

Российская Академия Наук
Институт философии

Н.А. Куценко

**ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ
В РОССИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ –
СЕРЕДИНЫ XIX ВЕКА:
ПРОЦЕСС СТАНОВЛЕНИЯ И ВИДНЕЙШИЕ
ПРЕДСТАВИТЕЛИ**

Москва
2008

УДК 14
ББК 74.03
К 95

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *М. А. Маслин*
кандидат филос. наук *С. И. Бажов*

К 95 Куценко, Н.А. Профессиональная философия в России первой половины – середины XIX века: процесс становления и виднейшие представители [Текст] / Н.А. Куценко ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2008. – 229 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 219–228. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0123-5.

В монографии рассматривается содержание русской профессиональной философии, анализируются её составляющие, её связи с немецкой классической философией, сравниваются тематические блоки, общие для профессиональной философии богословия. Показаны некоторые аспекты преподавания философских дисциплин в университетах, высших лицеях, духовных семинариях и академиях. Анализируется педагогическое и творческое наследие наиболее выдающихся представителей академической философии России и философствующих богословов, таких как Иннокентий (Борисов), Феофан Затворник (Говоров), П.Авсеньев, И.Скворцов, П.Юркевич и других. Исследование построено на уникальных архивных материалах, часть из которых приводится в приложениях.

ISBN 978-5-9540-0123-5

© Н.А. Куценко, 2008
© ИФ РАН, 2008

Предисловие*

Задача изучения процесса становления профессиональной философии на отечественной почве требует дальнейших углублённых исследований и не выборочного, а максимально полного привлечения всех имеющихся по данной тематике источников. Данная монография посвящена анализу феномена профессиональной философии в Российской империи в первой половине-середине XIX в. В ней рассматривается содержание профессиональной философии, анализируются её качественные особенности и основные составляющие. Уделено внимание реформам в области светского и духовно-академического образования названного времени, общей институционализации философского образования. Анализируется педагогическое и творческое наследие наиболее выдающихся представителей академической философии России и философствующих богословов, таких, как Иннокентий (Борисов), С.Гогоцкий, Феофан Затворник (Говоров), П.Авсенеv, И.Скворцов, П.Юркевич и других. Теоретическое исследование базируется в основном на архивных материалах (некоторые из них представлены впервые) и на малоизвестной дореволюционной литературе.

Исследованные архивные нарративные источники и документы данного периода, а также заинтересованность автора вопросом изучения в академических заведениях России новейшей по тому времени немецкой философии предопределили структуру работы. Она состоит из введения, трёх глав, заключения и приложения. В первой главе рассматриваются истоки и характерные черты отечественной философской и богословской мысли, опре-

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 06-03-00037а.

делены основополагающие методологические принципы изучения отечественной философии, а также выделена особая функция так называемой «школьной философии». Далее рассмотрены философская и богословская мысль в их единстве и преемственности на Руси после принятия христианства вплоть до Нового времени для того, чтобы понять, кого можно считать философом в России и что при этом понимали под философией. К подобной проблематике обратятся образованные русские люди в 30-х гг. XIX столетия в поисках национальной идентичности, осознав необходимость изучения прошлого отечественного философского наследия. Затем вкратце рассмотрены реформы в области образования, персоналии, многообразие философских жанров. Вторая глава посвящена анализу распространения и восприятия идей немецкой классической философии в образовательных высших духовных и светских учреждениях на Украине в первой половине XIX в. В ней на региональном примере показаны итоги процесса развития профессионального философского образования названного периода. В третьей главе рассмотрена интерпретация идей этики категорического императива в философском наследии П.Д.Юркевича. В заключении кратко подводятся итоги исследования.

В приложении представлено многообразие жанров, в которых выражали свои взгляды отечественные философы-профессионалы, в частности, выдержки из дневников И.М.Скворцова, из анонима А.С. «Критика новейшего пантеизма как доказательство его несостоятельности», из Феофана Затворника «Что есть метафизика», из работы П.И.Линицкого «Общий взгляд на философию», а также из проповеди П.Д.Юркевича «Слово на четвертую пассию» и др.

Считаем, что данное исследование будет интересно всем, кто интересуется историей отечественной философии.

Глава 1

Истоки и характерные черты отечественной философской и богословской мысли. Персоналии, реформы, многообразие философских жанров

Характеристика истоков и оригинальных черт отечественной философской и богословской мысли требует такой оценки, которая могла бы говорить о существовании традиции в плане историко-философского исследования. Наша работа продолжает изучение отечественного наследия в данном ключе. Хочется отметить, что подобное изучение является комплексным и должно включать в себя исследовательскую работу по многим направлениям и учитывать многие аспекты.

Для начала определим основополагающие методологические принципы изучения отечественной философии, а также подчеркнём сберегающую функцию «школьной» философии. Далее рассмотрим философскую и богословскую мысль в их единстве и преемственности на Руси после принятия христианства для того, чтобы понять, кого можно считать философом в России и что при этом понималось как философия, к чему будут обращаться образованные русские люди в 30-х гг. XIX столетия в поисках национальной идентичности и что они будут изучать в прошлом философском наследии.

При изучении отечественной философии важно соблюсти несколько основополагающих методологических принципов. **Первый** из них состоит в том, что

требуется максимальное расширение источниковедческой, эмпирической, документальной базы, без которой все теоретические умозаключения будут носить абстрактный, не аргументированный характер. **Второй** принцип заключается в том, что для эффективного использования выявленных источников требуется их глубокий, всесторонний, фундаментальный анализ, на основе которого выстраивается аутентичная модель рассматриваемого феномена. И, наконец, **третьим** принципом является вписывание отдельных феноменов, персоналий, концепций в общую панораму развития русской мысли без преувеличения или недооценки отдельных её составляющих.

Следует отметить, что специализированная профессиональная русская философия ещё слабо изучена. Данный факт свидетельствует о неполном знании действительной, целостной, единой русской философии¹. Применительно к феномену духовно-академической философии в России нами значительно был расширен круг рассматриваемых источников, что позволяет делать более обоснованные выводы по поводу характерного для духовно-академической философии круга идей.

В плане методологии исследования следует заметить, что характерный для историографии XIX в. европоцентризм ещё не вполне преодолен. До сих пор многие исследователи, мало знакомые с фактической стороной дела, строят свои умозаключения касательно развития русской мысли по аналогии с развитием западной. В определённой степени данная аналогия срabатывает, но в некоторых случаях выглядит не вполне правомерной. На Западе доминировала аристотелевско-томистская традиция рационального дискурса, на православном Востоке доминировал христианизиро-

ванный платонизм с образно-символической интерпретацией бытия². Без учёта этих двух основных, противоположных и одновременно взаимодополняющих традиций невозможно представить общеевропейскую картину развития философской и богословской мысли, в которой отечественная составляющая занимала определённое место.

В своё время архимандрит Гавриил (Воскресенский) и М.В.Безобразова попытались преодолеть одностороннюю европоцентристскую интерпретацию развития русской мысли, но целеустремлённое движение в данном направлении началось лишь во второй половине XX в.³. Объективный же анализ духовно-академического направления стал формироваться лишь в последние десятилетия на рубеже веков нынешнего и минувшего⁴. Актуальной остаётся задача не только изучения собственно профессиональной, «школьной» философии – университетской и духовно-академической, но и вписывание её в общую картину развития русской мысли⁵. Справедливости ради стоит заметить, что не прерывающаяся с середины XVII в. почтенная традиция её существования имела стабилизирующую, сберегающую, субординирующую функцию бытия профессиональной философии в общем культурном контексте. Опорой этой философии были патристика, христианизированный платонизм, Православное истолкование Священного Писания и Священного Предания, близкого западному латинскому и в то же время имеющего ряд собственных идей, например, важную идею о соборности сознания и соборности действия, что проявится в славянофильстве.

Существуя параллельно со светской профессиональной философией, духовно-академическое направление было менее узвимо и менее подвержено поли-

тической конъюнктуре, поскольку ориентировалось на вечные духовные ценности, имело консервативный в положительном смысле характер, оберегало сакральное содержание культуры и нравственные основы личности. Имел своё значение и тот факт, что церковь не была отделена от государства. Не всем это нравилось тогда и нравится сейчас, особенно представителям нигилистических, революционно настроенных, деструктивных кругов, которые вели тотальную разрушительную деятельность, приведшую в конце концов к краху не только старой России, но и к упадку отечественной философии в тоталитарный период.

Обратимся к истории и рассмотрим вкратце вопрос о взаимоотношении светского и духовного образования в России. Понятно, что в итоге нас интересует прежде всего высшее образование, в частности преподавание философии в светских и духовных учебных заведениях. Однако не следует забывать, что высшее образование — это верхняя ступень образовательного процесса как такового. История высшего образования в России, во многом драматичная, сравнительно коротка, она насчитывает всего триста двадцать лет на сегодняшний момент, в то время как Константинопольский университет был основан в V в. при императоре Феодосии II, наиболее ранние западноевропейские университеты в Италии, Франции, Англии существуют с XII—XIII вв., а восточноевропейские в Чехии и Польше — с конца XIV столетия.

Основание в Москве университета, академии, коллегиума или другого подобного заведения обсуждалось еще при Иване Грозном и Борисе Годунове, но события Смутного времени начала XVII в. отодвинули осуществление проекта. С середины этого же столетия,

особенно при государе Алексее Михайловиче, в российском обществе вновь начинается обсуждаться вопрос о необходимости основания высшего учебного заведения, тем более, что после воссоединения Украины с Россией на территории единого государства оказался Киево-Могилянский коллегиум, ставший позднее академией и бывший первым высшим учебным заведением на восточнославянских землях (хотя пальму первенства следует отдать Острожской академии, основанной в конце XVI в., но недолго просуществовавшей)⁶.

В XVII в. взаимовлияющие связи христианских культур расширились и укрепились на качественно новой основе, особенно после воссоединения Украины и части Белоруссии с Россией. Белорусский мыслитель Симеон Полоцкий, выпускник Киево-Могилянской и Виленской иезуитской академий⁷, глава партии латинистов⁸, стал крупнейшим культурным деятелем новой формации в России второй половины XVII в. Он был горячим сторонником основания академии в Москве, составил «Привилей» для будущего учебного заведения⁹. Но основано оно было, как известно, уже при правительнице Софье в 1685 г. под закрепившимся позднее наименованием Славяно-греко-латинской академии. С этого момента и начинается собственно история высшего образования в России¹⁰. О Славяно-греко-латинской академии написано немало исследований¹¹. Сейчас отметим лишь то, что методика и стиль преподавания в ней были смоделированы с европейских университетов ещё со времени первых ее преподавателей — греков братьев Иоанникия и Софрония Лихудов, выпускников Падуанского университета. Сказывалось и воздействие родственной Киево-Могилянской академии. Данное было неизбеж-

ным следствием отставания нашей высшей школы, более позднего ее появления и естественного желания перенять опыт ушедшего вперед западного образования, хотя здесь не обошлось без издержек механического переноса иноземных навыков на русскую почву.

Отметим, что как при осторожных Лихудах, опасавшихся обвинений в латинстве, хотя именно это и произошло, так и при энергичном Феофилакте Лопатинском, который уже в эпоху петровских реформ возглавил Московскую академию, складываются две заметные тенденции в развитии первого российского высшего учебного заведения и в определенной степени в системе российского высшего образования как такового¹².

Первая, которую можно условно назвать *мировоззренческой*, представляла собой нарастающую латинизацию по католическому и протестантскому типу. Если в допетровский период осуществлялась мягкая европеизация страны под украинско-белорусско-польским влиянием по адаптированному католическому образцу и при взаимодействии близких по языку, обычаям и менталитету славянских народов, то жесткая петровская вестернизация по протестантскому образцу и при активной роли «немцев», как называли в России европейцев неславянского происхождения, значительно усилила и интенсифицировала латинизацию как общества в целом, так и системы образования в частности.

Вторая тенденция, которую можно условно назвать *методической*, состояла в перенесении на русскую почву схоластической манеры изучения, интерпретации и преподавания как светских, так и церковных наук, что было давней традицией западного образования, воспитания и стиля мышления. Это хорошо вписывалось в сложившуюся на Западе аристотелевско-томистскую парадигму, но

было некритично и неорганично для отечественного самосознания, воспитанного в духе святоотеческого миропонимания и христианизированной неоплатонической традиции. Грубо говоря, возникла серьезная коллизия, связанная с различными богословскими и философскими установками, которые исторически в течение многих веков утверждались на православном Востоке, если под этим понимать Россию и близкие ей регионы, и латинском Западе. Указанное обстоятельство порождало методические и методологические расхождения, когда представители двух культурных миров не только говорили на разных языках, но и мыслили, и учили, и аргументировали по-разному¹³. Некоторые тенденции вышеизложенного в общих чертах можно наблюдать и сегодня.

