эпоху, достижение «общего блага», что является не только целью, но и непосредственной задачей государства. «Таким страстопримством от природы устремляемый и предохраняемый, – заключал С.Е. Десницкий, – человек, одни исполняя желания, передает другим и избирает вдалеке себе лучший способ жизни...»¹

Результатом такого стремления к совершенству является переход от естественного состояния сначала к «варварству», а затем уже к гражданскому состоянию. Этот подход позволял скорректировать противоречие этической установки естественного права в отношении исторических форм жизни. Для варварства характерно «врожденное жестокосердечие и вспыльчивость». Десницкий говорит о том, что в варварском состоянии находились все народы. Оно более всего приближается к естественному состоянию, но включает в себя уже и некоторые характеристики состояния гражданского. Варварство имеет смысл изначально или исторически первичного состояния. Ближайшим значением «варварства» является «невежество» и «непросвещенность». В варварском состоянии знание приобретает долговременным опытом, жизненной мудростью, а не развитием наук.

«В непросвещенные и варварские времена, – писал он о варварском состоянии, – сильный всегда немощного утеснял, и каждый склонен был к употреблению и малейшая власть даже до отнятия жизни у не могущего сопротивляться оной»². «У невежественных варваров, которым ни рукописание, ни печать и ниже другое какое средство к замечанию достопамятных дел и вещей не известно, долговременная жизнь есть источник всякого знания и премудрости; следовательно, у таких народов не только учеными и премудрыми сльвут, которые довольно время на свете прожили и у которых трясущаяся зима на бороде казалась. При сем должно еще примечать, что у непросвещенных и невежественных народов превосходное знание обыкновенно бывает источником такожд достоинств и чинов»³.

Градации исторических состояний, а также представление о единстве человеческой природы подтолкнули Десницкого к использованию историко-сравнительного метода. Большинство его исследований строились на сопоставлении быта, нравов, законов у «первоначальных»

¹ Там же.

² Десницкий С.Е. Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества у первоначальных народов и о совершенстве, к какому оно приведено... быт кажется последовавшими народами просвещеннейшими... говоренное... июня 30 дня 1775 года // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. I. С. 266.

³ Там же. С. 225–226.

и «просвещенных» народов. Как писал Десницкий: «...проникать в самые отдаленнейшие, в самые странные обыкновения и установления народные и может оные со сношением своим исследовать по различному народов состоянию и по природе всего рода человеческого, коего знания нет ничего на свете смертным полезнее и приятнее»¹. Предметом сравнительно-исторического метода прежде всего являются нравы, обычаи и законы. Десницкий прослеживал, например, единство таких обычаев, как выкуп жен в древности и калым у казанских татар, жертвоприношение хлеба домашним идолам у римлян-язычников и каравай на свадьбах в России и у малороссиян и т. д.

С деятельностью Комиссии нового Уложения связано подготовленное Десницким «Представление о учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской империи», в котором русский юрист отстаивал принцип разделения властей.

Десницкий отмечал: «Законы делать, судить по законам и производить суд во исполнение – сии три должности составляют три власти, то-есть законодательную, судительную и наказательную власть, от которых властей зависят все почти чиновположения и все главное правление в государствах <...> При учреждении сих властей ту надобно осторожность иметь, чтоб одна власть не выходила из своего предела в другую и чтоб притом всякая из сих властей имела своих надзирателей, которых опасению чтоб она была всегда подвержена»².

Обращение к сравнительно-историческому методу, а также более детальное различение этапов в истории гражданского состояния позволили Десницкому преодолеть некоторые противоречия теории естественного права. Так, наделяя варварское состояние характеристиками, с одной стороны, естественного, а с другой, исторического состояний, он смог обойтись без теории договора и тем самым избежать трудности объяснения перехода от форм основанных на природе человеческой жизни в естественном состоянии к нормам и законам, регулирующим человеческое поведение в гражданском состоянии. Взгляды Десницкого способствовали дальнейшему развитию знаний в области социально-философской и философско-правовой мысли.

В юридической, точнее, в естественно-правовой схематике находит опору и попытка искать источник нравственной нормы в «природе человека»: либо констатировать «нравственные чувства», либо исследовать естественные потребности. В самой общей форме нравственные

¹ Десницкий С.Е. Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества. С. 258.

² Десницкий С.Е. Представление о учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской империи // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. Т. 2. М., 1952. С. 294.

чувства раскрываются как чувство долженствования (или должности), на котором основывается человеческое общежитие. Именно в этом ключе давал своё объяснение морали С.Е. Десницкий.

«Из производимых мною здесь многообразных древностей и потомства примеров, служащих к утверждению благочестия, – рассуждал Десницкий, – следует оно наиважнейшее в житии человеческом нравоучительное начало, по которому только единому род человеческий может управлять свои поведения и соблюсти оных благопристойность. Сие начало собственно называется чувствованием должности своея в человечестве, оно состоит в уважении общих правил, нужных для поведения, приличного каждому. Средства к достижению, совершаемые по сим правилам благопристойности, суть учение, воспитание, пример и благочестие»¹. Далее Десницкий продолжал: «Трудно предписать для поведения роду человеческому общие правила нравоучительные и труднее еще исполнять оные, однако и на последнем соблюдении оных основано само бытие общества человеческого, которое в противном случае обратилось бы в ничто, если бы род человеческий вообще не был налитан чувствованием надобности толь важных для поведения общих правил. Сие благоговейное чувствование своея должности еще больше убеждает наше в том мнение, влиянное сперва от природы и подтвержденное напоследок рассуждение философским, что такие и толь важные правила нравоучения суть повеления и законы всевышнего <...> и что такое мнение или понятие о правилах поведения общих влиянно смертным от природы...»²

Рассматривая нравственное чувство в качестве основы человеческого общежития, т. е. как конститутивный фактор социальности, Десницкий прямо соотносил свои взгляды с традицией британской моральной философии. Наиболее наглядно, на терминологическом уровне, это проявляется в синонимическом использовании Десницким понятий «нравственное чувство» и «нравственный смысл», проистекающем от двойного перевода английского выражения «moral sense». Общество есть развитие и реализация нравственных чувств составляющих его индивидов, иллюстрацией чему служит история древних и новых народов, прежде всего история их нравов и законодательства. Внешним образом общество скрепляется законами, которые, однако, лишь институционализируют нравственное чувство, точнее чувство справедливости и несправедливости. Этика или нравоучительная философия, таким образом, лежат в основе юриспруденции.

¹ Десницкий С.Е. Юридическое рассуждение о вещах священных // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. I. С. 253–254.

² Там же. С. 254.

Комментируя переведенную им книгу У. Блэкстона «Истолкования английских законов», С.Е. Десницкий писал: «В толковании причин или начал моральных два пункта или два вопроса должно принимать в рассуждение:

1. По первому спрашивается: в чем добродетель состоит? Или, иначе сказать: какое поведение составляет в человеке характер достойный похвалы, чести и уважения?

2. По второму спрашивается: какою силою или качеством душевным делается то, что мы иной поступок или характер, каков бы он ни был, предпочитаем другому в человеке? Или иначе сказать: почему и каким образом то происходит, что душа человеческая одно поведение в человеке предпочитает другому; одно называет праведным, а другое неправедным; одно признаёт достойным похвалы, чести и награждения, а другое поведение судит быть достойным осуждения и наказания? На сих двух пунктах основана вся нравоучительная философия, или этика, которая знание составляет первоначальное учение законоискусства¹. В ответе на эти вопросы Десницкий ссылается на Хатчесона, Кларка и Смита.

Так, добродетель, согласно принятой Десницким точке зрения, состоит в *доброжелательстве* или *желании блага; благопреемном поведении* ко всем обстоятельствам, в которых мы находимся; в благоразумном *приумножении* собственного благополучия. Основание этического рассуждения состоит либо в *самолюбии*, «споспешествующим к приумножению нашего *собственного благополучия*», либо в *нравственном смысле* как особой способности или качестве души, оценивающей другие характеры с точки зрения *нравится* или *не нравится*, либо на основе свойственной человеческой природе *симпатии* или *страстоприимства*. Таким образом, Десницкий определял четыре основания нравственной оценки: самолюбие, разумное рассуждение, нравственное чувство (смысл), симпатия².

Естественно-правовая теория, истолковывающая гражданское состояние в качестве порядка, основанного на договорных нормах, непосредственно сближает нравственность с политикой. Именно в моральной сфере находят оправдание основные принципы политической деятельности. Связь нравственности с политикой постоянно подчеркивается русскими просветителями. Их объединяет не только то, что они составляют предмет моральной философии в широком смысле. Единство государственной деятельности и стремления к добродетели закрепляется рядом общих для них характеристик. Прежде всего, и политика и добродетель есть вид разумного регулирования жизни, вследствие чего

¹ Десницкий С.Е. [Из примечаний к переводу книги Блэкстона «Истолкования английских законов»] // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. I. С. 287–288.

² Там же. С. 288.

государственная деятельность и может рассматриваться (как в теории полицейского государства) в качестве средства достижения добродетели.

В русле рационалистической философии и естественно-правовой доктрины сформировались социально-философские взгляды одного из крупнейших русских историков XVIII в. М.М. Щербатова. Однако философское значение имеют не столько исторические исследования Щербатова, сколько его публицистика, опубликованная много позже смерти автора.

Михаил Михайлович Щербатов (1733–1790) происходил из старинной княжеской семьи, восходящей к основателю династии рюриковичей. Интерес к философии сопровождался у него увлечением другими дисциплинами: юриспруденцией, естествознанием, медициной, иностранными языками, литературными опытами. Все это привносило в философские размышления Щербатова известную эклектичность. После оставления военной службы в 1762 г. он совмещал занятия философией с литературным трудом, переводами, составлением руководств по садоводству и кулинарии. Тогда же он приступил к работе над своим главным историческим сочинением «Истории российской с древнейших времён», которая выходила в течение двадцати лет. Исторические сочинения Щербатова написаны в русле прагматической историографии, объясняющей события психологией исторических деятелей. Главной движущей силой истории он считал нравы людей, их добродетельные или порочные стремления. Известность Щербатову принесли выступления в Комиссии нового Уложения в 1767 г. Он не скрывал своих оппозиционных настроений по отношению к правлению Екатерины II, но был приглашен ею на службу и дослужился до президента Камер-коллегии и сенатора. Социально-философские идеи Щербатова нашли отражение в следующих произведениях: «О надобности и пользе градских законов» (1759); «Разные рассуждения о правлении» (1760); «Размышления о законодательстве вообще» (1785–1789); «Путешествие в землю Офирскую шведского дворянина С.» (1780-е гг.), а также «О повреждении нравов» (1780-е гг.), «Прошение Москвы о забвении ея», «О пользе науки», «О способах преподавания разные науки».

В своей политической философии Щербатов различал четыре формы правления: монархическую, деспотическую, аристократическую и демократическую, понимая, что в реальной политической практике смешиваются и дополняют друг друга различные формы правления. Предпочитая монархию, Щербатов полагал, что монарх, как отец народа, должен чтить законы, не разделять свои интересы с интересами государства и привлекать к правлению лучших людей, любящих отечество и законность. Обладающие высокими нравственными качествами, хорошим образованием, финансово независимые и опытные в государственных делах представители дворянства и купечества должны участвовать в составлении законов. Ограниченная таким образом монархия

эффективнее может следовать принципу «общего блага». Противоположным монархическому является деспотическое или самовластное правление, основанное не на законах, а на человеческих страстях и «своенравии деспота». Негативным историческим примером самовластия, приводящим к падению нравов и воцарению пороков («уподление людей», «вкоренение робости», распространение раболепства и страха) служило для Щербатова правление Ивана Грозного. Политическим идеалом для него была ограниченная монархия английского типа.

Губительные для государства пороки человеческой природы, прежде всего, честолюбие и себялюбие, находят благодатную почву в аристократическом и демократическом правлении. В результате общество разделяется на разные партии, борьба которых водворяет в государстве смуту, «несогласие в народе», «возмущения во градах». «Химера равенства» расшатывает самые основы государственной жизни, а итогом социальной нестабильности становится узурпация власти деспотами. Здесь Щербатов ссылался на примеры римских правителей Суллы, Цезаря и Августа. Правда, Щербатов признавал, что при республиканском правлении, предоставляющем больше свобод гражданам, лучше развивается торговля, а идея равенства всех перед законом, поднимает патристические чувства народа. В то же время форма правления, как и законы, во многом зависит от целого ряда факторов: природно-климатических условий, особенностей территории, численности и состава населения.

Социальным идеалом для Щербатова оставалось иерархическое сословное государство, модель которого была им описана в утопии «Путешествие в землю Офирскую г-на С. ... швецкого дворянина». События, происходящие в офирском государстве, отнесены на 1700 лет вперед, а история Офира и его топонимика явно повторяют российскую историю. Следуя естественно-правовым установкам Щербатов признавал равенство людей только в естественном состоянии.

Он писал: «Ты есть человек, и каким бы преимуществами счастье тебя при рождении не одарило, но не выступаешь из роду человеческого; а потому, если бы ты и первый был степени на свете, знай: что поелику человек тебе равен; равным образом, если ты последний человек на свете – наивеличайший царь тебе равен по человечеству, ибо равно вы родились, равные вам суть естественные нужды, равно болеете, равно и умираете»¹.

Естественное равенство было утрачено в силу различия в способностях и качествах людей, поэтому неравенство также было заложено в

¹ *Щербатов М.М.* Путешествие в землю Офирскую г-на С... швецкого дворянина // Сочинения кн. М.М. Щербатова. СПб., 1896. Т. 1. Стб. 934.

самой человеческой природе. «Первым чином в государстве» и «знатнейшим корпусом благородных» является дворянство. На вершине социальной пирамиды находится монарх, понимаемый Щербатовым как высшее должностное лицо («первый среди равных»), лишённое особых почестей и отличающееся от других людей только своими добродетелями. Следующий за дворянами слой занимают средние помещики и купечество, а на низшей ступени социальной иерархии располагается крестьянство. В зависимости от сословной принадлежности находятся и занятия. Так дворянству подлежит военная служба, правосудие и земледелие, а купечеству – промыслы и торговля. Образованное в результате договора государство не привело к полному отчуждению свободы, поэтому государь должен править не самовластно, а вместе с «лучшими мужами». В состав «Высшего правительства» должны входить депутаты не только от дворян, но и от купечества и мещан. Порядок в офирском государстве опирается как на законы, так и на добродетели, соответствующие христианской морали. Государь равен перед законом как и остальные жители Офира и пользуется с их стороны лишь большим уважением и любовью. Признавая необходимость распространения образованности и рост знаний, доступ к которым должны иметь все сословия, Щербатов, тем не менее, полагал, что система воспитания и образования должна быть направлена на сохранение сословно-иерархического строя.

Должное устройство жизни, в том числе и оправдываемое социальное неравенство, соответствует естественному порядку, который, в свою очередь, понимался как порядок разумный. Правильная жизнь устанавливается разумом, строится согласно заранее разработанному регламенту. В утопии Щербатова, таким образом, описывается система так называемого «регулярного» или «полицейского государства». В ней детально регламентированы все основные стороны жизни.

«Все сие так расчислено, – писал он, – что каждому положены правила, как ему жить, какое носить платье, сколько иметь служителей, по сколько блюд на столе, какие напитки, даже содержание скота, дров и освещения положено в цену; дается посуда из казны по чинам: единым жестяная, другим глиняная, а первоклассным серебряная и определенное число денег на поправку, а потому каждый должен жить как ему предписано»¹.

Главным предметом заботы и поклонения офирцев является государство, основанное на принципах разума. Щербатов тщательно описывает как и для чего возникают в Офире города, как формируются губернии, как складывается религиозное устройство каково значение госуда-

¹ Там же. Стб. 859.

ря, как организованы воспитательная и образовательная системы, из каких слоев населения должно состоять войско и как его следует использовать и т. п.

Деятельность и философское наследие Щербатова не получили однозначной оценки. Многие практические политические рекомендации публициста (о разделении властей, независимости суда, гуманного отношения к крестьянам, запрет на продажу крепостных и т. п.) были достаточно прогрессивны для своего времени. Эклектические философские воззрения Щербатова в целом исходили из установок философского рационализма, а его критику европеизма и культурных заимствований можно считать одним из первых опытов проявления русского национального самосознания. С этой точки зрения, но с определёнными оговорками, Щербатова можно отнести к идейным предшественникам славянофилов.

МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Этические воззрения русского Просвещения XVIII в. не выделяются в изолированную, определяемую своей предметной областью и описываемыми ее законами, концепцию, а следуют общему пути новоевропейской философии. Этические представления, не обособляясь в замкнутую этическую теорию, находят выражение в двух отчасти противостоящих друг другу тенденциях. С одной стороны, этическая проблематика входит составной частью в *практическую или моральную философию*, где рассматривается в более широком теоретическом контексте социальных, правовых, политических вопросов. Такое понимание зафиксировано, в частности, Я.П. Козельским: «Нравоучительную философию разделяю я на юриспруденцию и политику»¹. С другой стороны, этическая проблематика затрагивается в различных видах назидательной литературы и способствует формированию особого жанра – дидактического, как разновидности «душеполезного чтения». Однако главное отличие просветительской этики XVIII в. состоит в том, что она всё больше и больше обособляется от «душеполезного чтения», чему способствует постепенная выработка самостоятельной этической терминологии. Просветительская этика устанавливает иную цель человеческой жизни. Это уже не достижение личного спасения, как в продолжении средневековую традицию назидательной и аскетической литературе, а служение другим людям, обществу, приобретение пользы и т. п. Этические поступки находят оправдание, прежде всего, в разуме человека. И если этические вопросы в рамках моральной философии затрагиваются в трактатах видных мыслителей XVIII в., то этические проблемы в назидательной литературе, как правило, рассматриваются различными, как тогда выражались, «мелкотравчатыми сочинителями». К этому же виду литературы относятся так называемые «комедии нравов», компендиумы морально значимых высказываний и цитат типа «Добротолубия» и т. п.

Для объяснения моральных действий просветительская этика отсылает к гипотетическому «моральному пространству», в котором действуют «моральные существа», понимаемые не только в качестве индивидов, но и в качестве коллективных субъектов, «сложных индивидов», которыми могут быть союзы, коллективные организации. Отношения между моральными существами, как коллективными, так и индивиду-

¹ Козельский Я.П. Философические предложения. С. 464.

альными, представляют сферу «должного», должных отношений или бытие-по-установлению (*impositio*), противопоставляемых как бытию-творением, так и бытию-природой. Моральное пространство – это «пространство» должного, определяемого понятием статуса (*status*). Оно, в свою очередь, разделяется на отношения к Богу, к самому себе и к другим людям. Преодоление средневековой традиции заметно уже в морально ориентированных диалогах Г.С. Сковороды, обращающемуся к дискурсу «природы», и изыскующему моральную проблематику в терминах «охоты», «сродности», «истинного человека».

Двойственность подходов к рассмотрению моральных вопросов сопровождается различием в способах этического рассуждения, а именно, *гномологическом*, состоящем в компиляции сентенций всех моралистов; *парадигматическом*, состоящем в изображении образцов добродетели; *аподиктическом*, состоящем в логическом доказательстве.

Теория естественного права даёт материал как для утилитаристских, так и для онтологических толкований принципов моральной философии. Здесь получают содержательную интерпретацию такие термины, как *всеобщее благо*, сводимое к рациональной государственной деятельности и регулирующее эту деятельность в качестве конечной цели; коррелятивным *всеобщему благу* служит понятие *всеобщей воли*, которая есть чистый акт *разума*; *добродетель* и *добродетельный поступок* определяемые соответствием *природе*; представление о *нормативных законах* (в том числе и юридических) истолковывается как разновидность *естественных законов*, которые входят в непосредственную компетенцию науки.

В просветительской этике заметно преобладание юридического способа мышления. Пример такого понимания добродетели и порока даёт Я.П. Козельский: «Способность или склонность в человеке к наблюдению правости называю я добродетелью, а склонность к преступлению правости – пороком»¹. В то же время Козельский подчеркивал, что «добродетель есть склонность и способность, а не понуждение к наблюдению правости»². Этические определения, понимаемые в юридическом смысле, «подвержены переменам в рассуждении особы, времени, места»³. Это результат человеческих конвенций, установлений, договоров, ставящих под сомнение абсолютность нравственных постулатов. В любом случае, этика теперь должна искать собственного оправдания, полагаться в обосновании моральных норм, так сказать, на свои силы. Приравняемые к правовым, моральные нормы понимают-

¹ Там же. С. 470.

² Там же.

³ Там же.

ся как дело человеческое, а не божественное. Юридическая наука и политика необходимо используют такие понятия, как «справедливое» и «несправедливое», «доброе» и «худое», «добродетель» и «порок». Юриспруденция и политика есть, так сказать, сферы применения этих понятий, области их содержательной, конкретной интерпретации. Однако теоретическое обоснование эти понятия получают лишь в моральной философии.

Естественное право, другими словами, юриспруденция или правоведение, связано с «благонаравием и благочинием»¹ и представляет собой частную сферу моральной философии. Как писал В.Н. Татищев, «юриспруденция, которая учит благонаравию и должности каждого к богу, к себе самому и другим, следственно, к приобретению спокойности души и тела»². Спокойствие души или совести характеризует состояние человека, согласное с его волей, т. е. благополучное состояние, которое приобретает посредством добра³.

Наиболее значимым для юриспруденции является понятие справедливости, что непосредственно закрепляется в праве. Право есть выражение того, что считается справедливым. Можно даже сказать, что право тождественно справедливости, а со стороны этических оценок оно является или добрым, или беспристрастным (этически нейтральным). На этом основании Козельский предлагал различать право и законы.

Одной из первых попыток определить проблемное поле моральной философии на принципах просвещения стал небольшой философский трактат В.К. Тредиаковского «Слово о мудрости, благоразумии и добродетели» (1752). Трактат дополнен кратким словарём французских, латинских, а отчасти, и греческих философских терминов, русские эквиваленты и разъяснения которых даны в самом тексте.

Василий Кириллович Тредиаковский (1703–1769) был сыном священника, учился сначала в Славяно-греко-латинской академии, а затем изучал богословие, философию и математику в Голландии и Франции. Тредиаковский – крупнейший русский поэт первой половины XVIII в., обосновавший систему силлабо-тонического стихосложения, оспоренную М.В. Ломоносовым. Активно занимался переводами, наибольшую известность из которых ему принес перевод романа Поля Тальмана «Езда в остров любви» (1730), изображавший чувства изящной любви, новые в то время в России. Осуществленный им перевод шестнадцатитомной «Римской истории» Роллена Тредиаковский снабдил обширными философскими предисловиями.

¹ Татищев В.Н. Разговор дву приятелей о пользе науки и училищах. С. 73.

² Татищев В.Н. История Российская С. 80.

³ Татищев В.Н. Разговор дву приятелей о пользе науки и училищах. С. 52.

Моральную философию Тредиаковский относил вместе с политикой к области философии практической или «деятельного учения». Согласно принятому в то время делению, он различал в моральной философии естественное право и собственно этику, дополняя ее учением о страстях или, в его терминологии, «патологией».

Поясняя эту градацию, он писал: «Из сих есть, во-первых, ФИЛОСОФИЯ НРАВСТВЕННАЯ и потом ФИЛОСОФИЯ ГРАЖДАНСКАЯ или ПОЛИТИКА. Нравственная Философия может иметь основательно тричастный Раздел: первый есть ПРАВО ЕСТЕСТВЕННОЕ¹, в котором предаются Правила Правды²: Второй ЭФИКА, в коей ЧЕСНОЕ³ и ДОСТОЛЕПНОЕ⁴ изъясняется, именно ж Добродетель. <...> Третий есть ПАТОЛОГИЯ, то есть Учение о СТРАСТВАНИИХ⁵ или Пристрастиях человеческих. Патология по своему Существому есть: Способ Воли, коим наш Ум представляя себе доброе и злое, чрезвычайно прекланяется к получению онаго, а к убежанию от сего, равно как и Кровь, и жизненные Духи в теле возмущаются особливо, для Человеческого сохранения»⁶.

По новому осмысляя традиционное учение о страстях, Тредиаковский указывал, что страсти не обязательно являются греховными. Страсти, т. е. человеческие желания, намерения, влечения могут склонять человека как к совершению добрых, так и злых поступков. Бывают страсти этически нейтральные. Источником страстей Тредиаковский полагал самолюбие, свойственное всем людям. Область желаний, влечений перестала восприниматься как почва проявлений дьявольских искушений и переносилась исключительно в сферу внутренних человеческих отношений.

«Ежели Страстность, – уточнял Тредиаковский, – клонится к вещи и концу законом ни завещанному, ни запрещенному; то Страсть есть неразственна⁷. Буде ж к повелительной и позволенной вещи; то Пристрастие есть нравственно добро. Но всякая Страсть зла есть, когда она стремится как к вещи и окончанию Законом запрещенному, так и когда к вещи хотя позволенной, однако не с достосложною степенью и напряжением. Следовательно, все обще Старствования

¹ ius naturae

² iustum

³ honestum

⁴ decorum

⁵ passiones adfectus perturbationes

⁶ *Тредиаковский В.К.* Слово о мудрости, благоразумии и добродетели // Тредиаковский В.К. Сочинения и переводы как стихами, так и прозою. В 2 тт. Т. 2. СПб., 1752. С. 269.

⁷ ἀδιάφορο

или добры, или злы, или ни злы и ни добры: добрые требуют побуждения, злые воздержания, а неразственные обою. Страстности вообще даны нам для того, чтоб им быть орудиями нашего блаженства как внутреннего, так и внешнего, то есть споспешествовали б оне спокойствию душевному, здравью нашему и безопасности в сожитии»¹.

«Всем Страстностям повод есть УДИВЛЕНИЕ: сего содруги, ПОЧТЕНИЕ и ПРЕЗРЕНИЕ. Но корень Страстей есть САМОЛЮБИЕ. Главнейшие Страсти: Любление и Ненависть. Из сих непосредственно происходящие: Желание и Нехотение. Из прошедших смешанные: Надежда и Страх; Радость и Печаль; Гнев и Доброходство»².

Задача этического учения состоит в «утешении» страстей посредством благоразумия. Для Тредиаковского это и есть подлинное «добронравие». «Добронравие, бесспорно, есть Навык Воли нашея к люблению всего честного и Законом повеленного», – полагал он³. Под благоразумием он понимает согласие нашей воли с разумом. Благоразумие, таким образом, есть разум практический или разумная воля. Изъясняя моральные вопросы в категориях воли, Тредиаковский уточнял и собственно этическую терминологию: цель, средство, выбор (свободная воля), намерение, отказ, удовольствие или наслаждение и др.

«Что Разум рассуждает быть истинным; – писал он, – то самое Воля свободно избирает добрым. Способ Воли нашей есть двоякий, Хотение⁴, и Отвращение⁵. Первым Разум наш судит, и к люблению того преклоняет Волю, что он почитает за доброе; но вторым отводит ее от всего, что ему судится быть злое. Воля наша, любящая всегда Добро, так к нему преклоняется, что иного хочет для него самого, а иного ради Добра другого. Первое Добро называется Концем⁶, но второе Средством⁷. От сего различные бывают воли нашей Деяния. Старающийся о Конце, Хотение сие есть Намерение⁸; пользующийся оным, есть оно Наслаждение⁹: в средствах же упражняющийся, то ж Хотение есть уже Избрание¹⁰; а отвращающийся от оных, Отвращение¹¹. В сем состоит нашего Произволения Самовластие»¹².

¹ Тредиаковский В.К. Слово о мудрости, благоразумии и добродетели. С. 270.

² Там же. С. 273.

³ Там же. С. 295.

⁴ volitio

⁵ auerfatio

⁶ finis

⁷ medium

⁸ intentio

⁹ fruitio

¹⁰ electio

¹¹ reiectio

¹² Тредиаковский В.К. Слово о мудрости, благоразумии и добродетели. С. 240–241.

Посредством воли человек выбирает добро или зло. Моральная философия обосновывает предпочтение добра перед злом, побуждая человека встать «на путь Правоты, Честности, и Достолепности»¹. Усилием воли преодолеваются и человеческие пороки, перечень которых дает Третиакковский.

Согласно Третиакковскому, цель «Воли ж свободно клониться к Добру, предпочитать полезное, и разделять оное от вредного. Ибо как Истина есть конец всего нашего Познания; так Добро, цель всех наших есть Деяний»².

«Воля равным же образом долженствует повергнуть долу многих злых себе супостатов, прежде нежели возмощен торжествовать в вожденной Правоте. Первый ея соперник, есть Любление; второй, Ненавидение; третий, Надмение; четвертый, Самомнение³; пятый Сладострастие; шестый, Сребролюбие»⁴.

Согласное с разумом стремление воли к исполнению предписанных человеку обязанностей или должностей Третиакковский называл добродетелью. «Она, – уточнял мыслитель, – есть Навык воли наша, по силе коего, разумно кто возбужденный Любовию, должности преднаписанные в Законе охотно исполняет»⁵. Источником добродетели является «разумная любовь». Из нее выводятся и все прочие добродетели, указываемые Третиакковским, относящиеся как к внешней, т. е. телесной, так и к внутренней, т. е. духовной, жизни человека.