Поначалу заметно деформировавшись под латинским влиянием, в дальнейшем благодаря активной позиции Михаила Ломоносова в светском образовании и митрополита Платона Левшина в церковном, российское образование стало постепенно переходить на русский язык в преподавательском процессе (что не исключало хорошего знания латинского, греческого, а в духовных заведениях дополнительно и древнееврейского языков). Подробнее об этом будет упомянуто ниже. Заимствованные из переводной литературы, в том числе учебной, концепции и интерпретации заменялись более адекватными, почерпнутыми из отечественной традиции, что в конечном счете привело к созданию уважаемой во всем мире российской высшей школы, как светской, так и духовной, где сочетались европейский опыт и собственные ценности.

Весьма интересна и поучительна история возникновения и развития светского университетского образования. Здесь право первенства отстаивает Санкт-Пе-

тербургский университет, основанный при Академии наук, указ об учреждении которой подписал еще Петр I в 1724 г. Однако стать лидером высшего образования в России этому ранее учрежденному университету не пришлось, он не эволюционировал в сторону создания полноценной, эффективно действующей структуры, постепенно деградировал, был упразднен, и новый Санкт-Петербургский университет возник уже в 1819 г. на базе Педагогического института, созданного пятнадцатью годами ранее.

Не случайно Михаил Ломоносов, озабоченный состоянием университетского образования в России, предложил идею создания нового университета в Москве, а не реорганизации старого в Петербурге, где были сильны прозападные традиции и правила столичная имперская бюрократия. Он прекрасно понимал, что будущий университет должен стать не только кузницей кадров, но и средоточием всего образования в России, не только отражением современных тенденций в обучении, но и выражением наиболее существенных интересов страны в гуманитарной и естественнонаучной сферах в перспективе стратегического ее развития¹⁴.

В университет должны были притекать со всей страны молодые таланты, жаждавшие образования. Здесь должны были работать профессора, деятели науки и культуры, почитаемые кумиры образованной публики. Сам университет, расположенный в середине европейской части России, призван был выражать ее национальные традиции и интересы. Ко всему этому Московский университет должен был выступить лидером высшего образования, образцом для создания других учебных заведений в стране, местом обмена знаниями и накопленным опытом, что впоследствии и

произошло. В этом плане он мыслился как общероссийский университет и наименование «Московский» не вполне раскрывает колоссальное его значение для всей страны. К тому же он должен был предстать лицом российской высшей школы, к которому с уважением будут относиться зарубежные коллеги.

Основание университета в первопрестольном городе было несомненным благом для Москвы и всей России. Но следует отметить и некоторые проблемы, при этом возникшие. Общеизвестно, что при учреждении университета в нем были образованы три факультета: философский, юридический и медицинский, первый как общеобразовательный для всех, за которым шла специализация по иным. Но в нем *не было* создано, вопреки старой европейской традиции, богословского факультета. В данном случае следует говорить о серьезном упущении, создавшем перекося не только в столичном университете, но и во всей системе высшего образования России. Был нарушен фундаментальный европейский принцип всестороннего университетского образования при сочетании светского и духовного его компонентов¹⁵.

В дальнейшем высшее светское и духовное образование было разъединено. Можно лишь благодарить профессоров философии духовных академий, заменивших светских преподавателей философских дисциплин в университетах в 50-х гг. XIX в. Они не только закрыли образовавшуюся брешь в светском учебном процессе и сохранили академическое отношение к преподаванию оставшихся философских дисциплин, но и создали настоящую классическую его традицию, т.к. впервые были утверждены на министерском уровне унифицированные программы преподавания логики,

психологии и истории философии на русском языке, соответствующие европейским стандартам¹⁶. О данном факте почему-то забывают рьяные сторонники критики философско-богословской мысли в России. Скорее они просто не вполне объективно оценивают сложившуюся ситуацию развития отечественного историко-философского процесса, поскольку игнорируют то обстоятельство, что более двух третей преподавателей философских дисциплин в системе светского высшего образования России получили профессиональное духовное образование.

Данное генетически заложенное искривление дало впоследствии свои печальные плоды, когда из стен университетов вышла масса энергичных людей, которые, пренебрегая духовными ценностями, пожелали перестроить Россию, перевернув ее вековые устои. В катастрофических событиях отечественной истории XX в. есть своя доля изначальной вины образованного российского общества, в том числе университетского сообщества периода его секуляризации, десакрализации и как апогея — атеизации, приведшей к дегуманизации всей страны и большинства населения.

Так сложилось исторически, что Московский университет был основан в эпоху торжества идеологии Просвещения в Европе и России, но просвещения не исходного, связанного со святоотеческим и кирилло-мефодиевским наследием, а просвещения в духе французских энциклопедистов и материалистов, идейно готовивших социальный переворот во Франции и во всей Европе. Красивая идея о рассеивании мрака невежества светом разума апеллировала к личностному сознанию (в итоге — к эгоизму) высокообразованного индивида, который сам утверждал себя в качестве выс-

шей моральной инстанции, решающей, что есть добро и что есть зло. Богоборческий характер этой идеологии, культ абстрактного божества ярко проявился в ходе Французской революции. В частности, весьма показательным было революционное шоу, когда из собора Парижской Богоматери был изгнан клир, выброшены святыни и устроен в нём некий абстрактный культ Высшего Разума, персонифицированный в театрализованном представлении некой дамой из театрального мира¹⁷. Подобные революционные шоу подманившие призывы и угрозы расправы со старым миром, шествия обнажённых людей по улицам под лозунгами «Долой стыд» проходили и в нашей стране в послеоктябрьский период.

Возвращаясь к оценке исходной системы высшего светского образования, заложенной при основании Московского университета, следует отметить и тот факт, что здание бывшего Аптекарского приказа, стоявшее на краю Красной площади на месте нынешнего здания Государственного исторического музея, находилось в нескольких сотнях шагов от комплекса Славяно-греко-латинской академии на Никольской улице, считавшейся образовательным центром допетровской Москвы. Непосредственная близость ведущего светского и ведущего духовного учебных заведений создавала благоприятную возможность их параллельного и совместного сотрудничества, учитывая, что основатель университета Ломоносов и несколько первых его профессоров были выпускниками академии.

Когда преподавательский состав университета перестал подпитываться выпускниками академии, когда сам университет переехал в новое здание на Моховой, когда академия в 1814 г. переселилась в Сергиев

Посад, связи между двумя ведущими образовательными учреждениями были практически утрачены, и только во второй половине XIX — начале XX в., в эпоху духовно-религиозного ренессанса, проявилась тенденция к взаимному сближению. В советское время данный процесс был прерван, в постсоветское постепенно возрождается. Речь даже идёт о законодательной унификации специальностей в светской и духовной образовательных системах на фоне очередных повсеместно происходящих реформ всей системы образования, вновь-таки нацеленных на западный образец. Результаты таких реформ на сегодняшний день не представляются вполне ясными и очевидными.

Репутация русской мысли в XX в. была во многом спасена напряжённой умственной деятельностью представителей эмиграции, которые не разрывали органической связи отечественной философии и отечественного богословия. Некоторые, как о. Сергей Булгаков, о. Георгий Флоровский, о. Василий Зеньковский, Н.О.Лосский, олицетворяли эту связь и единство в полной мере. В нынешних условиях, когда постепенно преодолевается искусственное разделение светской и церковной науки, задача успешного изучения духовно-академической и университетской, т.е. профессиональной философии в России может быть принципиально и эффективно разрешена. Можно сказать, что *профессиональная философская школа в России — это и есть европейская традиция «выживания» философского знания на отечественной почве.*

А теперь обратимся к проблеме преемственности в истории русской философии. При изучении отечественной философии Нового времени возникает ряд вопросов. Насколько она привязана к западноевропейской

мысли, как современной ей, так и предшествовавшей? Существует ли преемственность в развитии русской мысли допетровского и послепетровского времени? Чем объясняется взлёт русской философии в эпоху Серебряного века? Какое место занимает отечественная философия в контексте европейской и мировой?

Прежде, чем рассуждать о русской философии Нового времени, нужно обратиться к периоду её становления, когда сформировались важнейшие характеристики, сложилась типология и определилось место в общественном сознании и культуре. Не затрагивая предыстории отечественной мысли, когда в недрах мифологического сознания существовали элементы протофилософского отношения к миру, рассмотрим сразу эпоху становления философского и богословского знания после христианизации Руси. После крещения на Русь попадают произведения византийской духовной культуры в виде творений патристики, исторических хроник, агиографических сочинений, произведений эпистолярного и учительного жанра, подражая которым древнерусские авторы создают свои собственные произведения, применяя теоретические достижения византийской мысли к истолкованию реалий своего времени. Таким образом, первыми наставниками в философской области были христианизированные греки, имевшие давние философские традиции. Наибольшие корни пустила платоническая и неоплатоническая традиция, которая стала с тех пор доминирующей во все последующие времена, что отмечал, в частности, о. Павел Флоренский¹⁸.

Другим важнейшим обстоятельством, повлиявшим на типологию отечественной культуры, было распространение на Руси кирилло-мефодиевского наследия.

Его значение состояло в том, что солунскими братьями был перенесён византийский гуманитарный синтез филологии, философии, богословия на славянскую почву. Не раздельное существование, но триединство указанных сфер духовного творчества легло в основу деятельности Константина-Кирилла Философа, ставшего образцом мыслителя и творца для всего региона *Slavia orthodoxa*, в том числе Руси и будущей России.

В западной латинской традиции, начиная с первых европейских университетов, формируется профессиональное корпоративное богословие и философское знание, языком которых была книжная латынь, общая для всей учёной Европы. Перипатетическая традиция, соединившись с римской правовой, дала схоластику, рационализм, позитивизм — всё то разнообразие и работанность аналитического дискурса, которые отличают западную мысль, составляют её силу и вместе с тем некоторую ограниченность.

В восточнославянской же традиции языком мышления стала не книжная латынь и не греческий язык, а церковнославянский. С одной стороны, это имело положительное значение для открытости богословия и философии широкой образованной аудитории. С другой — отсекало всё богатство литературы на греческом и латинском языках. Образцом мыслителя стал в рамках этой традиции не узкий профессионал, а проповедник, проповедник идеи, богослов, философ, литератор в одном лице, касающийся самых животрепещущих вопросов личностного и общественного бытия. Было бы неверно сказать, что эта восточная традиция хуже или лучше западной, они дополняют друг друга, как дополняют платонизм и аристотелизм.

При господстве платонической традиции в древнерусской среде существовала, правда, в менее развитой форме, и перипатетическая. Главным переводным философским трудом почитался «Источник знания» Иоанна Дамаскина, созданный именно в перипатетической манере. С XVII в., со времён Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий, начинается усвоение западного философского опыта. Его широкое использование происходит в XVIII столетии, веке европейского ученичества. Казалось, к началу XIX в. образованные русские люди стали полностью европейцами, забывшими свои истоки. Однако реформы в сфере светского и духовного образования, как и патриотический подъём после Отечественной войны 1812 г. пробудили национальное самосознание. Появился большой интерес к своему прошлому, в том числе духовному. Славянофильство, которое уместнее назвать русофильством, реализовало этот интерес в богословской и философской сферах в середине – второй половине XIX в. на основе развитого словесного мастерства, что можно видеть на примере творчества Алексея Хомякова. Не впадая в крайности славянофильства и западничества, опираясь на европейскую и отечественную традиции, вырос гений Пушкина в литературе и гений Владимира Соловьёва в философии.

В западной традиции имелись не только сложившиеся корпорации, но и школы как научно-теоретические направления. Нельзя утверждать, что в России XIX в. не было профессиональной философии. Она, в том числе на уровне первичной выучки, кропотливого изучения огромного массива первоисточников, преподавания основных философских дисциплин, существовала и опиралась на собственную традицию в лице

академий, семинарий и первых университетов, а также на развитую западную, чей богатый опыт нельзя было не учитывать. Когда происходило сбалансированное соединение школьной, школярской, схоластической и внешкольной, независимой, творческой тенденций, тогда наступали наиболее благоприятные условия для развития философии и всей культуры, как было в России конца XIX — начала XX в.

Вопрос о преемственности в развитии отечественной мысли более фундаментален, чем наличие формальных школ, профессиональных институций и иных внешних образований. Гораздо важнее внутренняя, смысловая, проблемная, типологическая преемственность, которая прослеживается во все времена бытия отечественной мысли. Доминирование этической, антропологической, историософской, эстетической тематики, тяготение к художественно-пластическим, символическим средствам выражения, сочетание вербального и невербального видов творчества, стремление к универсальному, синтетическому, целостному, а не раздробленному, дифференцированному, аналитическому отношению к бытию, приоритет аксиологической, ценностной, антропоцентричной установки в противовес объективистскому, индифферентному мироотношению — таковы, коротко говоря, константы русской мысли, прошедшие сквозь все времена её существования. К ним можно относиться по-разному, но не учитывать их нельзя.