«Какое ж Добродетели и существенное Начало, из которого происходит! И основание ея, на коем она утверждается! Есть то ЛЮБОВЬ, но ЛЮБОВЬ РАЗУМНАЯ. Сия Любовь делает, что Мы не по страху казни, но по обязательству и добровольно исполняем должности наши <...> Любовь сия разумная так в уме и сердце нашем действует, что мы Искренно, Постоянно и благомысленно дела наши производим. Итак, всех вообще Добродетелей, кои Эфика исчисляет и нарицает собственным каждому Именем, как то для безопасности в сожитии, Справедливость, бескорыствование, Истинство, Молчаливость, Словоумие, Послушание, Почтение, благоутробие, Доброприветливость, Услужливость, Правота; для здравия телесного Трудолюбие, Ощадство, Трезвость, Чистота: для душевного Спокойствия, Великодушие, Крепость, Терпение, Правосердие или благость, Кротость, Умеренность, Целомудрие или Воздержание, Достаточество⁶, да и верх сих и венец в участии своей полное благодатише: всех, вещаю,

¹ Там же. С. 243.

² Там же. С. 237–238.

³ *preasumptio*

⁴ *Третиакковский В.К.* Слово о мудрости, благоразумии и добродетели. С. 242.

⁵ Там же. С. 287.

⁶ *Iustitia, Probitas, Placabilitas, Aequabilitas, Humanitas, Benefientia, seu Liberalita, Fidelitas, Veracitas, Iusta, loquendi libertas, Obedientia, Reuerentia, Miseri-*

вообще Добродетелей Свойства суть, ИСКРЕННОСТЬ, БЛАГОРАССУЖДЕНИЕ И ПОСТОЯНСТВО^{1,2}.

Добронравный человек, следуя волевому велению разумной любви, соединяет в себе добродетель с мудростью и благоразумием. Другими словами, «Три сии Навыковения, то есть Мудрость, благоразумие и Добродетель сопрягаются братским союзом в Человеке нравственно совершенном»³. Именно их единение приводит человека к счастью или блаженству как цели человеческой жизни. Счастье, таким образом, состоит в безопасном существовании, телесном здоровье и душевном спокойствии.

По словам Тредиаковского, «сие блаженство не единого есть рода. Есть, которое состоит в наслаждении безопасством от приключений и бедствий в общем человеческом сожитии. И сие есть гражданское и внешнее. Есть нравственное⁴ и внутреннее: в сем пользуемся здравием телесным и душевным спокойствием. Но в наслаждении БОГОМ и с Ним в соединении утверждается блаженство духовное и превосходное»⁵.

Значение философских изысканий Тредиаковского состояло в формулировании и систематизации русской этической терминологии и указании аналогов в латинском, греческом и французском языках. Обращаясь как к современной ему философии (вольфианство, естественное право), так и к античной философской традиции, прежде всего к стоицизму, Тредиаковский окончательно смог преодолеть богословски ориентированное истолкование этики. Относя этические поступки к области исключительно волевых явлений, он демонстрировал, что категории этики принадлежат к области внутренних человеческих действий. Добро и зло начинало пониматься как характеристика человеческих влечений, желаний, хотений и т. п.

Несколько иную интерпретацию этических понятий давал другой русский поэт, А.П. Сумароков, не случайно предпочитавший греческо-

cordia, Congratulatio, Diligentia, Aequitas, Laboriositas, Parsimonia, Sobrietas, Castitas, Ammositas, Fortitudo, Patientia, Aequanimitas, Mansuetudo, Modestia, Temperantia, Sussicientia, Αὐτάρκεια.

¹ SINCERITAS, PRUDENTIA, CONSTANTIA

² Тредиаковский В.К. Слово о мудрости, благоразумии и добродетели. С. 289–290.

³ Там же. С. 292.

⁴ moralis

⁵ Тредиаковский В.К. Слово о мудрости, благоразумии и добродетели. С. 248.

му термину «эфика» и русскому «нравственность» их латинизированный эквивалент «мораль».

Поэт и драматург Александр Петрович Сумароков (1717–1777) был одним из крупнейших представителей классицизма в русской литературе XVIII в., возглавлял первый русский постоянный театр (1756–1761), в котором и ставились его пьесы, издавал первый в России частный журнал «Трудолюбивая пчела» (1759). Литературное творчество Сумарокова разнообразно по жанрам (оды, эпистолы, сатиры, элегии, эпиграммы, мадригалы, эпитафии и др.), к ним при- мыкают и небольшие философские трактаты, многие из которых были опубликованы только после смерти автора: «Некоторые статьи о добродетели», «О несправедливых основаниях», «О разумении человека, по мнению Локка», «О новой философической секте», «К добру или к худу человек рождается», «О слове “мораль”», «Основание любомудрия» и др.

Как и Тредиаковский, Сумароков видел источник подлежащих этической оценке человеческих поступков в «самолюбии и любочестии», т. е. в природе человека. Однако при этом он подчеркивал утилитаристский характер этических категорий. Человек стремится к пользе и ищет себе удовольствий. Сумароков неоднократно замечал, что «презренны только люди, не приносящие обществу пользы»¹, «ежели он бесполезен роду человеческому, достоин презрения»². Более того, Сумароков утверждает, что «Бог нас конечно к чести своей и пользе нашей создал»³. Но человек стремится в первую очередь к своей личной пользе; к общей же пользе он тяготеет лишь постольку, поскольку в ней видит и свою личную выгоду. Самому себе человек не будет причинять зла, по крайней мере, намеренно. Недоброжелательство же к другому человеку вполне естественно. Это обратная сторона утилитаристского эгоизма, проявляющего себя в согласии с гоббсовским сценарием «войны всех против всех». Перенесение акцента с «любви к самому себе» на «любовь к другому» и есть цель морали. Достигается это посредством просвещения и «воспитания к добродетели». Мораль, таким образом, неизбежно имеет общественный и в этом смысле принудительный характер.

«Человек рождается ради себя к добру, – писал Сумароков; – а ради другого человека и ради всякого другого животного у худу. Каждое дышущее вредноносно другому дышущему, и во своем и в чужом роде; ибо и не только твари тварей чужеродных, но и своеродных погубляют, и что все твари друг другу, и

¹ Сумароков А.П. Некоторые статьи о добродетели // Общественная мысль России XVIII века. Т. 2. Philosophia moralis. М., 2010. С. 17.

² Сумароков А.П. О слове «мораль» // Общественная мысль России XVIII века. Т. 2. Philosophia moralis. С. 34.

³ Сумароков А.П. Слово VII. О любви ко ближнему // Общественная мысль России XVIII века. Т. 2. Philosophia moralis. С. 43.

Цель жизни – служение другим людям и обуздание пороков: эгоизма, тщеславия, гордости, низости и подлости, трусости, «преступления данного слова... преступления клятвы», низкопоклонства, лихоимства, плутовства и др.

«Творите благо ближнему: а сим благом соделаете благо Богу: а инаго блага мы ему учинить не можем»¹. «Мы живем ради того, чтобы славили Бога и взаимно друг другу помогали. А кто себя только помнит и не печется о других, оный есть враг не только ближнего, но и Божий»².

Основное этическое правило, предлагаемое Сумароковым, сводится к известному библейскому принципу, звучащему как императив: «чего не хочешь ты себе, того не желай другому»³.

Сумароков уточнял: «о честности и одна только система; и кажется, что она ещё и нетрудна: ибо в том она и состоит только: делай то другому, чего ты себе желаешь. <...> желай добра другому по размеру желания собственности»⁴.

Врожденный человеческий эгоизм, постулируемый Сумароковым, приводит его и к пессимистическому взгляду на общество. Зло, эгоизм, желание личной пользы в ущерб другому – характеризуют реальность нашего мира. Однако без зла мы не могли бы различать и добро. Сумароков рисует пространственный образ добра как нормы, опознаваемой лишь посредством ее нарушения. С другой стороны, согласно этой модели и зло оказывается поколеблено в реальности своего существования. Оно утрачивает собственное содержание и начинает пониматься лишь как умаления добра.

По словам Сумарокова, «худого на свете делается больше, нежели хорошего <...> человеческое невычещенное, или, лучше сказать, испорченное естество больше к похулению, нежели к похвалению, склонно»⁵, «не от худа к добру простирается естественное течение, но от добра к худу»⁶.

«Добро в центре и совершенно, а от центра простираются в худо бесконечные линии. Что далее худо от добра, то хуже оно. Совершенство не имеет степеней. Следственно, ничего нет лучше Бога; ибо совершенства лучше быть не

¹ Сумароков А.П. Слово VII. О любви ко ближнему. С. 41

² Сумароков А.П. Некоторые статьи о добродетели. С. 16.

³ Сумароков А.П. Слово VII. О любви ко ближнему. С. 40.

⁴ Сумароков А.П. Некоторые статьи о добродетели. С. 10.

⁵ Сумароков А.П. О несправедливых основания // Общественная мысль России XVIII века. Т. 2. Philosophia moralis. С. 21.

⁶ Сумароков А.П. К добру или худу человек рождается. С. 31.

может. Несовершенство степени имеет и бесконечно; следственно, нет такого худа, которого не было бы еще хуже»¹.

Этическое учение Сумарокова является наиболее ярким примером утилитаристского истолкования морали в России XVIII в. В месте с этим, он не случайно предпочитает слово «мораль» другим его синонимам, желая подчеркнуть общественную, внешнюю по отношению к индивиду природу этических норм, что непосредственно сближает этическое понятия с конвенциональными нормами политики и юриспруденции.

С другой стороны, разумная деятельность сближает нравоучение с просвещением. Такой подход был характерен для Н.И. Новикова.

Николай Иванович Новиков (1744–1818) – общественный деятель, издатель и публицист. Учился в Москве в университетской гимназии. В 1762 г. поступил на военную службу, а в 1767 г. вел протоколы в Комиссии нового Уложения. Выйдя в 1768 г. в отставку занялся литературной и журналистской деятельностью. Издавал журналы «Трутень» (1769–1770), «Живописец» (1772–1773), «Кошелек» (1774), «Санкт-Петербургские ученые ведомости» (1777), «Утренний Свет» (1777–1780), «Вечерняя Заря» (1782), «Покоящийся Трудолюбец» (1784–1785), а также ряд исторических изданий. Переехав в 1779 г. в Москву сблизился с масонами². В масонстве Новикова привлекала идея нравствен-

¹ Там же. С. 32.

² Масонство начало распространяться в России в 1730–1740-е годы в виде нескольких систем: Английской, Рейхелевской, Шведской и Розенкрейцерской. Увлечение масонскими идеями в России являло собой форму внецерковной религиозности и поиска истинного религиозно-этического учения, ставших своеобразной реакцией на кризисные явления в русской церкви, вызванные церковной реформой Петра I. Масонство активно использовало строительную символику, поэтому его последователей также называли «вольными каменщиками». Философская составляющая масонства представляла собой эклектическое смешение просветительских идей, неоплатонизма, гностицизма, каббалы и средневековой христианской мистики. Наибольшей популярностью среди русских масонов пользовались сочинения таких европейских мистиков и теософов, как Я. Бёме, И. Арндт, И. Масон, Л.К. Сен-Мартен. Ближе всего с просветительской идеологией сходилась Английская система, «Великим Провинциальным мастером» которой был И.П. Елагин. Обращение к естественной природе человека в построении морали, деистические и скептические тенденции в отношении христианства, характерные для елагинского варианта масонства, привели к тому, что масонство стало отождествляться с «вольтерьянством». Однако с 1780-х годов в масонстве усилились мистические тенденции. Одна из них была представлена Рейхелевской системой, стремящейся к сближению с христианством. Крупнейшим последователем этого типа масонства в России был Н.И. Новиков. Мистическое направление в масонстве было представлено розенкрейцерством,

ного совершенствования личности, а также активная просветительская и издательская деятельность. В 1792 г. по распоряжению Екатерины II он был арестован и находился в Шлиссельбургской крепости до 1796 г.

«Премудрость есть действие разума, – отмечал Новиков, – непросвещение ума и необузданность сердца всегда находятся вместе»¹. Добродетель есть одновременно и средство и следствие просвещения. В просвещенном разуме истина как результат знания совпадает с добродетелью как результатом благой жизни. Единство знания и добродетельной жизни, истины и блага основывается на единстве предмета, рассматриваемом просвещенным умом в двух аспектах – со стороны разума и со стороны свободы: «...каждый предмет имеет два вида, из которых один принадлежит разуму, а другой, относившийся к нашему благосостоянию, принадлежит к свободе»².

Добродетель формируется внешним образом. Это то, что привносится в человеческую природу, задается, воспитывается, в широком смысле прививается. Поэтому добродетель складывается под воздейст-

идеология которого разрабатывалась в трудах профессора Московского университета И.Г. Шварца и И.В. Лопухина. Организационно масонство существовало в форме лож – системы тайных организаций со сложной иерархией степеней и посвящений. Внешней стороной существования российского масонства стала активная просветительская деятельность в сфере образования, книгоиздания, пропаганды знаний и т. п.

Главной своей целью масонство ставило самосовершенствование и самопознание личности. Принцип самосовершенствования лежит в основе масонских нравственных исканий, которые, однако, не были последовательными. С одной стороны, просветительская линия в масонстве признавала в качестве цели человеческой жизни стремление к счастью, понимаемому в смысле получения удовольствия. С другой стороны, религиозно ориентированное масонство обращалось к этике долга, утверждающей начало свободы и достоинства человека. Нравственное самосовершенствование означало очищение изначально благой человеческой природы посредством следования принципам истинного христианства, практического воплощение в жизни христианских идеалов, искаженных официальной церковностью. На языке масонов этот процесс объяснялся как очищение, обработка «дикого камня» и превращение его в «кубический» камень. Через нравственное самосовершенствование и мистическое самопознание масон возводил «внутреннюю церковь», т. е. достигал внутри себя состояния соединения с Богом. В то же время, «внутренняя церковь» понималась и в качестве масонского братства, т. е. сообщества избранных христиан, уровень нравственного совершенства которых фиксируется соответствующими масонскими степенями.

¹ Новиков Н.И. О добродетели // Новиков Н.И. Избранные сочинения. М.–Л., 1951. С. 396.

² Там же. С. 396

вием внешних усилий, часто представляющих собой лишь совокупность нравоучительных примеров.

«Все может служить к добродетели, – писал Новиков, – разум читаемых нами авторов, вкус посещаемых нами приятелей, отеческие наши законы и все то, что мы слышим, входит в наши нравы, получают и они вид тех предметов, которые нас окружают»¹.