Одним из важнейших вопросов для существования и развития философии является вопрос о языке, на котором происходит процесс мышления, коммуникации и закрепления знания. В отечественной традиции таким языком, как уже отмечалось, был изначально

церковнославянский, сохраняющий своё значение в православном богослужении до сего дня и бывший до XVII в. языком богословской и философской мысли.

После крещения Руси стал создаваться фонд философской и богословской литературы, в котором сначала доминировали переводные тексты: творения отцов церкви Иоанна Златоуста, Василия Великого, Иоанна Дамаскина, исторические хроники Георгия Амартола и Иоанна Малалы, агиографические и эпистолярные сочинения, сборники афоризмов вроде «Пчелы». Позднее к ним добавились «Диоптра» Филиппа Пустынника, наиболее фундаментальный антропологический трактат византийского происхождения, и корпус сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Первым оригинальным древнерусским сочинением, имеющим глубокое богословско-философское содержание, явилось «Слово о Законе и Благодати», созданное митрополитом Иларионом Киевским в середине XI в. В нём гармонично сочетаются христианский универсализм и подлинный патриотизм. Следует подчеркнуть, что древнерусская философская и богословская лексика формировалась под влиянием греческой и в духе кирилло-мефодиевского наследия. Постепенно возникают энциклопедические словари-толковники, где переводились термины более чем из 20 языков, преимущественно греческого, латинского, древнееврейского, получившие названия «Азбуковников».

Уже в домонгольский период формируется собственная национальная философская и богословская школа православной экзегезы, к которой, кроме упомянутого выше Илариона Киевского, можно причислить Климента Смолятича, Кирилла Туровского, митрополита Никифора, Владимира Мономаха и некото-

рых других мыслителей. В большинстве своём это были учёные монахи, не являющиеся профессионалами в философии в узком смысле этого слова, что подразумевало корпоративную принадлежность к группе обособившихся интеллектуалов, но бывшие подлинными профессионалами по уровню мышления, осмысления философской проблематики, креативности творчества и влияния на древнерусское общество.

В эпоху Московской Руси среди наиболее ярких имён можно выделить Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Артемия Троицкого, Зиновия Отенского. Выдающимся мыслителем XVI в. был Максим Грек, филолог, философ, богослов, переводчик в одном лице, принёсший высокую византийскую учёность и возрожденческую лингвистическую подготовку на русскую почву. Он чётко разделял православную богодухновенную философию и латинскую традицию, базировавшуюся на аристотелевской силлогистике, подчёркивая сущностную глубину первой и ограниченный практицизм второй. Перед нами принципиальная критика перипатетизма и схоластического метода в философии и богословии. Вокруг Максима Грека сформировался кружок последователей и «совопросников», среди которых были Василий Патрикеев, Фёдор Карпов, Андрей Курбский¹⁹.

Среди русских мыслителей (а Максима Грека можно к ним причислить уже потому, что он писал на современном ему русском языке) это было нечастым явлением. Обычно они представляли собою талантливых одиночек, которые, как подчёркивалось в источниках, в Афинах не учились и премудростей философских не изучали. За этой риторической фразой с намеренным самоуничижением важно разглядеть по-настоящему интересные творческие личности, которые компенсиро-

ровали отсутствие профессиональной «афинской» подготовки собственным углублённым самообразованием. *Такой и была наша русская, российская философская традиция, рассматриваемая здесь как часть европейской.*

В XVII в. начинается постепенное внедрение латинской системы преподавания философии и богословия через украинское, белорусское, польское посредничество. Соответствующие курсы риторики, логики, философии, метафизики, этики, читавшиеся в Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академиях, строились в манере поздней схоластики и по методике европейских университетов, из которых наиболее влиятельным был Краковский Ягеллонский университет. Характерной яркой личностью компромиссного плана был уже упоминавшийся Симеон Полоцкий, хорошо знавший западную латинскую и одновременно восточную православную традицию. Вождь партии «латинствующих» много сделал для трансформации отечественного богословия и философии в западном направлении. Создав «Рифмотворную Псалтырь», он заложил основы отечественной силлабической поэзии с философским содержанием. Его противники из грекофильской партии постепенно сдавали позиции. Схожая коллизия возникнет между патриархом Никоном и старообрядцами. Старая допетровская традиция как бы уходила вглубь национальной культуры, она проявит себя уже в XIX в. в деятельности славянофилов, почвенников и их последователей, которые получали высшее образование уже в российских университетах и академиях, а не только «во французской стороне». Став учёной публикой, они имели возможность как историки, филологи, философы, богословы оценивать отечественное культурное наследие.

В первой половине XVIII в. в России происходят серьёзные изменения в области образования, культуры, общественного сознания в целом. Коснулись они и развития философского и богословского знания. Появляется светская философия, аналогичная существующей в Европе, и в рамках её – философия, связанная с научным знанием. Происходит дифференциация не только знания, но и языка. В России вслед за Западной Европой начинает утверждаться теория двух истин. Согласно ей, науки, в числе которых оказывается философия, рассуждают о вещах конечных и материальных на своём профессиональном языке. Вера же базируется на откровении, Священном Писании и Предании. Служители церкви используют при этом традиционную терминологию на церковнославянском языке, являющемся хранителем православной традиции.

Что касается богословия как теоретической части религиозного сознания, то оно, начиная уже со второй половины XVII в., испытывает воздействие латинской учёности, и потому в рассматриваемый период наблюдается сложное соединение традиционной богословской лексики с нововведённой. Для лучшего уяснения сложной и неоднозначной ситуации с терминологией отвлечённого мышления обратимся к подлинным малоизвестным источникам рассматриваемого периода. С этой целью для примера представим два разнородных текста. Один из них обнаружен и описан Л.А. Чёрной в рукописном отделе РГАДА в 1987 г. и атрибутирован ею как «Философский словарь начала XVIII века»²⁰. Начало рукописи, к сожалению, утрачено, но по заглавиям двух последующих разделов исследователь дала тексту условное наименование «Толкование нужнейших вещей».

Этот ценный памятник, с одной стороны, продолжает традицию азбуковников как энциклопедических словарей, объяснявших заимствованные из иностранных языков понятия, имена, образы. Однако в нём начинает преобладать не алфавитный, а тематический принцип подачи материала. По поводу рассматриваемого предмета или термина составители «Толкования» приводят всю известную им информацию, например, в статье «О поясах небесных». Цикл статей посвящён антропологической тематике, и группируется он вокруг статьи «О микрокосме». В целом для текста характерна церковнославянская лексика, понятная всем.

Вместе с тем неизвестный автор рассматриваемого текста проявляет большую эрудицию и демонстрирует знакомство с широким кругом церковных писателей и богословов конца XVII – начала XVIII в., таких, как Кирилл Транквиллион Ставровецкий, Захарий Копыстенский, Памва Берында, Димитрий Ростовский, Стефан Яворский и других. Ему известны зарубежные светские писатели, Цезарь Бароний и Гвидо де Колумна, и отечественные, например, Леонтий Магницкий, автор знаменитой «Арифметики», которую М.В.Ломоносов называл «воротами учёности».

Автор «Толкования» использует украинизмы, что может говорить о его малороссийском происхождении («албо», «омилия», «казание», «пара»). Его отличает стремление привлекать параллельные источники. Так, в натурфилософском фрагменте «О громе и молнии» он приводит как библейски-символические интерпретации Василия Великого и Григория Богослова, так и современные ему издания – «Ключ разума» Иоанникия Галятовского и «Зерцало богословия» Кирилла Транквиллиона Ставровецкого, где даётся физическое

объяснение происхождения рассматриваемых атмосферных явлений: «Во облаце родятся молнии, громы и перуны, егда сухую и теплую пару влажный и холодный вкруг облак обыдет»²¹.

В духе концепции двух истин рассматриваются в «Толковании» природные явления как порождения «стихий», которыми занимается «внешнее» знание, т.е. естественные науки. Что же касается «внутреннего» знания, то его прерогативой является истолкование божественного и человеческого в их взаимосвязи. Человек при этом трактуется и как эмпирическое природное существо, связанное со стихиями мироздания, и как венец творения, имеющий богоподобный облик. Подобный дуализм, равно как и деизм, характерен для науки и знания XVIII столетия, пытавшихся гармонизировать религиозное откровение и научное знание в некое целостное представление о мире и человеке. Были, разумеется, и крайние позиции в виде церковной ортодоксии и научного скепсиса, ставшего характерным для эпохи Просвещения.

Второй текст обнаружен нами в 2007 г. в отделе рукописей РНБ. Впервые за долгие годы из хранилища рукописей была изъята и изучена рукописная книга — учебник на русском языке — «Философия естественная XVIII века»²². Она представляет для историков философии особый интерес. Прежде всего потому, что история русскоязычного преподавания философии и других гуманитарных дисциплин изучена недостаточно. Как уже отмечалось, историки философии делают только первые шаги в ознакомлении с процессами становления философского образования на русском языке в XVII—XVIII вв. и формирования современной научной лексики²³. Это тем более важно, что многие выдающиеся на-

учные, общественные и государственные деятели Российской империи, проявившие свои таланты в разных регионах России, вышли из стен духовных школ²⁴.

Напомним, что со второй половины XVII в. Россия испытывала воздействие «мягкой» западно-славянской латино-католической европеизации, осуществлявшейся под влиянием украинской, белорусской и польской культуры. Польские язык, мода, книги, обычаи были столь же модны, как французские в последующем столетии. Петровские реформы начала XVIII в. пошли по иному пути. Ускоренная жесткая вестернизация по протестантскому образцу, осуществляемая с помощью выходцев из неславянских народов Европы, привела к прогрессу в военном, промышленном, экономическом развитии, но принесла при этом проблемы в культурном плане, особенно в отношении к традиционному наследию, которое недооценивалось, грубо переделывалось на новомодный западный лад. Так многое было утрачено или сознательно уничтожено (иногда и вывезено): древние книги, фрески, иконы, произведения прикладного искусства.

Поэтому особо необходима реконструкция исторически достоверного образа русской философской мысли в эпоху начала её нового этапа. Как отмечалось, в XVII в. произошло предметное утверждение философии на российской почве (философия читалась в Киево-Могилянской академии с 1634 г., в Славяно-греко-латинской академии с 1687 г.). Выскажем несколько предположений и гипотез относительно упомянутой рукописи, не претендуя на окончательное суждение, поскольку анализ первого выявленного русскоязычного философского памятника первой половины XVIII в. предполагает опору на опыт исследования текстов

со сходной проблематикой²⁵. Хотя такой опыт практически отсутствует, тем не менее сформулируем несколько вопросов и попытаемся предположительно на них ответить.

1. Что представляет собою рукопись, названная в каталоге «Философия естественная XVIII века»? Это фолиант, состоящий из 220 листов, писанный каллиграфом начисто, по-видимому, с черновика перевода. То есть писец и автор, скорее всего, разные люди. Рукопись находится в хорошем состоянии, все помарки каллиграфа, сделанные во время переписывания перевода (разрывы бумаги пером, пятна от воска и керосина, от пищевых продуктов) аккуратно заклеены сверху и выправлены тем же почерком. В конце книги стоит пометка библиотекаря, датированная январём 1941 г. Книга была востребована лишь однажды для просмотра в 1954 г., но в научной историографии в качестве философского источника она осталась практически неизвестной и не введенной в научный оборот.

2. Каким временем можно датировать перевод? По водяным знакам в соответствии с каталогом Зои Васильевны Участкиной мы определили, что бумага изготовлена в 1723–1724 гг. скорее всего в Амстердаме. Так что сам перевод целесообразно датировать не ранее этого времени, но и не намного позднее, т.е. в пределах 1724–1730 гг.

3. Кому понадобился перевод с латыни (вероятно, он осуществлен именно в качестве учебника) на русский язык в Санкт-Петербурге в 20-х–30-х гг. XVIII в.? Он мог быть сделан по заказу какой-либо из властных особ (того же Меншикова), стремящихся к светской высокой образованности. Он мог понадобиться просвещённым церковным иерархам (так, у Феофана Прокоповича была своя гимназия на р.Карповке в 10–20-х гг. XVIII в.).

Позднейшая владельческая запись, принадлежащая Александро-Невскому монастырю и относящаяся к концу XVIII в. (сделана уже в современной орфографии), свидетельствует о том, что владелец фолианта был из духовного ведомства. Не будем забывать и об основании Петербургского академического университета по Указу Петра I в 1724 г., преподавателям которого могли быть необходимы пособия по различным предметам на русском языке.

4. Кому принадлежит перевод и кто автор переведенного учебника? Наша гипотеза заключается в том, что автором учебника мог быть тот же философ, который являлся автором курса, прочитанного Георгием Щербацким на латыни в Киевской академии в середине XVIII в.²⁶ Его в разных источниках называют Пурхотий, Пуршо, Пурхотиус. Были и другие европейские рукописные и старопечатные учебники. Но для нас более важным представляется вопрос, кто был автором перевода на русский язык? Это мог быть Феофан Прокопович или кто-либо из его окружения. А может, автором или авторами были выходцы из Великого Новгорода, искавшие применения своим знаниям после реформ системы духовного образования, предпринятых тем же Прокоповичем? Последний вопрос поставили И.Л. Григорьева и Н.В. Салоников в проблемной статье «Новгородская школа братьев Лихудов как восточнославянская академия»²⁷. Необходимо отметить, что существовавшие до рассматриваемого времени дефиниции философии, принятые на Руси в Средние века, подробно рассмотрены и изучены в современной историко-философской литературе. Так, русскоязычные их варианты изложены в исследовании М.Н. Громова «Структура и типология русской средневековой философии»²⁸.

Ниже представим собственно определение натуральной (естественной) философии в оригинале и переводе, а также предложим оглавление общего курса натуральной философии без сносок на листы рукописи. Мы будем придерживаться современной лексики и орфографии, опуская особенности старорусского шрифта, но оставим некоторые колоритные особенности текста, поясняя наиболее непонятные читателю слова в скобках. Текст приводится согласно рукописи № 210, принадлежавшей Санкт-Петербургской духовной Академии.

«Философия натуральная.

Понеже философия, яже есть познание вещей, кои человек естественного разума своего светлостию постигнуть может, вся сия под собою содержит, яже естественным разумом человеческим познаться могут, и в числе тех такожде приходят тела. Сего ради к философии телес и их странствований и применений, имже подлежат, познание отнести подобает, яже зане суть вещи естественныя. Тую философии часть, которая о естестве телес действует, и о началах, и о странствованиях, и о применениях, о различии и прочая философию естественною нарицати достоин. От некоторых же физика названа бяше, с греческого языка φυσικη, еже производит и раждатися знаменуеть. Понеже под ея рассуждением сия точию вещи естественныя суть, яже производить и производятся, раждают и раждаются, пременяют и пременяются, и есть тела, понеже тая единая точию сим пременениям подлежат и взаимных пременений вины суть».

Перевод.

«Поскольку философия, каковая есть познание вещей, какие человек светом природного своего разума может постигнуть, в числе своих предметов имеет все то, что может быть познано природным человеческим разумом, то в это число входят также тела. Подобает потому отнести к философии познание тел, их движений и изменений, которым

они подлежат, потому что это явления природные. Ту часть философии, которая говорит о природе тел, о (их) началах, о движениях и изменениях, о различии и прочем, следует называть естественной философией. Некоторыми же она была названа физикой, от греческого φυσικῆς, что означает производить и рождаться, поскольку в ее предметы входят только предметы природные, каковые производят и производятся, рождают и рождаются, изменяют и изменяются, и это есть тела, потому что они одни подлежат изменениям и являясь причиной взаимных изменений».

Вслед за определением философии помещено содержание фолианта.

Философия естественная. Содержание.

Часть первая. Глава 1. Определение материи. Глава 2—3. Определения её свойств: протяжения, цельности, делимости. Глава 4. О формах. Глава 5. О движении и его произведении, сохранении и приобщении. Глава 6. О наступлении и крузе (круге), иже в движении есть. Глава 7. О движении прямом, уклонённом и преломлённом. Глава 8. О тяжести. Глава 9. О разлинии (различении). Глава 10. Об опасности (опасность — неправильное внутреннее частей телодвижение, происходящее от неправильного перехода частиц тончайших в тело входящих. Вина опасности — суть частицы тонкие тёплые). Глава 11. О скорости и носности (носимости) движения. Глава 12. О движении местном, прибавлении, и умалении, и применении. Глава 13. О покое. Глава 14. О качествах в роде. Глава 15. О свете, светлости, прозрачности и тени. Глава 16. О мерах. Глава 17. О редкости, густости, твёрдости, мягкости и фигуре. Глава 18. О звуце (звуке). Глава 19. О ухании (слухе). Глава 20. О вкусе. Глава 21. О хладе и теплоте. Глава 22. О времени и месте.

Часть вторая. О мире и положении телес между собою, и о телесах небесных и виде.

Глава 1. О мире. Глава 2. О положении телес между собою или о чинном мира расположении. (Рассматриваются «Картезия доводы» о вращении Земли вокруг Солнца, о пла-

нетах Солнечной системы, в частности говорится о третьем начале Картезия в §17. — *Н.К.*) Глава 3. О Небеси. Глава 4. О звёздах утверждённых и Солнце. Глава 5. О прочих планетах. Глава 6. О естестве комет, происхождении и движении. Глава 7. О фигурах комет.

Часть третья. О телесах подлунных, живота лишенных.

Глава 1. О тяжести воздуха. Глава 2. О силе элестиновой (давления) воздуха. Глава 3. О парах и атмосфере. Глава 4. О росе, мёде, инее, мгле, манне, облаках, дожде и граде. Глава 5. О Перуне, молнии, громе, о звезде загорающейся и падающей. Глава 6. О дузе Паргелии (радуге), Параделене и Короне. Глава 7. О ветре. Глава 8. О глобусе земноводном. Глава 9. О воде. Глава 10. О начале и различии источников и рек. Глава 11. О разлинии и взращении. Глава 12. Моря. Об огне. Глава 13. О земле, Солнце, соках земных и каменных. Глава 14. О магните. Глава 15. О рудах. Пропорции тяжести: золото, свинец, медь, железо, олово чистое, мрамор, кристалл, вино, ртуть, серебро, медь с каламином смешанная, олово общее, камень, вода, воск, елей.

Часть четвёртая. О живущих.

Глава 1. О летораслях (растениях). Глава 2. О семени животных. Глава 3. О рождении животных. Глава 4. О дыхании, голоде и жажде. Глава 5. О приготовлении пищи, вскармлении и о возрастании животных. Глава 6. О движении животных. Глава 7. О чувствах.

Рукопись заканчивается на листе 219 фразой: «Слава единому в Троице Богу давшему начати и совершити». В отличие от текста «Толкование нужнейших вещей» она характеризуется строгой академичностью. В первой половине XVIII в. изменилось практически всё, начиная с внедрения новой русской лексики, которую укоренили Петровские реформы. Изучение традиции российской богословско-философской школы показывает, что она имеет весьма большое наследие. И первый из известных на сегодняшний день перево-

дов западноевропейского учебника на русский язык, который был представлен выше, ещё одно тому подтверждение, поскольку, по-видимому, перевод был сделан для нужд «учёного богословия».

Исследования преподавания философии в высших светских и духовных учебных заведениях в XVII—XIX столетиях показывают, что не наблюдается большой разницы между духовно-академической и университетской философией как обязательными предметами преподавания. Конечно, наблюдается разница в том, что изучение предметов богословия в духовных семинариях и академиях является первейшим долгом для их студентов, а философские дисциплины: метафизика, история философии, психология, логика, этика — лишь дополняют богословскую картину мира. Однако именно такого рода симбиоз можно рассматривать в качестве преддверия религиозной философии как определённого типа рациональности, который покажет весь свой потенциал уже к середине XIX в.

После воцарения Александра I происходили реформы во всех важнейших государственных сферах. Победа в Отечественной войне 1812 г. и другие успехи Российской империи во внешней политике предопределили появление новой самооценки нации. Реформы образования как светского, так и духовного соответствовали насущным задачам региональной политики укрепления имперских интересов. Анализ последствий Декабрьского восстания 1825 г. привёл власть к пониманию необходимости обратить внимание на «домашние» проблемы. Государственные реформы Александра II, прежде всего отмена крепостничества в 1861 г., открыли новые перспективы развития российского общества. В науке во всех сферах уже полноправно

функционировал русский язык. Подведём итоги институционализации философского знания в Российской империи в первой половине – середине XIX в.

Уже в XVII в. произошло предметное самоопределение философии на русской почве (Киево-Могилянская академия, затем – Славяно-греко-латинская академия). В XVIII столетии появился философский факультет (Московский университет), велось преподавание философских дисциплин в Киеве, Москве и Петербурге. В начале XIX в. в период после образования Министерства народного просвещения в 1802 г. и реформ духовного образования (1808–1814 гг., 1869 г.), а также после образования новых гимназий, университетов, семинарий и духовных академий в Москве, Петербурге, Киеве, впоследствии в Казани и соответствующих учебных реформ (1804 г., 1828 г., 1835 г., 1863 г.) ситуация в сфере философского образования, науки и философской культуры в целом кардинально изменилась. *Начиная с 10-х гг. XIX столетия уже можно говорить о профессиональной русской философии как предметном и проблемном объекте изучения философской науки.*

Интерес современных историков философии и богословия к данной теме проявился в научной литературе на рубеже 80–90-х гг. XX в. А.И.Абрамов, В.Ф.Пустарнаков, З.А.Каменский, Н.В.Мотрошилова, Т.Б.Длугач, А.В.Соболев, П.П.Гайденок, С.С.Хоружий, Л.Е.Шапошников, А.А.Ермичёв, М.Н.Громов, М.А.Маслин, В.К.Шохин, В.В.Сербиненко, В.В.Лазарев, И.В.Цвык, А.П.Козырев, С.М.Половинкин, В.В.Ванчугов, П.В.Калитин, В.А.Бажанов, О.Г.Марченко, Б.В.Емельянов, Н.Ю.Сухова и другие известные отечественные исследователи, а также наши ук-

раинские коллеги В.С.Горский, М.Л.Ткачук, А.Г.Тихолаз, Н.Г.Мозговая рассматривали данный вопрос в том или ином ракурсе в своих научных работах.

Практически все упомянутые исследователи считают, что есть существенный пробел в интерпретации рассматриваемой темы, поскольку процесс институционализации философии в России, становления её как специальности и профессии изучен ещё слабо. Именно такая формулировка научной задачи возникла в связи с необходимостью выработки нового подхода — теоретического, который объединил бы изучение как профессиональной философии в университетской, т.е. светской среде, так и в духовно-академических кругах. Проблемно-аналитическое исследование статуса профессиональной философской мысли в России в её целостности относится лишь к самому последнему времени²⁹.

В формировании профессиональной философской культуры в России видная роль принадлежит также европейским, главным образом немецким профессорам, роль которых в советское время искажалась и недооценивалась (Й.Б.Шад, И.-М.Шаден, Ф.Х.Рейнгард, И.Ф.Буле и многие другие). Например, известная деятельность профессора теоретической и практической философии Харьковского университета Йогана Баптиста Шада, высланного из России в 1816 г., привела к формированию в Харькове целой плеяды поклонников немецкой классической философии, которыми не только были защищены диссертации по философии, но и изданы первые переводы работ Канта и Фихте на русском языке. Что касается университетской философии и философских курсов в духовных академиях, то первоначально формировались они под влиянием филосо-

фии Лейбница и Вольфа. Затем на протяжении 20–30-х гг. XIX в. происходил переход преподавания академических дисциплин, в том числе и философских, на русский язык. Как уже отмечалось, этот важнейший вопрос требует отдельного исследования не только с историко-философской, но и с филологической точки зрения. Напомним лишь, что формирование и применение развитой русской философской лексики во многом происходило именно в духовно-академической среде, изначально богатой своими филологическими традициями, откуда данная лексика была постепенно ретранслирована в университетскую среду в 30–50-х гг. XIX в. посредством привлечения духовно-академической профессуры.

Для понимания отличия профессиональной философии от других существовавших форм философствования целесообразно выделить 3 главные формы бытования русской философии, которые можно обозначить как «вольную», университетскую и духовно-академическую (последние две и есть собственно профессиональные), которые не были отделены друг от друга, поскольку существовали сквозные проблемы, в решение которых внесли свой вклад все три главные ветви отечественной философской культуры. Именно это указывает на необходимость их оценки и восприятия в качестве разновидностей единой, интегральной истории русской философской мысли³⁰.

Безусловно, что при рассмотрении такого сложного вопроса требуется и усовершенствованная комплексная методология интегрального типа, применяемая, в частности, в исторических, искусствоведческих, культурологических, религиоведческих изысканиях. Так, действительно необходимо профессиональное изу-

чение и описание архивов, поиск новых пластов исследования, введение в научный оборот найденных источников и т.д.

Также необходима постановка вопросов для широкой дискуссии как по обозначенным выше проблемам, так и по поводу уточнения общих концептуальных теорий, интерпретации генезиса и развития отечественной философской мысли, ее типологии, периодизации, соотношения с традициями и интенциями мировой философии, чтобы определить подходы к выработке единой теоретической модели оценки профессиональной философии в России указанного времени.

Итак, можно утверждать, что термин «профессиональная философия» требует уточнения как по своей формулировке, так и по содержанию. Актуальность именно такой постановки вопроса в начале-середине XIX в. перекликается и с современным состоянием развития философского знания в XXI в.