Нравственность приобретается в сфере публичности, в сфере внешних отношений, залог морального воздействия которых состоит в регулярности, в следовании правилам, в поддержании постоянного усилия в контроле не только со стороны государства (через наказание и награду) и публичных отношений в целом (через порицание и одобрение), но прежде всего над самим собой. Внешняя и внутренняя дисциплина, контроль необходимы для поддержания добродетели. «Но к сему нужны долговременные рассуждения, намерения, часто подтвержденные, и беспрестанные старания, которые бы могли нас удерживать на пути добродетели», – уточнял Новиков². Нравоучение или практическое наставление нуждается в правилах, благодаря которым становится возможным рассмотрение видов добродетели: прямое добросердечие, благожелательство, гостеприимство.

В основе добродетельной деятельности лежит чувство внутреннего удовлетворения, как отмечал Новиков: «...неизвестное некоторое внутреннее удовольствие, первый плод, первое воздаяние добродетели»³. В то же время, нравоучение само «должно служить правилом наших поступков... во всех отношениях и состояниях...»⁴. На этом основывается широкое толкование нравоучения как науки (или, правильнее будет сказать, дисциплины) жизни: «Нравоучение есть наука, которая наставляет нас, управляет действия наши к нашему благополучию и совершенству, которая внушает нам истинные правила великих должностей наших ко творцу, высочайшему нашему благодетелю, к ближним и к себе самим, которая предписывает сии должности и показывает средства к достижению оных»⁵.

Новиков даёт ещё одно истолкование добродетели – утилитаристское. По его словам, назначение человека состоит в том, чтобы «весь мир сей созерцая, веселится и всяческие выгоды из оного извлекати; да и надёжно сказать возможно, что бог весь мир для каждого человека

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 401.

⁴ Там же. С. 402.

⁵ Там же. С. 401.

устроил таким, каков он есть, а не иначе»¹. Мир предназначен для извлечения человеком пользы. Принцип взаимной выгоды пронизывает всё мироустройство и предписывает, таким образом, тип поведения человека. Следуя универсальному принципу пользы, Новиков призывал каждого человека отдавать себя в услужение другому, выступая средством к достижению его и государства пользы. «Всякий в государстве ли, – писал он, – в земле ли какой или во граде живущий человек, почитая себя *средством*, долженствует своему отечеству и каждому своему сочеловеку служить и быть полезен»². Принцип пользы не противоречит и самому божественному миропорядку и вписывается в иерархическое устройство мира. Все в мире, утверждал Новиков, извлекает пользу из другой, внеположенной вещи, и только Бог доставляет пользу себе сам. Только в нем источник пользы и результат (выгода) совпадают. «Бог никоим образом от вещи вне себя не может иметь пользы: ибо он сам в себе столь совершенен, что ему самого себя для себя довольно и не имеет нужды ни в какой вещи. Он, напротив того, сам всесовершенно полезнейшее существо...»³ Самополезнейшее божество, с одной стороны, венчает взаимовыгодно устроенный мировой порядок, а с другой, служит источником блага для всех земных существ так же, как служит источником их существования. Польза и выгода, согласно такому воззрению, не только определяют содержание этических поступков, но и обосновывают смысл всякого существования.

Итак, польза воспринимается как необходимый атрибут мирового порядка, как следствие его исправного состояния, когда каждая вещь занимает подобающее ей место. Нарушение мировой слаженности, ладности и упорядоченности, соответственно, приносит вред. По словам Новикова, «так и всякая малейшая травка свою собственную пользу имеет и ежели не в своем употребляется месте, то не только не пользуется, но и вредит»⁴. Дополняя эти взгляды Новикова, можно сказать, что он не всегда оправдывал утилитаристскую точку зрения в этике. У него встречаются высказывания, осуждающие сведение добродетели к пользе⁵.

Утилитаристская точка зрения в философии встречается ещё у В.Н. Татищева. Он приводил следующие синонимы термина «польза»: это французское слово *интерес*, а также *участие*, *побыток* и *прибы-*

¹ Новиков Н.И. О достоинстве человека в отношениях к богу и миру // Новиков Н.И. Избранные сочинения. С. 391.

² Там же. С. 392.

³ Там же.

⁴ Новиков Н.И. [«Причина всех заблуждений человеческих есть невежество, а совершенства знание»] // Новиков Н.И. Избранные сочинения. С. 409.

⁵ Новиков Н.И. О добродетели. С. 396.

*ток*¹. Татищев указывал, что уяснение пользы составляет главный вопрос самопознания. Он пояснял «внутреннее знание» как знание того, что человеку «полезно и нужно и что вредно и непотребно»². Знание пользы неотделимо от способности различения добра и зла. Утилитаристский подход сочетает познавательные и нравственные способности.

Из познавательных возможностей человека Новиков выводил и представление о достоинстве и назначении человека. Он выражал эту мысль в несколько витиеватой и многословной форме: «Известно всем, что человек рождается, растет и доходит до совершенного возраста, подобно как и всякое растение, места своего не переменяющее, и что он имеет чувства и внутреннее побуждение к содержанию и сохранению своему предел, которого они прейти немогут, а человек сверх оного получил еще нечто благороднейшее, одаренное волею и разумом, помощью которых он может владычествовать над оными, избирать для себя все превосходнейшее, чувствовать достоинство и честность, удивляться стройности и красоте вселенных, словом: он может возлетать до кругов вечности и восхищаться мудростию всевышнего, сотворившего вселенную и даровавшего дыхание и жизнь всяческому»³.

Значение нравоучительной философии XVIII в. состоит в постепенном преодолении средневековой традиции, в обособлении этической проблематики от богословия. Отношение к Богу ещё в ходит в предметное поле практической философии, но ее содержание всё же определяют другие отношения: к самому себе, к другим людям, к государству. Появляются и две попытки обоснования нравственности: онтологическая и утилитаристская. Согласно онтологическому подходу сфера моральных отношений непосредственно отождествляется с гражданским состоянием. Это область, где действуют договорные нормы, регулирующие межличностные отношения и отношения между индивидом и правительством. Утилитаристская интерпретация ищет обоснования морали в индивидуальной выгоде и пользе, приобретаемых человеком в результате взаимодействия с другими людьми. Становление этики как философской дисциплины в XVIII в. связано также с поиском этической терминологии. Частично эта терминология заимствуется из естественного права, частично вводится самими просветителями. К таким терминам можно отнести: всеобщее благо, пользу, выгоду, добродетель, счастье, достоинство и др.

¹ *Татищев В.Н.* Лексикон российской исторической, географической, политической и гражданской // Татищев В.Н. Избранные произведения. Л., 1979. С. 299.

² *Татищев В.Н.* Разговор дву приятелей о пользе науки и училищах. С. 52.

³ *Новиков Н.И.* [«Причина всех заблуждений человеческих есть невежество, а совершенства знание»]. С. 410.

ФИЛОСОФИЯ ГРИГОРИЯ СКОВОРОДЫ

1. Жизнь

Долгое время Григорий Сковорода был интересен прежде всего своей жизнью. Этим он привлекал внимание своих современников и многих последующих историков. Такой интерес к его жизни выглядит несколько странно. Дело в том, что на первый взгляд, она кажется мало-событийной. Он родился в конце 1722 г. на Украине в семье малоземельного казака. Это было время постепенного устранения гетманской политической автономии. Украина становилась обычной провинцией Российской империи. Однако казачество еще продолжало сохранять личную свободу. Одним из следствий этой свободы была возможность получить образование. В то время на Украине существовала распространенная сеть сельских школ. Далее образование можно было продолжить в духовных семинариях. Высшим учебным заведением того времени была Киево-Могилянская академия. Во всех видах школ преподаванием занималось местное духовенство. В сельских школах обучение велось на украинском языке, в академии – на латыни. Отучившись в сельской школе, Сковорода в 1734 г. поступил в Киево-Могилянскую академию, где проучился с перерывами до 1753 г. Киевская академия заключала в себе в то время как высшую, так и среднюю школу, поэтому обычный срок обучения в ней составлял 10 лет. Сковорода закончил 4 низших класса (фару, инфиму, грамматику, синтаксис) и 6 высших класса (пиитики, риторики, философии и богословия). Однако, не желая быть церковнослужителем, он не завершил обучение в последнем классе. По единодушному мнению его биографов Сковорода был лучшим учеником Академии и особенно преуспел именно в богословии. Говоря об образовании, даваемом Киевской академией, историки отмечают схоластический характер обучения, которое строилось по образцу иезуитских коллегий. Оттуда же заимствовались курсы и учебники. Академия готовила проповедников и полемистов, которые должны были защищать церковный авторитет, умело пользуясь цитатами и риторическими приемами. Основательного философского образования Академия не давала. Еще менее она ориентировалась на развитие самостоятельного мышления у своих учеников. Основное внимание уделялось практической философии, связанной с этикой и политикой. Из стен Академии выходили церковные начетники и ригористы, перед которыми открывался путь церковной карьеры. Из известных деятелей того времени, у которых учился Сковорода можно назвать только Георгия Конисского, читавшего в Академии курсы пиитики и философии, делавшего акцент в своем учении на морализаторство. Особенностью

преподавателей Академии было то, что они часто сочетали занятие наукой с литературным творчеством, это относится, в частности, и к Г. Конищскому. Эту манеру перенял и Сковорода. Он хорошо усвоил преподававшиеся в Академии дисциплины и в течении всей жизни был верным продолжателем традиции Киево-Могилянской академии. В 1742 г. он уезжает в Петербург, где становится певчим в придворной капелле. Пробыв в столице два с половиной года, он возвращается в Киев для того, чтобы закончить образование, но в 1745 г. уезжает в составе миссии генерала Вишневого в Венгрию. Целью миссии была закупка токайских вин для императорского двора. Сковорода же должен был исполнять обязанности причетника в православной церкви, которая располагалась при миссии. За границей Сковорода находился до 1750 г. Он посещал окрестные земли, в том числе был в Вене, но более точных сведений о его пребывании за границей, так же как и о его жизни в Петербурге, не сохранилось. Сам Сковорода в последствии никогда об этом не упоминал. Вернувшись на Украину, он приступил к педагогической деятельности. В 1750–1751 гг. преподавал поэтику в Переяславской семинарии. С 1755 по 1759 г. в качестве домашнего учителя жил в имении помещика С. Томары. Затем Сковорода с перерывами преподавал этику, поэтику, греческий и латинский языки в Харьковском коллегиуме с 1759 по 1769 г. В эти годы им были написаны первые произведения. С 1769 г. и до своей смерти в 1794 г. он вел жизнь странника. Тогда же он написал основные свои сочинения – философско-религиозные диалоги дидактического содержания. Вокруг Сковороды сложился кружок почитателей, принадлежавших к различным сословиям. Их объединяла любовь к нравственным наставлениям, которые с охотой раздавал Сковорода. Они, в свою очередь, давали «учителю» приют, кормили и содержали его. Так Сковорода остался в памяти своих знакомых прежде всего как учитель жизни, как духовный наставник.

Любимый ученик и друг Сковороды, а так же его первый биограф М.И. Ковалинский следующим образом характеризует духовный облик своего учителя: «Дух его отдалял его от всяких привязанностей и, делая его пришельцем, пересельником, странником, выделял в нем сердце гражданина всемирного, который, не имея родства, стяжаний, угла, где главу приклонить, сторицею больше вкушает удовольствий природы, удовольствий простых, невинных, беззаботных, истинных, почерпаемых умом чистым и духом несмущенным в сокровищах вечного»¹. Такой образ жизни был вызван особым отношением и пониманием самой жизни. Прежде всего жизнь осознается Сковородой как религиозное служе-

¹ Ковалинский М.И. Жизнь Григория Сковороды // Сковорода Г.С. Сочинения в двух томах. М., 1973. Т. 2. С. 378.

ние и искание божественной истины: «я же точно знаю, что я всецело посвятил себя одной только божественной истине»¹. Любимый образ жизни, часто используемый Сковородой – это образ пути или путешествия. «Жизнь наша есть путешествие», – повторял он неоднократно².

Современников и историков больше всего поражало в Сковороде буквальное следование выбранным идеалам, тождество жизни и учения. В то же время во всем его поведении проступает какая-то архаичность, несвоевременность. Это сочетание традиционности и образованности одновременно. Сковорода живет в Петербурге, путешествует по Европе, а затем переходит в цех странствующих нищих, которые были носителями народной мудрости. В последний период – период странничества – его жизнь была не столько познанием истины и даже не любимым им самопознанием, сколько демонстрацией принципов. Приоритет духовного мира в теории оборачивался на практике пренебрежением и неприятием жизни реальной. Отчуждение от мира принимало формы крайнего аскетизма с чертами проступающего за опрощением юродства. Позитивную роль юродства подчеркивает в диалоге «Асхань» сам Сковорода: «Сие-то дурачество, Павлом у коринфян называемое. Открой покрывало и увидишь, что оно самое премудрейшее, а только прикрывлось юродством»³. Юродский поведенческий архетип, а так же странничество и симуляция благой жизни, неприятие мира и аскетизм превращали жизнь Сковороды в «дурачество божие»⁴, что позволило Владимиру Эрну сравнить его с францисканством: «Сковорода прибегнул к *францисканскому* образцу жизни. Он не сеял, не жал и во имя Господа, во имя мудрости, пользовался *благоденствиями*, которые оказывали ему его друзья, его почитатели и многочисленные люди, дивившиеся с хорошим чувством его необычной, чудаческой и в то же время праведной жизни»⁵.

Популярности жизни и учения Сковороды способствовало активно распространявшееся в те годы на юге России еретическое учение духовного христианства, близкое по своим формам протестантству. Центром распространения этой ереси как раз и была Харьковская губерния, по территории которой больше всего путешествовал Сковорода. Близость жизненных и духовных идеалов, проповедуемых Сковородой, привела к тому, что он, против своей воли, оказался единомышленником сектантов. Особенно следует подчеркнуть близость его взглядов с учением секты духоборов.

¹ Сковорода Г.С. Сочинения. Т. 2. С. 212 (письмо М.И. Ковалинскому).

² Там же. Т. 1. С. 287, С. 452.

³ Сковорода Г.С. Сочинения. Т. 1 С. 224.

⁴ Там же. Т. 1. С. 243.

⁵ Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912. С. 146.

2. Сочинения

Литературное наследие Сковороды можно разделить на четыре группы: это прежде всего философско-богословские труды; затем литературные произведения – стихотворения, песни, басни; далее письма; и, наконец, переводы. Литературные произведения относятся, преимущественно, к более раннему периоду его жизни, периоду учительства, хотя часть из них написана и тогда, когда Сковорода уже стал вести странническую жизнь. Его поэтические произведения частично объединены в сборник «Сад божественных песен», а басни – в сборник «Басни Харьковские». Эти произведения Сковороды практически не оказали никакого влияния на развитие украинской и русской литературы, хотя некоторые из них были популярны среди простого народа.