В данном вопросе духовно-академическое образование имеет ощутимое преимущество — стабильность — классического философского образования, соблюдающего традиционность своего статуса. Как пример традиционности можно привести юбилейные сборники академий в XIX и XX вв. В частности, популярным в научной среде являлся «Сборник лекций бывших профессоров КДА, изданный по случаю 50-летнего её юбилея», который содержит лекции И.Борисова, И.Скворцова, П.Авсенева и других выдающихся деятелей отечественной культуры. В университетах также было принято чтение актовых лекций ведущих профессоров гуманитарных дисциплин, носивших философскую, а иногда и богословскую направленность. К сожалению, данный тип научного материала слабо известен, а то и

неизвестен вовсе по причине малотиражности изданий такого рода, что требует его презентации, систематизации и введения в научный оборот.

Научная богословско-философская школа, переживавшая на рубеже XVIII–XIX вв. период своего формирования, а точнее – нового формирования, ответила на процесс мощного развития западной философии созданием оригинального философского стиля, «русского теизма». И в деловом жанре, и в научном после известной «францизации» языка и стиля стала происходить русификация лексики и мысли. С 30-х гг. XIX в. утверждались программы преподавания богословских и философских дисциплин на русском языке, происходил перевод всего преподавания на родной язык, что приводило к расширению профессиональной лексики. Альтернативой этому были последние схоластики, т.е. профессора, читавшие лекции на латыни. Появились, несмотря на вездесущую цензуру, и авторские курсы на русском языке. Создалась богословско-философская полемическая школа. Вопрос формирования «русского языка науки» требует междисциплинарных исследований лингвистов, филологов, историков, философов и других специалистов. Определим важнейшие, на наш взгляд, направления рассмотрения этой темы.

Языком преподавания в существовавших Московском (основан в 1755 г.) и Петербургском академическом (учреждён вместе с Академией наук в 1724 г.) университетах была классическая латынь. При этом необходимо было знание греческого. Вместе с тем наряду со знанием и использованием классических языков, владение которыми воспитывалось на уровне гимназии, прослеживается стремление к русскойязычной про-

фессуры ввести русский язык в преподавание философских дисциплин. Прекрасную речь на данную тему произнёс ректор университетской гимназии Н.Н.Поповский в день открытия Московского университета 26 апреля 1755 г. В речи, произнесённой по-латыни, он утверждал: «Нет такой мысли, кою бы по-российски изъяснить было невозможно»³¹. М.В.Ломоносов, придерживавшийся той же позиции, опубликовал данную речь на русском языке в «Ежемесячных сочинениях» под названием «Речь, говоренная в начатии философских лекций при Московском университете гимназии ректором Николаем Поповским»³².

Здесь следует разъяснить сложившуюся ситуацию. Без знания древнегреческого языка, латыни и основных западных языков невозможно было приобщение к древней и современной философской мысли Европы, равно как и к её многовековой культуре. Выходя из культурной изоляции предшествовавшего периода, Россия в XVIII в. активно усваивала европейский опыт и поднимала уровень образования. Знание классических и современных европейских языков постепенно стало нормой для образованного человека, особенно в гуманитарных профессиях. Когда эта задача была решена, актуальным стало создание терминологии отвлечённого мышления, адекватной западной, на русском языке. Эта задача успешно решалась М.В.Ломоносовым и его последователями Н.Н.Поповским, Я.П.Козельским и другими.

Вторая половина XVIII в. характеризуется появлением самостоятельно развивающейся, а на деле — практически развитой русской философской лексики. Единство русского общества как целостности и здесь проявляет себя в соответствии с устремлениями со-

словного образования, однако последнее, с точки зрения некоторых современных исследователей, часто «разводится» по полюсам: светское и духовное, на что мы уже обращали внимание. Весь XVIII в. можно назвать «веком переводов». Плядой профессионально подготовленных учёных были переведены многие произведения европейских философов.

В сфере богословских наук русский язык активно внедрялся митрополитом Платоном (Левшиным). С 1765 г. Платон впервые вводит преподавание курса богословия на русском языке, написанного им самим, в Троицкой Лаврской семинарии. С 1775 г., став московским архипастырем и куратором московской Славяно-греко-латинской академии, Платон (Левшин) вводит и здесь преподавание своего богословия (его первой части) на русском языке, далее — на латыни. Данный курс богословия продолжал и Феофилакт (Горский), ректор МДА. Отметим, что образовательный акцент на русский язык при Платоне (Левшине) последовательно усиливался, распространяясь на преподавание и русской поэзии (в основном в XVIII в. — по «Правилам пийтоическим» Аполлоса (Байбакова), и русской риторики (по М.В.Ломоносову), а также на ведение философских и богословских диспутов студентами Академии на родном языке³³.

Далее «обрусение» духовного образования в России продолжил любимый ученик Платона — св. Филарет Московский (Дроздов) и его современники. Особая роль в этом многосложном процессе в 30-х гг. XIX в. принадлежала архимандриту, затем архиепископу Иннокентию (Борисову). Духовная система образования, единственная доступная для народа, особенно её начальный и средний уровни, сыграла веду-

щую роль в сохранении и развитии национального языка. Общеевропейская тенденция начала XIX в. перехода на национальные языки преподавания не застала Россию врасплох³⁴.

Духовная школа, в которой философский элемент носил обязательный характер, была по своей традиции *корпоративной* со всеми плюсами и минусами. На вызовы времени ведущие её представители отвечали научным образом оформленными и изданными трудами. В данном плане в качестве примера приведём сборник работ Святителя Феофана Затворника «Православие и наука. Руководственная книга изречений и поучений»³⁵, в которой не только рассмотрены и проанализированы вопросы христианской гносеологии, православной метафизики, антропологии, психологии, педагогики, но и «соделан» новый систематизированный философский язык.

В свою очередь университетская философия с середины XIX в. созидала свой особый академизм. Его не стоит называть «прохладным» ни в первом, ни во втором случае³⁶. Поскольку присутствовала цензура Синода и Министерства, академизм был взвешенным, но «обаятельным». К тому же данный период становления институционализированного философского знания в России был калейдоскопичен, так как наряду с выходцами из отечественной, в основном богословской учёной среды в университетах работало большое количество иностранных профессоров, которых понимали единицы, точнее — десятки студентов. Так, упомянутый выше профессор философии Йоган Баптист Шад, читавший лекции на немецком, был рекомендован для занятия кафедры самим Фихте. Отметим, что уровень философии в лице европейских протестант-

ских профессоров, т.е. профессиональной западной элиты, некоторое время опережал уровень российских преподавателей. В данном вопросе, особенно в начале XIX в., следует особо выделить значение философии Вольфа и влияние его учебных пособий.

Со своей стороны отечественные учёные регионально расширили «научное проповедничество», показав свой вариант отстаивания ценностей. Были проведены реформы духовно-академического образования. Открылись Казанская духовная академия и университет, в том числе и для целей «просветительства» среди мусульманского населения. Это, если угодно, было первым испытанием демократии. Причём возникло некое противостояние университетской и академической философско-богословской традиции преподавания гуманитарных дисциплин — «два в одном» и одновременно друг против друга, но на разрыв нельзя было идти. Возник парадокс: при государственной цензуре светскость оказалась не в лучшей форме, т.к. силами чужеземцев философия так и не поняла, что она есть — познание мира в его полноте (в т.ч. политической составляющей) или академическая дисциплина, а богословие в то же время становилось всё более научным. Оно стало изъяснять философскую составляющую полноты мысли доступным светским языком, уточняя свои позиции и оппозицию.

Необходимость тщательного изучения академической философии в России в XIX в. также обусловлена достаточно неплохой сохранностью рукописных архивов в академических учебных заведениях, канцелярских бумаг (программ преподавания, курсовых, дипломных, диссертационных работ, различных предписаний и т.п.). «Изучение бюрократии» в данном вопросе является

весьма важным, так как позволяет «реконструировать» реальные события, составить тематическую карту преподавания философских дисциплин в российских высших учебных заведениях и исследовать её.

Кого же можно называть «профессиональным философом» в России в XIX в.? Прежде всего выпускников философских факультетов (они назывались тогда историко-филологическими). Далее, выпускников богословских учебных заведений (семинарий и академий), специализирующихся по философской тематике. Также штатных преподавателей философских дисциплин независимо от их первичного образования. Всех иных можно отнести к категории философствующих любителей. Возникает закономерный вопрос: как охарактеризовать последних? Можно ли говорить о стабильной элите в отечественной «учёной» философии указанного периода?

Определим, что же является главной характеристикой для философа-профессионала. Это образование, развитие своих взглядов в соответствии с академической традицией в области истории философии, логики, других философских дисциплин. Далее обязательно присутствие аудитории, т.е. учеников, слушателей, академической устроенности науки, определённой области исследования, внутрипрофессиональной «цензуры» и т.п., а также возможность критики, общественной либо профессиональной оценки — аттестации, например. Добавим возможность развивать свои взгляды в русле той или иной традиции, направления, присутствие печатных органов с академической цензурой, обсуждение, рекомендации, ну и, конечно, институциональная определённость, т.е. учебное либо научное учреждение.

Какие черты определяют «профессионализм» в философии? Это прежде всего собственная позиция ученого, трудности конкретного социально-исторического периода. Выделим также присутствие возможностей объективного исследования интересующей темы, в том числе знание языков, талант и работоспособность, доступность научного материала. Что же осталось от философии сегодня? История философии, метафизика в широком смысле, логика, этика, эстетика — классический набор философских дисциплин. Социология, политология, психология отпочковались, зато появились семиотика, эпистемология, т.е. развился предмет собственно философского дискурса. Следует отметить, что профессиональная философия и профессия «философ» сегодня — разные понятия.

Отдельно выделим единую тематику в профессиональной философии, где два основных течения взаимобогащали друг друга. Это — история философии: изучение античной традиции на языке оригинала, перевод и интерпретация античных текстов, гебраистика, востоковедение, теологические штудии, историко-философские исследования европейской мысли.

Кого же можно назвать философом в богословской среде? Ортодоксальный ученый-богослов, который имеет специальное высшее академическое образование (семинария, затем духовная академия), прошел защиту магистерских и профессорских работ (в то время не было разделения на ученые степень и звание), как правило, монашествующий, преподающий в семинарии или академии. Даже среди ученых-богословов существуют различные характерные типы, которые можно определить как консервативный, модернистский, индивидуалистский, как и различные манеры и стили в

изложении своих мыслей, зависящие от места полученного ими богословского образования: Московская, Санкт-Петербургская, Киевская или Казанская духовные академии. Однако их связывает то, что они не имеют права отступать и не отступают от догматического богословия со всеми вытекающими отсюда последствиями, что, собственно, определяется принципами их веры. Это — элитарное корпоративное сословие людей, получивших высшее духовное образование и служащих в рамках церковной среды, подчиняющихся ее строжайшему уставу. Следует отметить высокую степень общего гуманитарного образования ученых-богословов. К примеру, в аттестатах П.Д.Юркевича, полученных им по окончании семинарии и академии, числятся пять исторических дисциплин (церковно-библейская история, церковная история, всеобщая гражданская история, история Российской церкви и Российского государства) и пять языков (еврейский, греческий, латинский, немецкий, французский); отметим, что выпускники духовных учебных заведений также прекрасно владели и старославянским³⁷.

Мыслитель-богослов, хоть и занимается богословской проблематикой, не связан столь жесткими рамками социальной жизни и высказывает свои мнения по богословской проблематике в более свободной форме. Например, А.С.Хомякова можно вполне причислить к религиозным мыслителям-богословам неортодоксального толка.

В нашем случае речь идет об изучении наследия представителей ортодоксальной богословской учености, которая характеризуется своей достаточно широкой проблемной средой: богословие, философия, литературные произведения богословско-философского

содержания и прочее. По этой причине мы специально не выделяем только философские курсы в наследии представителей богословско-философской школы духовных академий, поскольку их представители и в произведения богословского плана включали значительную часть философского элемента.

На рубеже XVIII–XIX вв. российское богословие и философствующая аудитория уже на новом языке современной им науки определились в общей тематической заинтересованности. Они стали мыслить по-новому, анализируя и возражая, но в то же время отстаивая свои принципы, самостоятельность. Продуктивно мыслящие теологи и богословы обязаны были сохранить и сохраняли на всех присущих богословию уровнях *теизм* как научное направление.

Во взаимодействии двух тенденций, оттачивании своих позиций и стала оформляться и формироваться профессиональная философия Нового времени в России. Богословская наука со времени своего существования в лице наиболее талантливых представителей всегда предлагала оригинальный компромисс с философской наукой. В отечественной культурной традиции Нового времени одним из первых в этом творческом союзе был Сковорода. Исторически сложилось так, что богословская наука в духовно-академической традиции преподавания стояла над философской, а последняя в свою очередь – над филологической.

Особого подхода требует анализ реформ образования как светского, так и духовного. Данные материалы нуждаются в комплексном изучении и заслуживают более широкой оценки, чем сугубо историко-философская. Поэтому мы затронем данный вопрос в общем плане³⁸. При рассмотрении реформ в области

светского и духовного образования необходимо отметить проблему, которая остро стояла и стоит перед исследователями. Это проблема отношения к самим реформам. Как правило, в истории изучения реформ чётко видятся линии разграничения между светским и богословским образованием, что не раз отмечалось нами ранее. Те специалисты, которые изучают реформы светского образования в период первой половины-середины XIX в., говорят, что богословы (или шире — церковь) узурпировали в какой-то мере власть над светским образованием. Те же учёные, которые изучают реформы духовного образования, считают, что именно духовное образование дало тот стимул к развитию гуманитарной науки, который произошёл в России во второй половине XIX в. Нам кажется, что суть проблемы состоит в том, что и первые, и вторые дезориентированы, поскольку рассматривают две ветви образования отдельно друг от друга. Мы перед собой ставим задачу рассмотрения реального процесса философского образования в России, как светского, так и духовного, без их разведения и разделения.

В связи с этим следует отметить тот факт, что в европейской историко-философской науке никогда такого противостояния не существовало, поскольку даже наши учёные, придерживающиеся материалистической трактовки историко-философского развития, говорят о том, что в Европе философия была христианской: «Феномен средневековой христианской философии на Западе общепризнан», — а в России — нет: «...христианская философия как целостное образование ... себя не проявила»³⁹. Заметим, что при таком подходе исключается из внимания сама возможность причастности Российской империи и русской духов-

ной культуры к универсальному христианству. Известно, что западные исследователи очень много говорили о застывшем характере, неподвижности восточного христианства и как бы об импульсивном и творческом характере западного, а процесс Реформации тому подтверждение. Но глубокий взгляд на нашу историю, на историю духовного и светского образования, которые всегда были взаимосвязаны, а второе вытекало из первого, должен прояснить читателям реальную ситуацию в данной сфере⁴⁰.

Естественно, традиция восточного христианства, восточного христианского образования, которое развивалось в России, складывалась не просто и была весьма специфичной. В ней наблюдается синтез патристики и аскетики, но главное, что было в ней — это образование населения по европейскому типу⁴¹. Так же, как и во всякой другой европейской стране, в России наблюдается связь идеологии с христианским сознанием, и в этой ситуации они взаимозависимы и подчинены не синтезу патристики и аскетики, а государственной власти. Данное положение является реальным фактом.

Попытка систематического философского образования в церковных школах впервые была предпринята в России в конце XVII — начале XVIII в.⁴², но можно говорить лишь о частичной её реализации. Настоящий высокий уровень философского образования в духовной школе можно наблюдать в начале XIX в. при формировании духовных учебных заведений и при принятии устава духовных учебных заведений, окончательная редакция которого приходится на 1814 г.

Данная реформа разделила духовную школу на отдельные ступени, и каждая из этих ступеней имела свои задачи и свои методы обучения. Эта реформа получи-

ла наиболее благоприятную оценку как со стороны современников, так и историков богословия, и историков философии, и просто историков, занимающихся духовным образованием в России. Александровская реформа, как её иногда называют, как бы расставила всё по своим местам. Известно, что русское богословие имело своё особое положение в системе российской науки. Так, например, в Российской академии наук и художеств, основанной в 1724—1725 гг., не было богословского отделения. Первый российский Московский университет, как отмечалось выше, также не имел в своём составе теологического факультета, хотя таковые существовали практически во всех университетах Западной Европы. Главным итогом реформы духовного образования 1808—1814 г. можно считать централизацию системы духовных учебных заведений⁴³. Деятельность существовавших в России университетов осложнялась тем, что профессора, лекторы в основном были приглашёнными из-за рубежа, поэтому плохо владели русским языком. Более того, академики-лекторы должны были заниматься наукой, что было предусмотрено Регламентом Академии наук и художеств 1747 г.⁴⁴. Отметим, что пример Академии наук и художеств показал — такое смешение в преподавании и неспособность большинства студентов усваивать лекции на иностранных языках привели к тому, что в 1760 г. академический университет в Санкт-Петербурге был закрыт. Осталась одна Академия наук.

Административное устройство новых академических заведений, согласно реформе духовного образования начала XIX в., должно было представлять собой соединение идей университетского устава 1804 г. и устава Академии наук. И каждой из существовавших че-

тырех духовных академий предписывалось быть не только духовной академией, но и академией духовных наук, в которой бы действовал учебный институт для подготовки научных кадров, обеспечивающий просвещённым духовенством духовные семинарии. Напомним ещё раз, что духовное образование в России было самым доступным, если учитывать интересы и возможности разных слоёв общества. Преобразования проводились по учебным округам. Именно поэтому, например, Киевская духовная академия получила свой статус академии в 1819 г., до этого пребывая в семинарском статусе. А, например, Казанская духовная академия окончательно получила свой статус в 1842 г.

В итоге преобразований и имманентного развития философии в духовно-академическом образовании к середине XIX в., несмотря на региональные особенности и цензуру, уже существовала своя полиграфическая традиция: литографирование лекций как альтернатива будущим учебникам, научные труды преподавателей, научная периодика (соответственно Труды Киевской духовной академии, Московской, Санкт-Петербургской, Казанской), публикация актовых речей и др. Одновременно происходило формирование архивов данных учебных заведений, научная ценность которых особо видна сегодня.

Учитывая вышеизложенное, в следующей главе для примера рассмотрим восприятие идей этики категорического императива в профессиональной философской среде Украины как части Российской империи в обозначенный нами период.

Глава 2

Распространение и восприятие идей немецкой классической философии в образовательных высших духовных и светских учреждениях на Украине в первой половине XIX в.

Исследовательская задача работы требует своей конкретизации для четкого уяснения того, что именно она должна выявить и выделить в качестве главного аспекта дальнейшего развития философской культуры, ее обогащения по содержанию и формам проявления. Поэтому, прежде чем сосредоточиться на исходном материале, необходимо обозначить общую методологическую ориентацию в целостной картине состояния философской мысли Европы в свете решения вопросов, которые мы перед собой поставили. Необходимо прояснить саму постановку вопроса: почему нас интересует именно этика категорического императива и что ее роднит с философской мыслью на Украине ближайшего периода? Как происходит восприятие идей ведущих немецких философов на отечественной философской почве, которой свойственно оперирование отличными от рационалистических содержательными категориями и понятиями? Какое именно содержание сближает разные по характеру философские стили для того, чтобы они друг друга взаимодополняли, а не взаимоисключали в развитии философской мысли? Необходимо в общей взаимосвязи философского сознания увидеть более конкретные тенденции заинтересованности выше определенным содержанием, что позволит выделить их и проанализировать.

Для полноценного осмысления проблемы необходимо начать с достаточно абстрактного момента, который проясняет исходный принцип исследования, он состоит в том, что мы учитываем некое единство философского осмысления бытия: оно определяется общностью фундаментальных оснований гуманистической философии, единством ее целей в духовном понимании действительности и общими ориентациями, которые имеют своеобразное выражение в различных национальных философских культурах. Главной задачей философии как формы общественного сознания и видится такая ориентация человека в жизни, которая помогает ему наиболее полно раскрыть свои способности как разумного существа. Характеристика основных ценностей жизни исходит из качественного разъединения доброго и злого начал относительно целостного человека, поэтому такая целостность и есть свидетельство тому, что вся философская мысль в ее наиболее высоких проявлениях в творчестве того или иного великого мыслителя всегда современна по своей сути. Постоянная актуальность философии определяется тем, что она решает вечный для человечества вопрос и преподносит различные варианты решения этого вопроса. А именно — вопрос о том, *что* представляет собой бытие любой из возможных существующих сфер, каждая из которых представляет собой всю ту же борьбу между добром и злом. Нас более всего интересует освещение данной проблемы в философии Канта и у последующих мыслителей.

У Канта такого рода основной вопрос принимает форму категорического повеления (категорического императива) в своей направленности на цель — то же добро, которое в критической философии Канта по-

дано как общее законодательство. Осмысление логики развития жизни как таковой привело Канта к уверенности, что вначале необходимо сориентировать человеческое сознание на видение этого логического начала и скрепить такое видение толкованием отдельных принципов высшего блага. Кант подчеркивал, что импульсы развития и становления исходят из сферы свободы, а не природы, таким образом, он сразу определял сферу, которая его интересовала, — это сфера разума и духовности⁴⁵.

Основные понятия доброго и злого как раз и определяют единство разумности и духовности, а также их априорное существование. Моральный закон, сформулированный Кантом в виде категорического повеления, является способом определения доброго и злого⁴⁶, т.е. способом, к которому прибегает философ для определения основного этического вопроса философии, который сформулирован как закон: поступай так, чтобы максима твоей воли всегда могла быть принципом всеобщего законодательства⁴⁷.

Мы считаем, что это было своеобразной модернизацией протагоровского выражения: «Человек — мера всех вещей». Укоренилось мнение, что, пытаясь растолковать основной вопрос осмысления жизни в чисто логической форме, Кант сотворил чисто формальную теорию морали, поскольку он исключил из нее собственно этику. Мы уверены, что такой формализм имеет относительный характер, потому что его основой выступает достаточно содержательный принцип гуманизма — благо человека. Исходя из того, что каждое практическое действие человека предполагает выбор и определённую цель, Кант направил общую совокупность действий ко всеобщей цели. У него

впервые дается осмысление конкретного этического начала в человеческом разуме, а также дается определение такого начала. Данное осмысление, а точнее, возможность такого осмысления как будто представляет доказательство существующей гармонии идеала и реальности и потому требует рассмотрения и понимания идеального варианта общения, который и представляет собой направление ко всеобщему законодательству. Решение вопроса о добре Кантом и развитие этой идеи, вернее, ее воплощение в системе Фихте, можно резюмировать следующим образом. Кант исходит из задачи непосредственного выяснения сущности добра, но доказывает, что добро заложено в каждом человеке, в каждом разумном существе и не зависит от внешних обстоятельств. Он предписывает (подчеркнем, что не навязывает) добру следовать в соответствии с общим направлением, и данное следование также является проявлением разумности. Фихте показывает, что такого вида добро есть проявление того факта, что человек представляет собой воплощение единого морального абсолюта, который дает ему также и способ бытия в реальном мире. Данный способ заключается не в отрицании «не-Я» (внешних условий), а в претворении внешней среды в соответствии с наивысшей целью и тем самым в понимании все большей и большей причастности к этой цели. Именно таким образом подано частично спекулятивно завершённое, частично ориентирующее (поскольку абсолюта у Фихте — более творческое начало, чем моральная норма) решение вопроса о сущности добра в его неразрывной связи с человеком. Этику категорического императива в ее целостности можно оценивать как вариант учения про

истинное «Я», потому что она «наполнена» высшим содержанием, которое её и оберегает. Мы имеем в виду тот факт, что «Наукоучение» — это не просто теория, а система принципов жизнедеятельности субъекта, включающая этику как одну из своих необходимых составляющих наряду с верой, волей, целью, способами деятельности. Такая насыщенность извне оберегает нравственность как от стихийного, так и от формального функционирования в этических учениях Канта и Фихте. Необходимо определить отношение этического учения немецких мыслителей к религиозной философии как таковой. Отметим, что именно в русской религиозной философии и богословии осуществлялась рефлексия над этикой категорического императива в рассматриваемый нами период.

Можно четко увидеть, что этика категорического повеления, отграничившись от богословия, сумела сбросить его в себе как «свое другое», когда заменила абстрактное Боговидение задачей исполнения Божественной воли как своей цели. Что касается религиозной философии, то в XIX в. в Европе она выступает уже в новом качестве — в качестве антропологически акцентированной метафизики, и здесь у нее есть общие задачи, созвучные с этикой категорического императива. Религиозная философия, вернее, религиозное философское мышление — это своеобразный тип осмысления реальности, безусловно включенный в общее философское знание, в котором не следует проводить абсолютных разграничений между чисто спекулятивным разумом и разумом — верою. Это было бы тем же, если бы разделили на две части единую жизнь сознания, вследствие чего последнее потеряет возможность осмысления самого себя.

Целесообразно выделить два исторических направления в становлении философской мысли. Первое направление можно определить как *афинско-платонический* тип философствования, который сосредоточивал свое внимание на поисках истин, не зависящих от человека и человечества; второе — как *александрийско-библейский*, который занимался толкованием личностных переживаний и нужд человека, познающего драматизм жизни в поисках высшей правды. Целью последнего типа философствования было направление разума на путь спасения и благодати, общения с Абсолютом, в результате которого разум имел возможность определить свой взгляд на смысл жизни. Отечественная философия в большинстве её проявлений по своему содержанию относится именно к данному направлению, но не абсолютизирует его как тип, что очень важно, а всегда считается с целостностью достижений человеческого разума в области философии и богословия.