Его философско-богословские взгляды нашли выражение в трактатах, диалогах, притчах, из которых до нас дошли следующие произведения: «Начальная дверь к христианскому добронравию» – это по времени самый ранний трактат, написанный Сковородой в бытность учителем в Харьковском коллегииуме, «Наркисс», «Симфония, нареченная книга Асхань, о познании самого себя», «Беседа, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко», «Беседа 1-я. Нареченная Observatorium (Сион)», «Беседа 2-я. Нареченная Observatorium specula, поеврейски – Сион», «Диалог, или разглагол о древнем мире», «Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни (разговор дружеский о душевном мире)», «Кольцо», «Разговор, называемый алфавит, или букварь мира», «Книжечка, называемая silenus alcibiadis, сиречь икона алквиадская (израильский змий)», «Книжечка о чтении священного писания, нареченная жена лотова», «Брань архистратига Михаила со сатаною о сем: легко ли быть благим», «Пря Беса с Варсвою», «Благодарный Еродий», «Убогий жаворонок», «Диалог. Имя ему – потоп змиин». Философское содержание имеют так же ряд писем.

Сковорода перевел диалог Цицерона «О старости», а так же пять «Моралий» Плутарха, из которых сохранилась лишь одна – «О тишине сердца».

Трудно сказать, когда сложились взгляды Сковороды. По крайней мере в его произведениях сложно усмотреть какую-либо эволюцию идей. Все его трактаты и диалоги посвящены одним и тем же темам, в них постулируются одни и те же положения и приводятся одни и те же подтверждающая их аргументы и примеры. Стоит отметить афористичность стиля и витиеватость языка его произведений, относящихся к пророческой манере философствования, возвещающего, а не исследующего истину.

3. Основные интерпретации

При жизни Сковорода не опубликовал ни одного своего произведения. Они распространялись в виде рукописных копий среди его почитателей. Это была обычная практика в то время. Первое его сочинение появилось в печати анонимно в самом конце XVIII в. Затем в 1806 г. масонский журнал «Сионский Вестник» опубликовал еще одно сочинение Сковороды. Следует отметить близость некоторых мыслей Сковороды взглядам масонов, в ряде его диалогов помещена масонская символика. В начале 60-х гг. XIX в. была издана подборка его стихов и басен. Публикацией собственно философских работ украинского мыслителя занялись лишь в конце века, приурочив их издание к 100-летию со дня его смерти. Академик Д.И. Багалей, готовивший это издание, впервые опубликовал неизвестные ранее философско-богословские трактаты и диалоги Сковороды. Тогда же о нем впервые заговорили как о философе. Причиной этому было то, что издание его работ совпало с одними из первых попыток составить историю русской философии, получить цельный взгляд на развитие и распространение философии в России. Для этой задачи Сковорода оказался как нельзя кстати. Его независимое, обособленное положение, по мнению историков, должно было подчеркивать его философскую самостоятельность и восполнять малоизученную философию XVIII в. Большую роль в популяризации и пропаганде взглядов Сковороды сыграл Владимир Эрн. В ряде написанных им в начале XX в. статей и в книге «Григорий Сввич Сковорода. Жизнь и учение», вышедшей в 1912 г., он представил идеи Сковороды так, что они оказались созвучны философско-религиозным исканиям русских мыслителей конца XIX – начала XX в. Будучи сам талантливым философом, он увидел у Сковороды то, что захотел увидеть и приписал ему, скорее, свои собственные взгляды, указав на преимущественный антропологизм его философии. Именно В.Ф. Эрн воспроизвел, введенное еще в 1835 г. одним из первых исследователей Сковороды Александром Хиждеу, выражение «русский Сократ», которое затем постоянно следовало за упоминанием имени Сковороды.

В те же годы в серии «Материалы по истории русского сектантства» В. Бонч-Бруевич издал первый том собрания сочинений Сковороды. Из-за внешних обстоятельств первый том оказался единственным. Однако в дальнейшем это издание сыграло со Сковородой злую шутку. Издатель сочинений украинского мыслителя В. Бонч-Бруевич после Октябрьской революции занимал крупные посты в правительстве большевиков. Его усилиям мы обязаны идеологической канонизации Сковороды в советской историографии. Сковорода был включен в подписанный В.И. Лениным «План монументальной пропаганды». Отсюда берут

начало официально санкционированные советские исследования творчества Сковороды.

В то же самое время о Сковороде вспомнили эмигрировавшие после гражданской войны интеллектуалы. С одной стороны, это были украинские историки (Чижевский, Мирчук), с другой – русские (Зеньковский, Бобринский). Перед ними стояла схожая задача – дать цельный взгляд на русскую (или украинскую) философию. Понятно, что их интерпретация философии Сковороды радикально не совпадала с интерпретациями советских историков философии. Одни и те же высказывания Сковороды понимались прямо противоположно. И советские и эмигрантские исследователи были определенным образом идеологически ангажированы. Так, например, Д.И. Чижевский, пытаясь составить историю украинской философии, был вынужден непомерно возвеличить значение Сковороды как мыслителя. С одной стороны, он пытался проследить связь его воззрений с традицией немецкого мистицизма, а с другой, еще более сомнительную связь антиномизма метода его произведений (так он интерпретировал дуалистичность взглядов и афористичность стиля) с немецкой идеалистической философией. Впрочем, то обстоятельство, что Сковорода был современником И. Канта еще не делает его кантианцем. Итог своим исследованиям Д.И. Чижевский подвел в монографии, изданной в 1934 г. в Варшаве.

В двухтомной «Истории русской философии» – до сих пор одном из лучших исследований на эту тему – В.В. Зеньковский пытался представить такую эволюцию философских идей русских мыслителей, в которой бы решающую роль играли их религиозные взгляды. Это намерение невольно совпало с тем, как понимал свою жизненную задачу сам Сковорода. Он охарактеризовал Сковороду как христианского, даже библейского мыслителя, который видел в своей философии практическое, дидактическое назначение и понимал ее как «благоучение». Очень точные, хотя и резкие характеристики творчеству Сковороды дал Г.Г. Шпет в своем «Очерке развития русской философии», вышедшем в Петрограде в 1923 г. Он указал на моральное, а не философское значение его наследия. «Сковорода от начала до конца – *моралист*. Не наука и не философия, – пишет Г.Г. Шпет, – как такая владеют его помыслами, а лишь искание для себя и указание другим пути, ведущего к счастью и блаженству»¹.

В Советской России как и в эмиграции о Сковороде больше всего писали украинские исследователи. В 1960-е гг. в Киеве на украинском языке вышло наиболее полное издание его работ. В 1973 г. к 250-летию

¹ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Русская философия. А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет. Свердловск, 1991. С. 295.

со дня рождения Сковороды этот двухтомник с небольшими добавлениями был издан по-русски. Поток исследований о Сковороде резко возрос к юбилею. Однако ни эти, ни последующие публикации не прибавили разнообразия в оценке его творчества. Сковорода по-прежнему толковался как крестьянский демократ и просветитель народа (например, в работах П.С. Шкуринова). Юродство и опрошенчество понималось как демократизм, нравственные наставления и проповеди – как просветительство, а близкая сектантству критика официальной церковности – как антиклерикализм (например, в работах И.А. Табачникова).

Разноречивые мнения о Сковороде возникли еще при его жизни. С одной стороны это были почитатели, которые кормили и содержали Сковороду, с другой, официальная церковь и власти не поощрявшие его образа жизни, но и не преследовавшие его за антисоциальное поведение. На самом деле в поведении Сковороды не было ничего из ряда вон выходящего. Он принадлежал к определенному социальному слою странствующих нищих, зарабатывавших себе на жизнь песнями, нравоучительными историями и баснями, пересказами библейских притч. Отличие Сковороды от обычного богомольного приживалки состояло в том, что он был образован, знал несколько языков, записывал и распространял свои произведения. Лучшей работой о Сковороде, пожалуй, до сих пор является самое первое описание его жизни, принадлежащее М.И. Ковалинскому и составленное вскоре после смерти Сковороды. Оно написано с любовью и непосредственно передает жизнь странствующего мыслителя, в которой наиболее полным образом воплотилась его философия.

4. Философия

Большинство дореволюционных и эмигрантских историков философии отмечали мистический оттенок философских построений Сковороды. По всей видимости особенно склонен к мистицизму Сковорода был в молодости. С возрастом усилилась его любовь к морализаторству. В сочинениях мистические откровения отражены скупо, не они двигали его пером. Напротив того, М.И. Ковалинский, описывая начальные годы своего знакомства со Сковородой, дает яркие картины мистических интуиций последнего¹. Мистицизм Сковороды был, скорее всего, близок к мистицизму некоторых сект духовного христианства и предшествовавшего им хлыстовства. «Бог подле тебя с тобою есть, в тебе есть», – замечает он в одном из писем, резюмируя в словах результаты мистических визий². Непосредственное, интимное переживание Божества заме-

¹ Ковалинский М. И. Жизнь Григория Сковороды. С. 381, 401.

² Сковорода Г.С. Сочинения. Т. 2. С. 301.

няло Сковороде церковное общение и поощряло пренебрежение обрядовой, церемониальной стороной веры. Мистицизм, а не просвещенческий пафос, представляет собой одну из основ неприятия и критики Сковородой монашества и официальной церковности. Сковорода любит повторять о легкости и доступности истины. Но истина легко дана мистике. В мистическом откровении истина дана сразу, полностью и целиком. Для ее достижения нет нужды в многоступенчатом методе, в дошном и скрупулезном исследовании природы. О такой истине говорит Сковорода.

Истина прежде всего воплощается в жизни и доказывается самой жизнью. Примат жизни над мыслью – основной мотив и творческой и земной судьбы Сковороды. В той мере, в какой жизнь приобщается к истине – она истинная жизнь. Однако приобщение к истине понимается Сковородой как приближение к истине, как откровение истины, а не ее открытие. Приобщение к истине – творческий акт, различающий существование и его смысл. В этом контексте он проводит различие между *житием* и *жизнью*. «Житие значит: *родиться, кормиться, расти и умаляться*, а жизнь есть плодоприношение, прозябшее от зерна истины, царствовавшей в сердце их»¹. Эта дифференциация вскрывает творческую природу смысла. Жизнь сама по себе, или житие, смысла лишена, это не сущностное образование. Смысл, не имея отношения к данности, есть заданность – путь того, как должно жить и, рассматриваемый как смысл жизни, имеет этическое измерение. Существовать значит мочь существовать, а не быть как некое *что*. Существование – возможность и способность быть определенным образом, где смысл, удостоверяющий существование, должен предшествовать бытию, позволяя ему быть. Умаление бытийной стороны мира перед его смысловой стороной и демонстрация этого смысла всей своей жизнью, в ущерб самой жизни, таков основной мотив жизненного пути Григория Сковороды. Задачу своего учения он воспринимает как задачу по преимуществу богословскую, а не философскую. «Богословие учит или целит самые тайные в душе начинания, советы и мысли <...> Итак, богословие есть не иное что, как искоренение злых мыслей, или, как Павел говорит, начал и властей»².

Богословская тематика преобладает в произведениях Сковороды. Его философские работы, написанные в годы скитаний, представляют собой не попытку спекулятивного изложения философских проблем, а проповедь жизненной мудрости и выхолощенные результаты мистических созерцаний. Сковорода не спекулятивный мыслитель, но и непо-

¹ Там же. Т. 2. С. 8.

² Сковорода Г.С. Сочинения. Т. 2. С. 37.

средственность мистических впечатлений в его произведениях также отсутствует, ее побеждает церковная ученость. Мысль его, не зная строгости и дисциплины, движется во след ассоциациям, иллюстрациям и цитатам. Его произведения переполнены цитатами из Библии. Задача его состоит в том, чтобы, демонстрируя церковную эрудицию, обратиться в свою веру, а не доказать свою правоту. В этом же смысл средневековой аллегорической экзегезы, наследником которой он был. Сковорода, безусловно, видит и осознает многие философские проблемы, но погружает их в риторический контекст, в котором правят символы, ассоциации, притчи и образы, и топчет проблему в море библейских цитат. «Сковорода мыслит *библейски*» – констатирует В.В. Зеньковский¹. Несмотря на то, что Сковорода пытается мыслить самостоятельно, его мысль идет не от предмета и не от проблемы, а следует риторическому канону и образцу. Он понимает философию практически, как средство «чтоб дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, светлость мыслям как главе всего»². Философия была для него руководством к жизни и имела утилитарное значение. Такая философия не возбуждает мысль, а ищет правило, руководство к поведению и действию. Это философия должного поступания и образа жизни.

Диалоги Сковороды содержат основные признаки диалога катехизического типа: авторитарность истины и провозглашающих ее персонажей, дидактизм, незавершенность композиционной структуры, одномерность персонажей, скупость деталей, эзотерическое восприятие истины новообращенными, априоризм истины. Истину нет смысла искать в диалоге, она уже дана, необходимо лишь ее провозгласить, засвидетельствовать. Его диалоги монологичны.

4.1. Экзегетический метод

Религиозное мировосприятие, господствующее у Сковороды, приводит к тому, что богословская проблематика занимает центральное положение и в его философских построениях. Прежде всего это сказывается на методологической стороне его работы. В Священном Писании он усматривает основные мотивы своего философствования, например: «Вся Библия дышит сим вкусом: “Узнай себя”»³ и т. п. Из его личной религиозности и восприятия Библии следует метод символического истолкования, распространяемый и на философию. Сам по себе этот метод, будучи вспомогательной дисциплиной для богословия⁴, есть явле-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1991. С. 81

² Ковалинский М.И. Жизнь Григория Сковороды. С. 403.

³ Там же. С. 415.

⁴ Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. 1989. М., 1989. С. 233.

ние средневековой культуры и практикуется, в основном, представителями религиозно ориентированного сознания.

У Сковороды сугубо интимное отношение к Библии, он испытывает к ней нескрываемое влечение. Свои произведения часто подписывает: «Любитель священной библии Григорий Сковорода». Один из участников диалога «Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни», явно выражая желания и чувства автора, открывает свое отношение к Библии: «Простите, друзья мои, чрезмерной моей склонности к сей книге. Признаю мою горячую страсть. Правда, что из самых младенческих лет тайная сила и мание влечет меня к нравоучительным книгам, и я их паче всех люблю. Они врачуют и веселят мое сердце, а библию начал читать около тридцати лет от рождения моего. Но сия прекраснейшая для меня книга над всеми моими полубовницами верх одержала, утолив мою долговременную алчбу и жажду хлебом и водою, сладчайшей меда и сота божией правды и истины, и чувствую особливую мою к ней природу. Избегал, избегаю и избежал за предводительством господа моего всех житейских препятствий и плотских любовниц, дабы мог спокойно наслаждаться в пречистых объятиях краснейшей, паче всех дочерей человеческих сей божией дочери <...> Самые праздные в ней тонкости для меня кажутся очень важными: так всегда думает влюбившийся <...> Чем было глубже и безлюднее уединение мое, тем счастье сожителство с сею возлюбленною в женах. Сим господним жребием я доволен. Родился мне мужеский пол, совершенный и истинный человек; умираю не бездетным»¹. Эта обширная цитата дает не только яркий пример авторского стиля, но и в откровенном исповедании раскрывает богословский эрос Сковороды.

Понимание Библии трудно: «Вся библия есть узел и узлов цепь»². Эта узловатость, запутанность понимания связана с тем, что священный текст не однозначен, составлен из образов, понимание которых требует специальной истолковывающей процедуры и интерпретационной техники. «Мне кажется, что и сама библия есть богом создана из священно-таинственных образов: небо, луна, солнце, звезды, вечер, утро, облако, дуга, рай, птицы, звери, человек и проч.»³. Тем не менее, «вся библия преисполнена пропастей и соблазнов»⁴. Опасность заключается в буквальном понимании священного текста. Такое понимание порождает суеверия, которые, по мнению философа, хуже безбожия⁵. Критике суеверий Сковорода уделяет много места. «Из суеверий родились вздоры,

¹ Сковорода Г.С. Сочинения. Т. 1. С. 348–349.

² Там же. С. 408.

³ Там же. С. 415.

⁴ Там же. Т. 2. С. 38.

⁵ Там же. С. 17.

споры, секты, вражды междоусобные и странные, ручные и словесные войны, младенческие страхи и прочее»¹. Суеверному или буквальному пониманию Библии он противопоставляет иносказательное понимание. «Библия есть ложь, и буйство божие не в том, чтоб лжи нас научала, но только во лжи напечатлела следы и пути, ползущий ум возводящие к превысшей истине»². Иносказание – основа символического понимания.

Смысловая многослойность священных текстов выражается в том, «что в библии иное на лице, а иное в сердце»³. Библия требует символического толкования, которое поясняется автором следующим образом: «Она заимствует от тебя слова, подлюю твою околичность значащие, например: ноги, руки, очи, уши, голову, одежду, хлеб, сосуды, дом, грунта, скот, землю, воду, воздух, огонь. Но сама она никогда не бродит по окружности, а поражает в самую тончайшую и главнейшую всего окружения точку, до которой и привести тебя единственно намерилась. Она твоими только словами говорит, а не твое. <...> То ж то самое есть, дабы возвести тебя от дольней своей грязи и околичной твоей наружности к самой, существо твое и исту твою составляющей, невещественной и нераздельной точке на ту высоту, о которой сама премудрость изволит сказывать: “Исходы мои – исходы жизни”»⁴. Путь и метод познания человеком самого себя такой же, как и метод символического истолкования Священного Писания. Библейская экзегеза выступает моделью познания сущего и человека.

Сковорода не теоретик символического истолкования, а практик. Нельзя сказать, что необходимость символического истолкования для него самого достаточно очевидна, он пытается оправдать и обосновать такое понимание св. Писания и мира. Тем не менее, символическое истолкование является всего лишь методологическим моментом его работы, цель которой состоит в провозглашении определенного нравственного идеала, и как средство специально Сковородой не рассматривается. Символическим истолкованием Сковорода активно пользуется, но о своих принципах говорит лишь вскользь, «мимоходом». Сковорода не утруждает себя выявлением многочисленных смыслов священного текста, а следует лишь общим принципам аллегоризма.

Украинский мыслитель не был самым ярким представителем метода аллегорического истолкования. Правила символической интерпретации Библии излагались на Руси и раньше, причем в более подробном виде, например, в проповедническом сборнике Иоанникия Галатовского (1659). Более сложными и более разработанными приемами экзегезы

¹ Там же. С. 9.

² Там же. С. 10.

³ Там же. Т. 2. С. 33.

⁴ Там же. Т. 1. С. 219.

для выявления четвероякого смысла Писания (восходящего к идеям бл. Августина) пользовался Симеон Полоцкий (1629–1680). Аллегорическая и типологическая экзегеза была широко распространена в Киевской Руси, крупнейшим представителем этого направления был Кирилл Туровский (ок. 1130 – ок. 1182). В древнерусской традиции аналогом аллегорического значения были термины «образ» и «прообраз». Сам Сковорода был хорошо знаком с произведениями представителей александрийской экзегетической школы II–III вв. Климентом Александрийским и Оригеном, о чем свидетельствует М.И. Ковалинский.

Среди других предтеч символического метода и своих предшественников на философском поприще Сковорода называет «древних мудрецов» и, в частности, ссылается на книгу Цицерона «О старости»: «древние мудрецы имели свой язык особый, они изображали мысли свои образами, будто словами. Образы те были фигуры небесных и земных тварей»¹. Это рассуждение он сопровождает следующими филологическим изысканиями: «Образ, заключающий в себе тайну, именовался по эллински εμβλημα, emblema, то есть *вкладка, вправка* <...> А если таких фигур сложить вместе две или три, как в помянутой печати (речь идет о печати императора Августа – *А.М.*), тогда называлось συμβολον, conjectura по-римски; по-нашему бы сказать: *скидка, сметка*»². Эти наблюдения Сковорода непосредственно использовал при разработке собственного символического языка смысла и при интерпретации конкретных образов. В подобных инносказательных, аллегорических интерпретациях состоит, по его мнению, суть богословия: «баснословные древних мудрецов книги есть то самое преддревнее богословие. Они так же невещественное вещество божие изображали тленными фигурами, дабы невидимое было видимым, представляемое фигурами тварей»³. Этим способом достигается эффект наглядности, непосредственно приводящий, как считает Сковорода, к пониманию. Однако сама наглядность есть для него не теоретически достигаемая очевидность, а результат воздействия примера, иллюстрации.

Символическое истолкование, в том упрощенном варианте, какой встречается у Сковороды, выявляет два уровня текста: буквальный, непосредственно относящийся к тому, о чем повествуется, и образный, символический или собственно смысловой уровень. Выявление смыслового уровня – цель символического истолкования. «Разуметь же – значит сверх видного предмета провидеть умом нечто невидное, обето-

¹ Там же. С. 373.

² Там же. С. 374.

³ Там же. С. 457.

ванное видным»¹. Интерпретация мира по схожему сценарию также выявляет два уровня бытия: непосредственный, внешний и скрытый, смысловой. Порождаемый интерпретацией смысл, таким образом, «строится» на антиномизме двух миров или двух слоев бытия и текста, и на антиномическом выявлении двух граней всякого образа: видимой и невидимой, истинной и тленной. Процесс расшифровки – интерпретация – есть переход от явного к скрытому, от известного к неизвестному и, в силу этого, есть путь познания. В этом смысле всякое познание символично.

Сковорода устанавливает иерархию символов, согласно которой есть символы основные, называемые *архитипосами*. Он так же именует их первоначальными или главными фигурами. К основным символам сводимы *антитипосы*, называемые им так же прообразами, вице-образами, вице-фигурами, копиями². Антитипос зависит от архитипосов, которые могут быть получены в результате разборки сложносоставного антитипоса. Понятие *tipos*, лат. *figura* встречаются у апостола Павла (Римл., 5, 14), где оно означает события Ветхого Завета, выступающие как «прообразы грядущего»³. Символ – фигура понимания, известная или различимая лишь наполовину, хотя и представляющая собой только «фигуральную мертвенность»⁴. Вторая половина символа связана с неизвестным, с тайной, ключ к расшифровке которой находится в первой половине. В методе символического истолкования как в смысловом конструкторе возможна дальнейшая разборка, расчленение, дробление символа. «Символ составляется из фигур двоих или троих, означающих тлень и вечность <...> Например: вечер и утро, вода, твердь и облако, море и суша»⁵. Как видно, символ имеет несколько составляющих, продуцирующих перекрестный, многослойный смысл – символический смысл. Фигуры, составляющие символ, достаточно просты, но вместе с этим они изначально не буквальные. Символ антиномичен, его смысловые потоки разнонаправлены. В нем сочетаются и сопоставляются, накладываются друг на друга противоположные, взаимоотталкивающиеся, но одновременно и дополняющие друг друга смыслы. В подобном смысловом расчленении и состоит суть метода символического истолкования. «Разделить и разрешить значит то же», – лаконично констатирует Сковорода⁶.

¹ Там же. С. 281.

² Сковорода Г.С. Сочинения. Т. 2. С. 153.

³ Зеeman К.Д. Аллегорическое и эзегетическое толкование в литературе Киевской Руси // Контекст. 1990. М., 1990. С. 77.

⁴ Сковорода Г.С. Сочинения. Т. 2. С. 23.

⁵ Там же. С. 21.

⁶ Там же. Т. 1. С. 410.

Однако морфология символического истолкования на этом не заканчивается. Символическое расчленение идет дальше. Составляющие символ фигуры Сковорода называет *образами*¹. Образ уже обозрим и материален: «Всякая видимость есть образ, а каждый образ есть плоть, сень, идол и ничто»². Несмотря на ничтожность образ имеет отношение к конкретной материальной реальности. Но и он, в свою очередь, разлагается на три составляющие. Не вдаваясь в тонкости и не заботясь о пояснениях Сковорода излагает это так: «А если рассудить, тогда каждый образ есть трое, то есть простой, образующий и образуемый»³. Учитывая то, что образ имеет отношение к конкретной предметной и событийной действительности, можно сказать, что понимание образа в контексте метода символического истолкования состоит в аналитическом вычленении трехчастной структуры: то, что событие или предмет, входящие в образ, представляют сами по себе, т. е. буквальное понимание; далее, образное или иносказательное понимание, т. е. понимание их в качестве таких предметов или событий, которые есть нечто иное, чем они есть сами по себе; и наконец, это *иное* принимает вид, форму нового, переносного, не прямого, иносказательного смысла. Символическое истолкование, таким образом, состоит в переходе от материального, буквального понимания (часто просто тождественного с восприятием) предметов и событий к иносказательному, собственно переходному (пере-носному) пониманию, пробуждающему новый, не буквальный смысл. Благодаря символическому истолкованию предмет или событие, продолжая существовать, может принимать любой смысловой вид. Вместе с этим, он утрачивает интеллигибельную природу. В структуре символического истолкования образ сочетает непосредственное отношение к действительности и возможность буквального прочтения со смысловой имитацией.

4.2. Онтология

Структура символического взгляда определяет не только методологическую, но и содержательную сторону его философствования, воспроизводит устройство сущего по образу интерпретирующей модели, задает смысловую матрицу восприятия и понимания наличного бытия.

Для того, чтобы перейти от методологической установки к онтологии Сковорода вынужден ввести дублирующие понятия – материя и форма – понятия аристотелевской «первой философии», изысканные подобным символизму образом уже сущее. Приведу соответствующую

¹ Там же. С. 374.

² Там же. С. 383.

³ Там же. С. 409.

цитату: «Все три состоят из двух едино составляющих естеств, называемых *материя* и *форма*. Сии формы у Платона называются *идеи*, сиречь *видения*, *виды*, *образы*. Они суть первородные миры нерукотворные, тайные веревки, преходящую сень, или материю, содержащие. В великом и в малом мире вещественный вид дает знать об утаенных под ним формах, или вечных образах. Такое же и в символичном, или библейном, мире, собрание тварей составляет материю. Но божие естество, куда знаменем своим ведет тварь, есть *форма*. Ибо и в сем мире есть *материя* и *форма*, сиречь плоть и дух, сень и истина, смерть и жизнь»¹. Три мира, о которых говорит Сковорода, суть дубликаты элементов, частей символической интерпретации: фигуральной, материальной, осязаемой стороны и стороны собственно смысловой, идеальной. Третий мир есть онтологизация символической парадигмы (что является необходимым гарантом понимаемого таким образом познания), воплощением которой для Сковороды является Библия. Можно предположить, что Сковорода имеет ввиду (хотя явно на это и не указывает) тройкий смысл в качестве следствия символической истолковывающей процедуры: исторический и по возможности объективный смысл, относящийся к внешнему миру; моральный, нравоучительный смысл, относящийся к человеку; и боговдохновенный, анагогический смысл, относящийся к Библии. Символ самостоятелен, его смысл не сводим к смыслу составляющих его образов.

Между онтологией и структурой символического отношения устанавливается формальное подобие. Каждый мир содержит в себе материальную и формальную сторону, объемлемую другим единством, в данном случае онтологическим. Зависимость онтологии Сковороды от метода символического истолкования следует общей интенции религиозной герменевтики, ищущей обоснование своего метода в том числе и в онтологии. Онтология в учении Сковороды одновременно и следствие и обоснование символического истолкования.

Сковорода много говорит о трех мирах. Это одна из любимых его тем. «Суть же три мира. Первый есть всеобщий и мир обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из бесчисленных мир-миров и есть великий мир. Другие два суть частные и малые миры. Первый – микрокосм, сиречь мирик, мирок, или человек. Второй мир символический, сиречь Библия <...> А Библия есть символический мир, затем что в ней собраны небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вечной натуры, утаенной в телесной так, как рисунок в красках своих»².

¹ Сковорода Г.С. Сочинения. Т. 2. С. 151.

² Там же. С. 148.

Представление о трехчастной структуре универсума – триализм, – провозглашаемое Сковородой, имеет античное происхождение и включает в себя как онтологическую, так и гносеологическую размерность, которые в рамках античного мировосприятия строго не дифференцировались друг от друга. Существовали различные версии триализма (начиная с неоднозначных представлений Платона), в частности, идеи триализма распространял Плутарх, у которого Сковорода, скорее всего, первоначально заимствовал эти представления. Другим источником триалистических взглядов Сковороды, обосновывающих его метод, были, несомненно, работы александрийских богословов, прежде всего, Климента Александрийского и Оригена.

Структура миров достаточно проста. Она состоит из двух природ или, как латинизированно предпочитает выражаться автор, натур. «Весь мир состоит из двоих *натур*: одна видимая, другая невидимая. Сия невидимая *натура*, или бог, всю тварь проникает и содержит, везде и всегда был, есть и будет»¹. Правда Сковорода иногда теряется и путается в онтологических характеристиках миров, проводя водораздел то по линии большое-малое, то видимое-невидимое, то материальное-формальное, то телесное-духовное. С одной стороны, есть три мира, а с другой, каждый мир составляется из двух частей: материальной, видимой и невидимой, духовной. В смысловом отношении части миров однородны: тленное в макром мире тленно и в микромире, в Библии же этому соответствует буквальное прочтение текста; истинное в Библии истинно во всех мирах и т. п. Поэтому все миры в купе состоят из гомогенных, имеющих одинаковый онтологический и аксиологический статус частей.