Поэтому отношение отечественных философов XIX в. к философии Канта и Фихте исключительно интересно, поскольку оно основывается на иного рода уровне оценок, чем тот, который присутствовал в становлении рационалистической философии на Западе, так как рационализм имеет несколько другие характерные определения. К тому же философию Канта и Фихте мы бы не относили к конкретному из двух выше определенных направлений. В целом она обладает смежным характером, поскольку спекулятивная диалектика и рационализм соединены в этой философии с моментами чистого откровения (особенно у Фихте), а также с мистическим углублением в абсолютную целостность, что в свою очередь и обуславливало симпатии к данной философии философов-богословов и вообще мыслителей «от веры».

В данной ситуации мы бы не называли эту философию даже идеализмом в том значении, которое придают идеализму по отношению, скажем, к философии Гегеля. Именно по этой причине Гегелю, построившему свою систему на сознательном синтезе предшествующей истории философии, понадобилось в достаточной мере исказить истинный смысл философии Канта и Фихте, а некоторые вещи и вообще проигнорировать.

Системе Гегеля в конечном её варианте, грубо говоря, оказалась необходимой только история Логоса, абстрагированного от чувственности. Отечественным философам был интересен именно *этос*, имевший свои глубокие проявления в философии немецких мыслителей, поскольку последняя являлась более рационалистичной. Российских и немецких мыслителей объединило именно философское осмысление единого содержания этических дискуссий. Данное осмысление должно было быть только философским и никаким другим. Его сущность достаточно удачно показана в постановке проблемы взаимоотношения философского и религиозного осмысления Орестом Новицким: «Идея *полезного* есть только первое достижение человечества в борьбе с враждебными силами природы. Идея *правды* стоит уже выше. Еще выше идея *прекрасного*... выше мира искусства идея Бога и *естественной* религии. ... За естественную верою следует углубление в себя, «вникание», рефлексия, что знаменует собою пробуждение в человеке идеи *истинного*. ... Тут рождается философия в его духе, и тут мысль достигла своего крайнего естественного предела»⁴⁸. Как видим, религия сама тянется к философии, к тому же к такой философии, которая является самостоятельной и независимой сферой человеческого мышления.

Необходимо отметить, что заинтересованность отечественных философов и богословов этическим учением Канта и Фихте претерпевала разные периоды, во второй половине XIX в. отношение к ним было уже более критичным. В первой же половине-середине XIX в., которую мы сейчас и рассматриваем, позиция российских философов и богословов несколько отличалась от позиции их последователей.

В истории человеческого мышления философия доказала свою самостоятельность и самоценность тем, что нашла свой собственный предмет. Так, только она, особенно критический идеализм, показала, что между абсолютной сущностью и миром явлений постоянно находится субъект познания, который, по определению В.Соловьева, «уже по исключительному характеру своих функций не может быть признан абсолютным»⁴⁹. Именно данный субъект и становится центром интересов религиозной философии в России, где мыслители-богословы сосредоточили свое внимание на том, через *кого* осуществляется выражение Божественной правды и воли. Такое направление предполагало определенную степень философской свободы построения, которая по существу была показателем становления мыслителя как такового. Это был такой тип мыслителя, который использовал достижения философского разума, но оставался связанным с определенной религиозной стихией. Его стилем являлся не симбиоз религии и философии, а самостоятельный характерный тип мышления.

К рассматриваемой проблеме непосредственно относится замечание В.В.Зеньковского о том, что религиозное сознание, если оно оплодотворяет все силы духа, неизменно порождает философское творчество. При этом вовсе не следует полагать, что философская

мысль всегда и во всем рождается из сомнения. Существенным здесь является, однако, и то, что философская мысль произрастает только в условиях свободного исследования, и свобода внутренняя в таких изысканиях не менее важна, чем свобода внешняя⁵⁰. Таким образом, тип религиозного философствования определяется тем, что он проистекает из религиозного сознания, а не из сомнения, как, скажем, скептический.

Религиозное видение действительности, которое является нравственным по глубинной своей сути, требует обогащения философским осмыслением бытия для того, чтобы свободу и волю человека вновь вернуть к своим канонам — религиозным заповедям. В данном деле разум должен быть именно разумом, но не более, в противовес немецкой философской традиции, где разум объемлет всё. Это не означает, что отечественная философия не приемлет веры в разум. Однако она пытается ограничить его абсолютные претензии не только тем, что доказывает необходимость осторожного обращения с ним (это делал и Кант), но и тем, что утверждает конечное полагание на *веру* как наивысшую разумность в жизненной иерархии. Исходя из реальной действительности и ориентируясь в своих построениях именно на нее, а не на такого рода действительность, которая кажется идеальной для абстрактного философского знания, отечественные философы-богословы считают, что грешного человека спекулятивный разум может только просветить, изменить же, преобразить его может только разум, основанный на вере.

Исходя из этой общей характеристики материала, можно прийти к заключению, что рассмотрение взглядов немецких и увлечённых данной проблематикой отечественных мыслителей не может быть полноценным без

четкого определения исходного принципа, на котором должно основываться исследование. Для этого необходимо, во-первых, учитывать универсальность предмета философских дискуссий вообще и выделить, вернее, локализовать историческую форму постановки именно такого вопроса. Уже отмечалось, что на рубеже XVIII—XIX столетий в европейской культуре доминирует кантовская позиция, а именно, философские штудии разума в свете формулировки основного нравственного закона. Во-вторых, необходимо уяснить, что, несмотря на разные точки зрения и подходы, два типа философии, заинтересованные в решении этого вопроса, прибегают к «внутренней» свободе исследования, которая позволяет самому исследованию придать творческий процесс, а это всегда является гарантией появления оригинальных доктрин. В-третьих, необходимо определить основное направление полемики отечественных философов с немецкими мыслителями и рассмотреть наиболее интересные пункты данной полемики, дающие возможность расширить представление об общем смысле дискуссий, в итоге — на фактическом материале показать результаты данной полемики и оценить ее саму, поскольку последняя и составляет ту определенную новизну в развитии профессиональной отечественной философской культуры, о которой шла речь вначале. Исходным принципом взаимодействия двух национальных типов философского мышления, российского и немецкого, была не прямая трансляция второго на первое, а *критическое* восприятие, которое приводило к более глубокому пониманию идей воспринимаемой культуры.

Опираясь на тематическую близость рассматриваемых проблем в различных философских культурах, мы имеем в виду европейские христианские культуры. Нас

интересует вопрос, насколько философия конкретного мыслителя, включенная в содержание культуры, которая воспринимается, тем или иным образом получает определенную трансформацию восприятия, зависящую от особенностей менталитета культуры, которая воспринимает, и *что* данный процесс дает для расширения общего представления о философии, которая воспринимается.

Необходимость данных предварительных замечаний оправдывает себя при дальнейшем знакомстве с идеями отечественных и немецких философов-этиков, поскольку помогает рассмотреть материал в наиболее приемлемом содержательном аспекте и позволяет избегать общих оценок относительно восприятия философии Канта и его последователей в российской философии XIX в., куда непременно включается и философия на Украине. Изучение восприятия и усвоения наиболее передовых идей философии в том виде, в котором оно происходит в реальности, представляет собой очень сложный процесс, требующий особенного внимания, и сказанное в полной мере относится к периоду, который нас интересует, потому что конец XVIII – начало XIX столетия определяется существенными изменениями в основных направлениях развития европейской философской мысли.

Происходит формирование и развитие диалектической философии, которая во многом опережала реально достигнутый уровень исследования природы и развития техники. Происходит становление нового типа осмысления реальности: этот тип являлся аналитически-диалектическим. Он достаточно оригинально проявлялся в личностях многих выдающихся представителей европейской философской мысли. В современной научной ли-

тературе считается, что немецкая классическая философия является цельной и самодостаточной, поскольку представляет единую национальную философскую школу и определяется как пик развития философской мысли того времени⁵¹. Другие философские школы интересуют исследователей скорее как материал, иллюстрирующий распространение идей данной школы. Непосредственный анализ имеющегося философского наследия обозначенного времени, в частности, на Украине должен показать оригинальность и высокий уровень философской мысли в региональных ее проявлениях, дабы не терялась ценность развития мировой философии, в котором свое существенное место должна занять и киевская школа русского теизма. Рассмотрение данного вопроса начнем с оценки общего состояния философской мысли в России, которое предшествовало началу знакомства с немецкой классической философией, и выделим наиболее существенные моменты.

Именно такой подход к определению наследия философской мысли, когда данная мысль не противопоставляется отдельной школе, как и не изображается процессом ее буквального наследования, а рассматривается как таковая, которая развивает на аутентичной культурной почве наиболее существенные идеи классиков мировой философии, именно такая методология исследования позволяет при работе с первоисточниками не только определять развитие и трансформацию актуальных теоретических вопросов мировой философской мысли, но и показывать достижения самого исследователя, его самобытность, широту философской эрудиции.

Прослеживая процесс распространения идей немецкой классической философии, нам нужно показать, *как* это происходило, имея в виду тот факт, что

такое распространение проходило параллельно с развитием самой немецкой философии. Данное утверждение предусматривает выделение в логике развития немецкой классической философии (дуализм Канта — субъективный идеализм Фихте — объективный идеализм Гегеля — материализм Фейербаха) начального, среднего и заключительного этапов для рассмотрения их распространения, а уже потом непосредственный анализ влияния конкретного мыслителя и его идей. Также необходимо очертить круг философских проблем, в котором отечественная философия играет роль лояльной почвы для восприятия и интерпретации новых идей. На наш взгляд, это этическая проблематика, являющаяся центральной в творчестве большинства отечественных мыслителей.

В самой немецкой философии философию Канта и Фихте целесообразно несколько отделять от философии Шеллинга и Гегеля и как первоначальный этап от предыдущего, и как практическую философию, систематизирующую этику, от методологической, систематизирующей гносеологию. Конечно, мы будем иметь в виду и диалектические моменты в разработке теории познания у Канта и Фихте, но не будем забывать, что на первом плане в их философских интересах находится обоснование свободы, или философия морали, которая выделяется в отдельный феномен немецкой классической философии — этику категорического императива.

Внимание к этике категорического императива поможет лучше выяснить характерные черты развития отечественной философии в первой половине XIX в. Они нашли свое проявление также и в специфике восприятия новейшей диалектики, в частности в том, что

переход к системам Шеллинга и Гегеля не был «прямым», а происходил после усвоения идей философии Канта и Фихте. Такое внимание к этической проблематике помогает выяснить также значение самих систем Канта и Фихте для развития отечественной философии, поскольку в литературе встречается тезис о незначительном их влиянии по сравнению с системами Шеллинга и Гегеля⁵² или вообще о неприятии идеализма Канта и Фихте, особенно в фихтеанской форме.

Мы в нашей работе остановимся на анализе только некоторых этических постулатов, содержащихся в системах Канта и Фихте, и даже это покажет возможность и необходимость целостного и более глубокого анализа взаимодействия немецкой и отечественной философских культур, который в работе, посвященной отдельной теме, естественно, невозможно дать во всей целостности и полноте.

Начало распространения идей немецкой классической философии в России связано с восприятием философии Канта, его этики и гносеологии, которые выступали полным контрастом по отношению к французской философии, поскольку они заменяли абстрактный эмпиризм строгой метафизикой. Такая метафизика и новизна вопросов, в ней поднимаемых, противопоставляла себя одностороннему восприятию реальности во французском материализме, который за счет уничтожения любых сомнений приводил к ограничению круга философских интересов. К этим сугубо философским причинам переориентации на немецкую философию следует добавить и политическую — усиление в Российской империи негативной реакции на Великую французскую революцию.

Но главной причиной была всё же философская позиция Канта и Фихте, которые стали своеобразными преемниками на немецкой почве гуманистических идей французских просветителей, поскольку именно они дали новое метафизическое развитие идее свободы. Во французском Просвещении свобода «провозглашалась», и поэтому свободная самостоятельность человека рассматривалась не в процессе доказательства и выведения этой свободы из постулатов, а лишь как результат воспитания, влияния среды, чувств и т.д. Для перехода от метафизической к диалектической теории свободы, т.е. к принципиальному новому гносеологическому уровню ее объяснения, было необходимо посредничество скептицизма, и то, что кантовская критическая философия выступает именно в такой форме, определяет уникальность ее исторического места. Она состоит, во-первых, в ее собственном креативном значении и, во-вторых, в ее методологической роли. Каждому мыслителю после Канта нужно было сначала выразить свое отношение к поднятым в критической философии вопросам и ответам на них и уже после такого «перехода» через Канта определить свою дальнейшую мыслительную эволюцию. Нелишним будет подчеркнуть и необходимость четкого отличия между содержанием самой философии Канта и ее влиянием.