4.3. Этика

Связующим звеном между онтологией и этикой Сковороды является понятие «природа». Для его понимания природы или как он часто выражается *естества*, *натуры* важны следующие учения. Прежде всего, это концепция природы как Откровения, восходящая к Максиму Исповеднику (рецепция этого понимания природы встречается у Шеллинга); и концепция двух природ: сотворенной и творящей, воспринятая Сковородой в контексте христианской идеи творения (скорее в варианте Аверроэса, чем Спинозы). В меньшей степени для него значимы аристотелевское понимание природы как того, что растет из себя и схоластическая (от Боэция к Фоме Аквинскому) концепция природы как постижимого разумом существования. Впрочем, у Сковороды встречается двойная интерпретация термина «природа»: сущностная и волевая. В онтологии важна сущностная, в этике волевая «сторона» природы. Тер-

¹ Сковорода Г.С. Сочинения. Т. 1. С. 149.

мин природа означает сотворенность мира. «Сим словом означается все-на-все, что только родится во всей мира сего машине, а что находится нерожденное, как огонь, и все родящееся вообще называется мир»¹. Природа – только часть мира. С одной стороны, она характеризует мир как произведение божества, с другой, – выражает регенерирующую способность сущего. Производительная функция природы, способность сущего воспроизводить одни и те же формы – родовые формы – быть равным себе, одним и тем же, тем же самым, тождественным, в конечном счете самим собой (как отождествление с родом), позволяет понимать природу как присущность роду. Творение означает переход от возможного к действительному, в результате которого происходит порождение нового. Этот переход носит временной характер. Природа как раз и выступает материализующей и овременяющей силой творения. Божество располагает миром как природой.

Все же эссенциальность природы может иметь самостоятельную онтологическую размерность. В этом случае присущая природе временность понимается не как особенность твари, умаляющая ее перед творцом, а как характеристика становления сущего, как качественная форма воплощения сущности. «Природа» соответствует одному из смыслов понятия «сущность». Она характеризует сущность в качестве реальности (*entitas* как *realitas*). И обратно, природа означает сущностную реальность. В качестве последней она мыслима, т. е. может особым образом проявляться в интеллекте. В качестве же реализованной, осуществленной сущности (реальной сущности) природа обособляет и упорядочивает действия сущего, делает их собственными. Природа вещи присутствует в уме в качестве *того, что достойно быть* и соответственно выражается в определении через род и видовое отличие. Соответственно, конкретные сущие, поскольку они обладают только им присущей, собственной природой, одновременно могут принадлежать родам и видам, т. е. обладать как индивидуальностью, так и универсальностью, быть одновременно многим (как реально существующее сущее) и единым (как возможность сказывания сущности в определении).

Волевая интерпретация природы приводит к тому, что Сковорода говорит о природе как о воле и желании, точнее, *охоте*. «Природа мать охоты. Охота есть разожжение, склонность к движению. Охота сильнее неволи, по пословице»². Так «природа», истолковываемая в терминах желания, влечения становится категорией этики. «С охотою все прият-

¹ Там же. С. 319.

² Там же. С. 418–419.

но. А где охота, там и природа»¹. В то же время этическая проблематика получает смысловые привилегии дискурса природы.

Правомерность использования этого выражения в этическом контексте так же связана с антропологическими оттенками онтологии и этики Сковороды. С одной стороны, человек как микрокосм является самостоятельной онтологической единицей, с другой, этическое отношение заложено уже в структуре миров, прежде всего, конечно, в микрокосме, где оно принимает вид влечения к видимой природе или, как говорит Сковорода, «желание видимостей»², порождающее страсти (в его терминологии «нечистый дух»). Если в онтологическом аспекте «природа человека» выражает сущностное ядро микрокосма, а именно, *самость*, понимание смысла самого себя как того же самого, то в этике это выражение указывает на тварность человека, на то, что его природа творима, создаваема. Следствием этого в этике является осознание возможности создавать, оформлять, изменять природу человека – природу творимую (*natura naturata*). Это же создает убеждение в эффективности моральной проповеди как средства воздействия и изменения природы человека. На этом базируется примат этико-дидактических тем в творчестве Григория Сковороды. Таково следствие переноса категории «природа» из онтологического дискурса в этический. В последнем категория «природа» или выражение «природа человека» не имеет однозначного эквивалента. Она изъясняется через совокупность таких терминов как *сродность* (впрочем, этим термином ранее уже оперировал А.Д. Кантемир), т. е. воспроизводство родовой формы (единого) и, одновременно, формула познания; как *охота*, т. е. волевой, подвижный и устремляющийся аспект исполняющегося бытия, бытия-акта; как *грунт*, т. е. та же самая как и в случае *сродности* и *охоты* способность быть по природе, но означающая основание, опору, почву³. В последнем случае явно проглядывают субстанциальные мотивы «природы человека», понимание ее как подлежащего. Изредка природа-сродность мотивируется как *доля* (судьба).

Дискурс природы, непосредственно приводящий в этическую сферу, связан с феноменом борьбы, способствующим моральному росту (или падению), нравственному совершенствованию. «Сии два царства в каждом человеке ведут борьбу», – пишет Сковорода имея в виду полярные этические начала⁴. Борьба, в свою очередь, есть выражение и способ приложения *воли*, принимающей форму *выбора* и реализации одного из этических начал. В этической сфере позитивно окрашенная воля –

¹ Там же. С. 431

² Там же. С. 121

³ Там же. С. 422.

⁴ Там же. Т. 2. С. 65.

добрая воля – есть, одновременно, принцип жизни. Такое понимание воли обнаруживается в категории *сродности*. «Отнять от души сродное делание – значит ее лишить живности своей. Сия смерть лютая»¹. Эффект воздействия сродности – веселье и радость – эмоциональные корреляты добра, феноменальный лик счастья: «родное же увесиление сердечное обитает в делании сродном. Тем оно слаще, чем сроднее»². Сродность означает не просто согласное с природой бытие, это своеобразное выражение закона человеческой природы. В связи с этим у Сквороды намечаются элементы трудовой этики. Понимая жизнь как дело, он считает, что заниматься своим делом, т. е. тем, что тебе по природе свойственно, сродно, это не только добиваться успеха и испытывать радость, но еще и быть угодным богу. Сродство в жизни (где жизнь есть и дело, и служение) – богоугодное дело.

Свою значимость категория воли получает от божественной креативной способности, так же понимаемой как воля-желание. Такая трансцендентная поддержка приводит к абсолютизации и обожествлению принципа воли. «Согласие воли есть то душа и едино сердце; и что же лучше, как дружба с высочайшим? В то время все по твоей да еще по премудрой воле будет делаться. И сие-то есть быть во всем довольным»³. Согласие с богом – гарантия счастья, как и бог вообще – гарант и основа добра и блага. «Теперь разумею, в чем состоит наше истинное счастье. Оно живет во внутреннем сердца нашего мира, а мир в согласии с богом. Чем кто согласнее – и блаженнее»⁴. Коррелят согласия с богом в этико-антропологической сфере – мир в душе человека. Это, в свою очередь, приводит к обожествлению принципа регулирующей деятельности души и ее познания, т. е. *самопознания*. «Счастье твое и мир твой, и рай твой, и бог твой внутри тебя есть. Он о тебе, в тебе же находясь, помышляет, наставляя к тому, что прежде всех для самого тебя есть полезное, разумей: честное и благоприличное. А ты смотри, чтоб бог твой был всегда с тобою. <...> С природою жить и с богом быть есть одно и то же; жизнь и дело есть то же»⁵. Самопознание – путь к счастью и блаженству. Противоположность познания своей природы – несродность – приводит к недовольству, скуке, грусти и тоске.

Радость и веселье – признаки блаженства, внешние проявления счастья. Само же счастье есть цель всех поступков и дел человеческих. «Если рассудить, то всем человеческим затеям, сколько их там тысяч

¹ Там же. Т. 1. С. 442.

² Там же. С. 433.

³ Там же. С. 334–335.

⁴ Там же. С. 335.

⁵ Там же. С. 423.

разных не бывает, выйдет один конец – радость сердца»¹. «Наше желание верховное в том, чтобы быть счастливыми», – повторяет Сковорода². Счастье не определяется «местом, временем, плотью, кровью», «счастье как необходимая туне везде и всегда даруется»³. «Нет его нигде, затем, что есть везде»⁴. Не имея собственных внешних характеристик, счастье концентрируется в душе: «Счастье наше есть мир душевный, но сей мир ни к какому-либо веществу не прилагается»⁵. Другой качественной стороной счастья является его легкость. Счастье не в тягость. «Одно только для тебя нужное, одно же только благое и легкое, а прочее все труд и болезнь», – пишет Сковорода, исподволь цитируя Эпикура⁶. Главный вывод эвдемонических рассуждений таков: «Сие-то есть быть счастливым – узнать, найти самого себя»⁷. Поиски счастья венчает самопознание.

Другой стороной этического учения Сковороды является стремление найти для него непосредственное практическое приложение. Утилитарное применение этических принципов, приложение их к реальной жизни приводит к тому, что этические категории превращаются в максимы поведения. А этика в целом – в инструкцию по достижению блаженства. Счастье заменяется благополучием, путь к которому сколь прост, столь и традиционен: «будь, во-первых, верен и усерден государю, послушен градоначальнику, учтив к священнику, покорен родителям, благодарен учителям твоим и благодетелям вот истинный путь к твоему вечному и временному благоденствию к утверждению твоей фамилии»⁸.

Нравоучение и моральная проповедь – излюбленное занятие Сковороды. Представление о том, что человек обладает природной сродностью, производной от его тварности, создает условие возможности для морального наставления, т. е. формирования, лепки этой природы. Уверенность в том, что эти наставления будут иметь успех и дойдут до каждого заключается в другом представлении, которое Сковорода выражает термином «истинный человек». Этот термин означает, что люди не только обладают природой, которую можно творить и исправлять, но эта природа так же у всех людей одинакова. Во всех скрыт *истинный человек*. Открыть истинного человека можно познав двойствен-

¹ Там же. С. 313.

² Там же. С. 317.

³ Там же. С. 111.

⁴ Там же. С. 325.

⁵ Там же. С. 355.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 329.

⁸ Там же. С. 119.

ный характер человеческой природы: «познав двоих, познал истинного, сверху человеческой сени, человека, который есть един во всех всегда»¹. Представление об «истинном человеке» – результат универсализации формулы самопознания. Истинный человек тогда, когда он рассматривается как основа противоположных свойств и качеств (плотского, видимого и духовного, невидимого), может быть понят как субстанция человеческой природы. Сковорода однозначно не говорит о том, может ли истинный человек формироваться вместе с воздействием на природу человека, или он только обнаруживается самопознанием.

Обожествление самопознания позволяет Сковороде так же утверждать, что к истинному человеку можно прийти и путем веры: «единая только вера видит чудного оного человека, которого тенью мы все есть»². Если самопознание универсализирует «истинного человека», «делает его всем доступным», то религиозная вера его абсолютизирует и обожествляет, как и всякий попадающий в ее орбиту предмет. Открытие при помощи веры «истинного человека» понимается уже как второе рождение. Такого человека Сковорода предпочитает называть духовным: «Духовный же человек есть свободен. В высоту, в глубину, в ширину летает беспредельно»³.

В пользу эссенциализма «истинного человека» говорит символическое отождествление его с сердцем. Сердце – символ сущности человека. «Всяк есть то, чье сердце в нем», – любит повторять Сковорода⁴. Поскольку свою деятельность Сковорода воспринимает как врачевание души при помощи символически оформленных моральных наставлений, постольку его исследование нравственных оснований человеческой души принимает вид своеобразной символической анатомии. Этим способом он и получает сердце – символически понимаемый орган нравственности: «истинный человек есть *сердце* в *человеке*, глубокое же сердце и одному только богу познаваемое не иное что есть, как мыслей наших неограниченная бездна, просто сказать душа, то есть истое существо, и сущая иста, и самая эссенция (как говорят), и зерно наше и сила, в которой единственно состоит [сродная] жизнь и живот наш»⁵. Сердце, душа, зерно, голова – субстантивированные обозначения одной и той же способности – способности к нравственному поступку. Сердце – локализация доброй воли, т. е. той силы, которая осуществляет нравственный поступок. Как типичный мудрец Сковорода здесь имеет дело уже с готовой и символически упакованной мыслью. Он загодя знает ответ на

¹ Там же. С. 254.

² Там же. С. 305.

³ Там же. Т. 2. С. 47.

⁴ Там же. Т. 1. С. 124.

⁵ Там же. С. 142.

любой вопрос и охотно указывает благонадежную перспективу любому практическому действию. От мудрости же проистекает символическая гуманность и многозначность сердца: «Все объемлешь и содержишь, а тебя ничто не вмещает»¹. Многофункциональность сердца распространяется и на познание. «Видим и осязаем в наличности, а примечаем и обладаем в сердце»². Сердце противопоставляется наружному виду: лицу и вообще телу. Вид, лицо, плоть, идол есть ничто – играет Сковорода родственными понятиями³. Отсюда способ врачевания сердца (т. е. нравственного содержания человека) посредством умаления плоти. «Исцели прежде сердечное сокрушение, не бойся убивающего тела»⁴.

В отличие от презрения к плоти, Сковорода более терпим ко злу. Согласно его точке зрения, зло есть предикат суждения, рассматривающего некое нарушение порядка. «А сколько я приметил, то сей беспорядок по большей части зависит от рассуждения времени, места, меры и персоны»⁵. Зло относительно и в реальном мире не существует: «нет нигде злости, ни в чем, никогда»⁶. Творец благ, зло проявляется только тогда, когда кто-то поступает не «по природе». «Отсюда делается, что и самая подлая статья бывает человеку причиною счастья, если она ему природна»⁷. Злой поступок так же может быть причиною счастья, как и доброе деяние.

4.4. Самопознание

Один из центральных принципов философствования Сковороды – самопознание. Для того, чтобы подчеркнуть значение этого принципа он обожествляет самопознание, с другой стороны, самопознание отождествляется с богопознанием, в результате чего самопознание понимается не как философский акт, а как необходимое содержание веры. Познание само по себе означает не что иное, как узрение в себе царства божия. «Слово царства божия внутри сердца нашего сокрылось, будто источник, в земле утаенный. Кто узнал себя, тот обрел желаемое сокровище божие»⁸. Самопознание – необходимое условие богопознания. «Но нельзя никак узнать господя, не узнав самого себя. Правда, что видим себя как всяк из нас и знаем себя. Но как же знаем себя? И как ви-

¹ Там же. С. 136.

² Там же. С. 272.

³ Там же. С. 124.

⁴ Там же. С. 363.

⁵ Там же. Т. 2. С. 303 (из письма к В. Максимовичу).

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 304.

⁸ Там же. С. 190.

дим?»¹ Опосредованное знание, т. е. внешнее, телесное, не является еще знанием себя. Знание себя – знание своей природы, которая двойственна. Сковорода настоятельно подчеркивает единство самопознания и богопознания. «Один труд в обоих сих – познать себя и уразуметь бога, познать и уразуметь точного человека... А ведь истинный человек и бог есть то же»². Раскрываемый самопознанием истинный человек приравнивается богу в том смысле, что превращается в его тень, следующую всем движениям первообраза. «От познания себя самого рождается послушание богу», – считает философ³. От этого же рождается «чувство вечного», т. е. то, что можно было бы назвать смыслодержанием самопознания. «Начало вечного чувства зависит оттуда, дабы прежде узнать самого себя, прозреть таящуюся в теле своем вечность»⁴. Но главный результат или главный смысл познания себя – это «страх божий». «Но должно знать, что все бы боялись господа, если б могли узнать себя»⁵. В этом пункте самопознание смыкается с темой премудрости.

Познание непосредственно связано с премудростью. «Видишь, что свет премудрости тогда входит в душу, когда человек два естества познает: тленное и вечное»⁶. Эта связь закрепляется общей для премудрости и познания световой метафорикой. Премудрость – божественный дубликат знания. Поэтому не случайно, что ее ближайший эффект – «страх божий». «Начало премудрости – страх божий, он первое усматривает счастье свое внутри себя»⁷. Понятие *премудрость* универсально. Это вызвано тем, что оно заимствовано из богословия и как чуждое философии понятие своей многозначностью покрывает и онтологические, и гносеологические, и этические аспекты философии Сковороды. Дискурс премудрости – еще один переходный дискурс, соединяющий содержательные грани философии Сковороды. «Она во всех наших всяческого рода делах и речах душа, польза и краса, а без нее все мертво и гнусно»⁸. В онтологии премудрость означает *порядок* бытия, общества и человеческих деяний, т. е. промысел рода человеческого. Премудрость олицетворяет единство во множестве проявлений жизни и силу, упорядочивающее это множество. Премудрость – сила единообразия, направленная ко всеобщей пользе: «бог через различные члены различные в

¹ Там же. С. 182.

² Там же. С. 140.

³ Там же. С. 185.

⁴ Там же. Т. 2. С. 149.

⁵ Там же. Т. 1. С. 200.

⁶ Там же. Т. 2. С. 149.

⁷ Там же. Т. 1. С. 363.

⁸ Там же. С. 115.

пользу общую производит действия»¹. Премудрость не врождена человеку и не присуща миру самому по себе. Это цель или промысел, следование которому означает следование своей природе, своему естеству, т. е. действие по сродности. Премудрость можно понять как смысловую направленность, устремленность, упорядочивающую сущее, намеревающуюся осуществить природное (а через тварность и божественное) предназначение. Осознание этой цели придает человеческим поступкам и помыслам правильность и верность². Премудрость есть онтологический порядок мира, раскрытие, выявление этого порядка человеком есть познание. Если в онтологии премудрость символизирует структуру бытия, то в гносеологии – предмет познания. Понимаемая более широко, премудрость представляет собой высшее, божественное основание бытия и познания, т. е. ту силу, которая упорядочивает бытие и позволяет познанию состояться.

Этический аспект премудрости сводится к эвдемонизму. «Потому что не разумею в чем оно (счастье. – *А.М.*) состоит. Голова делу то, чтоб узнать, откуда родится желание, от желания иск, потом поучение; вот и благополучие, сиречь поучение, что для тебя благо. Теперь понимай, что значит *премудрость*. <...> Премудрости дело в том состоит, чтоб уразуметь то, в чем состоит счастье <...> а добродетель трудится сыскать»³. По совместительству премудрость наряжается добродетелью, вернее, и премудрость и добродетель стремятся к одному и тому же – счастью. Путь знания и путь божества совпадают так же, как совпадают истина и счастье. В человеке премудрость пробуждает лучшие качества: милосердие, справедливость, воздержание и разум⁴ – непосредственные характеристики «истинного человека».

Премудрость ведает порядком в бытии, порядок внутри человека достигается самопознанием. Но и здесь Сковорода ратует о пользе, т. е. о практическом эффекте самопознания: «нет полезнее и важнее, как богомудро управлять внешнею, домашнею и внутреннею, душевною экономиею, то есть узнать себя и сделать порядок в сердце своем»⁵. Первый вопрос самопознания – вопрос о человеке, ответить на который должен сам человек. «А что такое человек? Что бы оно ни было: дело ли, действие ли, или слово – все то пустая пустошь, если оно не получило события своего в самом человеке»⁶. Уже по одному своему предмету познание антропологично. «Но вся сия разнородная плоть, вся сия не-

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 315.

⁴ Там же. С. 115.

⁵ Там же. С. 343.

⁶ Там же. С. 201.

измеримая бесчисленность и видимость стекается в человеке и пожирается в человеке <...> Все, что там только именуется, даже до последней черты, до крошечной точки, – все нуждою обязано во исполнение прийти в самом человеке»¹. Предмет самопознания не случайно наделяется не только божественным именем, но и божественными атрибутами: вечность, единство, тождественность, способность быть причиной самой себя (*causa sue*) и всего остального, т. е. то, что не нуждается ни в чем другом для своего существования (*substantia*). Постигание бога, по мысли Сковороды, должно завершать все человеческие помыслы и деяния.

Можно выделить три разновидности принципа самопознания, которые значимы для Сковороды. Это прежде всего христианское понимание самопознания, которое встречается, в частности в сочинениях игумена Даниила, Серапиона Владимирского, черноризца Якова, Петра Могилы, Исаи Копинского, Захария Копыстенского, Иннокентия Гизеля, Дмитрия Ростовского и др. Сковорода по преимуществу принадлежит к этой традиции. Так же значимым для него является масонское понимание принципа самопознания, а именно, как мистическое самопознание. В меньшей степени, не смотря на частоту ссылок, на него оказала влияние античная концепция самопознания, выразителями которой были такие современники Сковороды, как А.А. Барсов, П.С. Батулин, А.Н. Радищев, Н.И. Новиков, Е.Б. Сырейщиков.

Техника самопознания и его структура уподобляются методу символического истолкования. Метод познания Библии – эталон для всех форм познания, в том числе и для самопознания. Способ познания самого себя кратко можно представить следующим образом. Прежде всего, это познание начал или природ в самом человеке: «видение начатков есть знание самого себя в себе»². Как водится, таких начал обнаруживается два. Сковорода, как всегда образно, излагает это так: «если ты ласточка или голубица, узнавшая себя, сиречь видевшая двоих, нераздельно и неслитно же»³. За особенностями образного языка скрывается близость формулы символического самопознания христианскому символу Святой Троицы. Часто, в связи с проблемами самопознания, Сковорода использует термин *ипостась*, введенный в богословие Оригеном, и истолковываемый в троичном догмате как самосознающая личность. Помимо богословского измерения, познание человеком самого себя есть ни что иное, как познание микрокосма, поскольку оно представляет собой определенный бытийный акт, онтологическое свершение.

¹ Там же.

² Там же. Т. 1. С. 184.

³ Там же. С. 256.

4.5. Гносеология

Непосредственно к самопознанию примыкает сыгранная по тому же символическому сценарию гносеология Сковороды. В какой-то степени теория познания – это расширение принципов самопознания на весь основной мир, достройка микрокосма до макрокосма. Можно сказать, что самопознание это частный случай познания вообще, а именно, познание микрокосма. Если в трехчастном членении бытия символический мир или Библия обладает методологическим приоритетом и выступает структурным образцом для остальных миров, то микрокосм, несомненно, обладает приоритетом гносеологическим. Познание человека предопределяет познание окружающего мира. Принцип самопознания лежит в основе гносеологических взглядов Григория Сковороды. «Раздели себя, чтоб узнать себя», – таков лозунг его интроспективной гносеологии¹. Разделение и усмотрение в предмете, как и в самом себе, двух сторон, двух аспектов: видимого, фигурального и тайного, смыслового – таков способ познания. Истинное познание достижимо только в образах. Познание как символический процесс, где истина есть скрытый за символами смысл, удваивает знание. Двойственность бытия и двойственность знания проистекают от метода символического истолкования, распространенного на мир в целом, на предмет и проблему познания. Однако, специфика символизма, в том числе и в познании, состоит в том, что он нацелен прежде всего на созидание смысла, а не на открытие истины.

Возможность познания в философии Сковороды заложена, с одной стороны, в дискурсе премудрости, который являет собой переходный момент от онтологических построений украинского философа к постижению их скрытого символического смысла в символическом же языке познания, с другой стороны, эта возможность обнаруживается в антропологической сердцевине принципа самопознания, а именно, как познание микрокосма. В качестве онтологической предпосылки познания можно назвать силовую структуру сущего. Имеется в виду двойственная структура миров изъясняемая как борьба. «Все невидное сильнее своего видного и от невидного зависит видное»². Отношение между видимой и невидимой природой представлено как борьба сил, как господство и подчинение. Борьба понята как стихия свободы и выбора предопределяет содержание этического учения Сковороды. Для познания в данном случае важно господство невидного над видимым. Пересиливание невидимым миром видимого – одно из символических изображений процесса познания, а именно, победа смысловой, артикулиро-

¹ Там же. С. 225.

² Там же. Т. 1. 435.

ванной стороны бытия над немотствующим миром. Возможность познания обусловлена онтологическим приматом смысла над вещью.

Настоящий предмет познания абсолютен. Однако, в случае познания самопознание предваряет все другие формы и виды знания и в силу этого есть первоначало, но, так сказать, в порядке познания. Бог открывается и познается прежде всего в познающем. Бог – предельный предмет самопознания, он условие истины и сама истина в одном лице. Бог же полагает и границы познанию. Так познание бытия недоступно человеку и принадлежит только божеству. «Но от тебя ли зависит взять бытие? <...> Не можешь ни через себя, ни через другого»¹. В то же время познание не является деятельностью бога, оно ему не нужно. И божественный язык не является языком познания. «Сотворить, призвать, назвать, послать, дать власть зависит от рождения, а сие от царствия божия»². Эмоциональное выражение пределов познания представлено в «страхе божем». «Начало и конец знанию сему, природная сила его и печать есть страх божий, всю нечистоту изгоняющий. Сей есть дар божий и ключ, данный от господя»³. Так знание в очередной раз подменяется религиозными переживаниями.

5. Краткое заключение

Кратко подводя итог рассмотрению философских взглядов Григория Сковороды, следует сказать, что мы не встречаем у него философской системы или философского учения в строгом смысле слова. В случае Сковороды мы имеем дело с элементами философии, а не с полноценным философским учением. Сковорода не создал самостоятельного философского дискурса и не воспользовался уже существующим. Конечно, творец дискурса – редкое и эпохальное событие в философии. Большинство философов работают, используя может быть различные языки, философские словари, варьируя философскую терминологию, в пределах того или иного уже сложившегося философского дискурса (по сути, их не много). Но дело в том, что Сковорода пользуется не философскими схемами объяснения, фигурами мысли, способом задавать вопросы и отвечать на них..., т. е. не философским дискурсом. Он обращается к дискурсу религиозному, точнее к форме, совокупности приемов, целей, доводов, средств присущих наставлению, поучению, проповеди. Он использует элементы философского языка в религиозно-дидактическом дискурсе. Точно также для нефилософских целей он использует элементы философского словаря, поэтому все его философ-

¹ Там же. С. 449.

² Там же.

³ Там же. С. 445.

ствование отрывочно, фрагментарно. Возможно, творчество Сковороды представляет для историка сектантства больший интерес, чем для историка философии.

Философская терминология Сковороды частично заимствована из сочинений Виталия из Дубно, Фикары, К. Транквилиона-Ставровецкого, И. Копинского, частично придумана им самим (например, такие философизмы как *всеселенная* в значении универсума; *самонужность*, *самонужный* в значении внутренней необходимости; *иста* в значении подлинный, точный, тот самый). В то же время, можно указать на следующие недостатки его философской терминологии: наличие большого количества синонимов для обозначения одного и то же понятия; полисемия отдельных терминов. Философская терминология часто используется им не по назначению: смешивается с образным и художественным языком, употребляется в составе тропов (метафор, сравнений, гипербол, персонификаций), служит средством выражения иронии и сарказма.

Для экспликации философских воззрений Сковороды необходимо учитывать следующие моменты. Сковорода преследует не философские цели, свою деятельность он метафорически воспринимает как врачевание или целительство души посредством морального наставления. Он мудрец и учитель жизни, в творчестве которого обнаруживается синкретизм философских, богословских, филологических проблем и языков. Соответственно, для аргументации моральных сентенций используются и богословский, и философский, и филологический жаргон. На практике это приводит к растворению философской терминологии в библейских цитатах и притчах, баснях, фольклорных фрагментах, поучительных историях и филологических штудиях. Ключевым и основополагающим элементом его творчества является метод символического истолкования, который предопределяет и распределяет основные содержательные аспекты его философствования. Следствием метода символического истолкования является смысловой иллюзионизм, для уяснения которого необходимо иметь в виду различия между истиной и смыслом, смыслом и сущностью. Особенностью его философствования является использование переходных дискурсов (природы и премудрости) соединяющих онтологические, гносеологические, богословские и этические аспекты его учения. И последнее, многие философские сюжеты рассматриваются им в двух аспектах: сущностном и волевом. Сущностные конструкции в его работах встречаются редко. Предпочтение отдается волевому толкованию проблем, что обусловлено христианской традицией, к которой он целиком принадлежит.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Основные черты и периодизация русской философии	3
«Школьная» философия в культуре русского Просвещения	10
Просветительская философия В. Н. Татищева	23
Умозрительное естествознание М. В. Ломоносова	38
Философское учение о человеке	48
<i>Д.С. Аничков</i>	48
<i>А.Н. Радищев</i>	59
Социально-философские учения	75
<i>В.Т. Золотницкий</i>	77
<i>Я.П. Козельский</i>	82
<i>С.Е. Десницкий</i>	87
<i>М.М. Щербатов</i>	93
Моральная философия	97
<i>В.К. Тредиаковский</i>	99
<i>А.П. Сумароков</i>	104
<i>Н.И. Новиков</i>	107
Философия Григория Сковороды	112
1. <i>Жизнь</i>	112
2. <i>Сочинения</i>	115
3. <i>Основные интерпретации</i>	116
4. <i>Философия</i>	118
4.1 <i>Экзегетический метод</i>	120
4.2 <i>Онтология</i>	125
4.3 <i>Этика</i>	127
4.4 <i>Самопознание</i>	133
4.5 <i>Гносеология</i>	137
5. <i>Краткое заключение</i>	138

Алексей Валерьевич Малинов

История русской философии. XVIII век

Научное издание

Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать 21.11.2012. Формат 60x84 ¹/₁₆.
Объем 8,75 п. л. Тираж 200 экз. Заказ №

Отпечатано в Производственно-полиграфической
компании «Литография»
С.-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8.