Учитывая вышеизложенное, обратим внимание на общую картину проникновения и усвоения идей немецкой классической философии в России в первой половине XIX в., обозначив место, которое в данном процессе занимала философия Канта и Фихте⁵³. Первые сведения о Канте появились в России еще в 80-х гг. XVIII столетия. В 1786 г. в Москву из Геттингена прибыл немецкий ученый – философ Людвиг

Мельман. В 1792—1794 гг. он преподавал в Московском университете. Мельман был одним из первых кантианцев, причем более популяризатором, нежели критиком учения Канта. В «Биографическом словаре преподавателей Московского университета» ему дана следующая характеристика: «Восторгаясь новой философией, очень свободно и неосторожно высказывал односторонние и неверные свои мысли касательно предметов религиозных, по причине чего в соответствии с указом университетского руководства в январе 1795 г. был уволен и вынужден покинуть нашу страну»⁵⁴. Если иметь в виду, что на лекциях Мельмана, которые он читал на немецком языке, присутствовала достаточно большая аудитория, то можно сделать вывод, что у российской интеллигенции была возможность знакомиться и с сочинениями Канта непосредственно, и с критической литературой на немецком языке.

«Письмо русского путешественника» Н.М.Карамзина, которое было помещено в 1791 г. в «Московском журнале» и в котором Карамзин рассказывал про свой визит к знаменитому философу Канту 18 июня 1789 г., также свидетельствует о том, что о Канте в России было известно задолго до появления его работ на русском языке. З.А.Каменский, ссылаясь на «Протоколы заседаний конференции Императорской Академии наук с 1725 по 1903 год», уведомляет, что в 1794 г. даже возникло дело об избрании Канта в Петербургскую Академию наук⁵⁵. Лекции немецкого профессора Шадена по этической философии, прочитанные им в Московском университете с 1795 по 1797 гг., также основывались на началах критической философии. Однако необходи-

мы были десятилетия, прежде чем «журнальная эпопея» Канта, начавшаяся с 1802 г., закончилась полным изданием его «Критик» на русском языке.

В литературе существует несколько точек зрения на время и место появления работ Канта на русском. Так, Э.Радлов в «Очерке истории русской философии» пишет, что имя Канта впервые услышали в лекциях харьковского профессора М.Осиповского, а сочинения самого Канта были переведены позднее. Так, «Критика чистого разума» переведена М.И.Владиславлевым в 1770-х гг.⁵⁶. В статье В.Чуйко «Российская философия» также говорится о том, что первым «нападал» на Канта Осиповский⁵⁷. В научной литературе, по мнению Э.Радлова, впервые начал писать о Канте профессор Казанского университета А.С.Лубкин. Он издал в журнале «Северный вестник» за 1805 г. «Письма о критической философии»⁵⁸. Мы считаем необходимым упомянуть данные этих авторов, поскольку их труды присутствуют в библиографических справочниках по истории русской философии, что приводит к ознакомлению широкого круга читателей и исследователей с не совсем верной информацией.

Основываясь на публикациях вышеупомянутых авторов, а также на работах В.Зеньковского, Г.Шпета, архимандрита Гавриила, А.Галича, З.Каменского и других, целесообразно сделать обобщающий обзор русскоязычной литературы о Канте начала XIX в., чтобы показать настоящее состояние дел в данном вопросе (однако это также не окончательный обзор).

Итак, журнал «Вестник Европы» в № 6 за 1802 г. публикует статью «Кантова философия во Франции», автором которой скорее всего является Н.М.Карамзин; в статье рассматривается критика кантовского идеализ-

ма. В 1803 г. на Украине, в Николаеве, издаётся первый российский перевод Канта — «Кантовы основания для метафизики нравов», автором которого был преподаватель штурманского училища Яков Рубан. В том же году первое критическое изложение Канта на русском языке дано в книге К.Шпренгеля в переводе В.Джунковского «Критическое состояние врачебной науки в последнее десятилетие». В 1805 г. А.С.Лубкин опубликовал в «Северном вестнике» (№ 8, 9) свои «Письма о критической философии», в которых даётся оценка гносеологическим воззрениям Канта. Его же критика этического учения Канта присутствует в работе «Очерк логики», которая вышла в Санкт-Петербурге в 1807 г. В 1804 г. «Санкт-Петербургский журнал» (№ 10) помещает статью К.Вилерса «Эммануил Кант — великий философ и человек». В 1807 г. выходит в свет «Кантова философия» в переводе с французского А.Петрова. Журнал «Вестник Европы» № 24 за 1808 г. публикует «Письмо Канту от неизвестного» и «Ответ Канта». В журнале «Улей» за 1812 г. (№ 14, 15, 16) публикуется «Очерк эстетики, извлеченный из Кантовой критики эстетического суждения». Двумя годами позднее выходит книга «Эммануила Канта наблюдение о чувстве прекрасного и величественного». Наряду с этими произведениями Канта публикуется также переводная критическая литература. Например, в журнале «Мнемозина» появляется статья «Элейская метафизическая школа Одоевского и Кант» из записей госпожи М.-Ж.Сталь. Её же «О знатнейших философях, которые были до и после Канта» публикуется в «Соревнователе просвещения и благотворительности» № 9 за 1824 г. В большинстве работ также присутствует библиография, относящаяся к Канту и критической лите-

ратуре, особенно в данном плане выделяется «История философских систем» А. Галича, изданная в Санкт-Петербурге в 1818–1819 гг.

Данный далеко не полный обзор русской кантоведческой литературы начала XIX столетия свидетельствует о постоянном интересе к философии Канта, а также и о различной её оценке. С усилением влияния немецкой классической философии на культурную жизнь России возрастает и интерес к кантовскому наследию, особенно сказанное касается этического учения кенигсбергского мыслителя. Практическая философия в самом начале пользовалась большею популярностью, нежели критическая, поскольку была свободна от чрезмерно «тяжелой гносеологии». Стоит еще раз напомнить, что первое произведение Канта на русском языке было издано на Украине и представляло именно его этические взгляды. Серьезный анализ этического учения Канта начинает происходить на новом уровне после ознакомления отечественных ученых с этической системой Фихте — одной из первых систематических философий в Германии Нового времени. Поэтому, когда мы приступаем к рассмотрению вопроса о влиянии идей этики категорического императива на философскую мысль в России, мы не считаем необходимым резко отделять взгляды Канта от взглядов Фихте, а предусматриваем некую общность их этических доктрин. Начнем с того, что знакомство отечественных ученых с философией Канта и рассмотрение её будет параллельно учитывать и философию Фихте. Рассматривая философию на Украине указанного периода, будем иметь в виду профессиональную философию — нас интересует деятельность поколения преподавателей философских дисциплин в образовательных высших

духовных и светских учреждениях. Такими заведениями были университеты, Духовная академия, Высшая гимназия, Лицеи высших наук, функционирующие в Киеве, Харькове, Нежине, Николаеве, Одессе.

В первой четверти XIX в. появляется сеть новых высших учебных заведений, в которых философия является обязательным предметом преподавания. В 1805 г. открывается первый на Украине Харьковский университет (в соответствии с уставом 1804 г.), в 1816 г. — Лицей высших наук в Одессе. В 1820 г. открыта Гимназия высших наук в Нежине. В 1819 г. Киевское духовное училище, семинария и академия реорганизируются в Киевскую духовную академию, Киевскую духовную семинарию. В 1834 г. открыт Киевский Императорский университет имени Святого Владимира. В этих учреждениях профессиональная философия представляет основной массив философствования такого рода. Преподаватели философских дисциплин не были сторонниками какой-то одной философской системы, обязательной для всех, к тому же у каждого из них была своя судьба и свой путь в «науке наук», каждый был неординарным мыслителем и деятелем просвещения. Знакомство с творческим наследием некоторых из них, имеющих непосредственное отношение к нашей теме, начнем с первого университета на Украине — Харьковского⁵⁹.

В Харьковском университете непосредственное отношение к философии Канта наблюдалось на нравственно-политическом и физико-математическом отделениях. Философские взгляды Канта, а затем и Фихте были широко известны, но оценивались по-разному Й.Шадом, И.Гриневичем, Л.Кронебергом, А.Дудровичем, Т.Осиповским, А.Стойковичем, Л.Якобом, П.Любовским. Среди названных преподавателей

Харьковского университета одной из наиболее ярких фигур был Йоган Баптист Шад. Он первым на Украине, а также и в Российской империи показал в процессе преподавания сущность новой немецкой философии — диалектические основания анализа разумности во всех главных сферах человеческой деятельности. Несмотря на сравнительно недолгое время пребывания в Харькове и драматический финал философской карьеры Шада в России, он был, по словам Г.Шпета, «живым посланцем немецкой философии»⁶⁰. Нам интересен и сам Шад, и его идеи, нашедшие своё воплощение в творчестве его учеников Г.Хлапонина, П.Ковалевского, И.Гриневича, А.Гавлича, П.Бразоля, Ст.Есикорского, П.Любовского, А.Дудровича, И.Любачинского, М.Павлова⁶¹.

Шад родился в крестьянской семье в поселке Мюрсбах в 1758 г. (по данным Д.Чижевского)⁶² либо в 1761 г., по другим данным. В 14 лет он поступил в иезуитский коллегиум, затем стал бенедиктинским монахом в городе Банце. Тяжело заболев, Шад написал «предсмертное» сатирическое произведение «Жизнь отца Синцера», в котором высмеивал житие монахов и за которое мог поплатиться собственной жизнью. Этого не случилось, поскольку, выздоровев, он сбежал из монастыря в Йену, где и начал заниматься философией, которой давно интересовался. В 40 лет Шад познакомился с философией Фихте, которая в некоторой мере уже переборолла кантовский формализм, и стал ее поклонником. За сочинение, посвященное популярному изложению учения Фихте, а также за напечатанные работы «Есть ли метафизика в учении Канта?» (1798 г.) и «Дух философии нашего времени» (1800 г.) Шад получил звание приват-доцента Йенского университета, где

вскоре ему была присвоена степень доктора философии. Изложение Шадом философии Фихте в работе «Fichten System mit der Religion» исполнено в стиле понятийного анализа. Данный стиль гармонически сочетает анализ рационального и иррационального в диалектике, охватывая собственно сущность фихтеанства. Обращаясь к проблемам философского осмысления свободы, как она подана в практической философии Канта, Шад соглашается с ее развитием и истолкованием в философии Фихте, но окончательное решение данной проблемы он находит для себя в философии тождества Шеллинга. Таким образом, личность Шада можно рассматривать как пример воплощения процесса становления немецкой диалектики, которая сохраняет в себе все корневые первоисточники – философию Канта, а далее философию Фихте и Шеллинга. Для иллюстрации данной мысли рассмотрим, каким образом Шад анализирует основное положение Фихте «Я есть Я».

Шад склонен объяснять это положение не как акт мышления, а как акт *воли*, которая является первичной основой любого мышления. Эта воля предполагает возможность самопознания путем определения в себе тождества субъективного и объективного. Причем это не только количественная, но и качественная тождественность – то начало философии, из которого выводится вся система категорий. Объяснение вопроса о тождестве Шадом интересно тем, что для воплощения такого тождества в реальность он не избирает сугубо философское поле. Шад как бы «доводит» единство фихтеанского «Я» до его действительного тождества именно в сфере практической философии, практической моральности, в которой и завершает рациональ-

ную абстракцию «Я», наполняя «Я» реальным содержанием. Такое Шеллингово тождество в трактовке центрального положения фихтеанства приводит Шада к оригинальному пониманию абсолютного философского принципа, который для него является сверхчувственной сферой абсолютной свободы, что и образует собой содержание абсолютного «Я»⁶³. Фихте, официально приглашенный в Харьков, считал Шада своим единомышленником и рекомендовал его вместо себя для занятия кафедры и преподавания философии в Харьковском университете.

Д.И.Багалея в «Опыте истории Харьковского университета» пишет об этом так: «Филадельф Васильевич Каразин (сын основателя Харьковского университета. — *Н.К.*) рассказывает, что у него сохранились письма-ответы, адресованные Василию Назаровичу Каразину, от Фихте, Гильдербранта, Паусона, Лабанда и других европейских известнейших особ, которые откликнулись достаточно положительно на их приглашение в Харьков»⁶⁴. Шад был лично приглашен в Харьков попечителем Харьковского учебного округа графом Северином Потоцким, который был в то время за границей, их познакомил Гёте⁶⁵. Шад был назначен профессором Харьковского университета 1 февраля 1804 г. Преподавал по собственным запискам логику, эмпирическую психологию, умозрительную философию, историю философии, теорию эстетики. Издал на латинском языке несколько учебников: «Чистая логика», «Естественное право» (1814). Также в Харьковском университете были изданы его работы: «Об окончательной цели человека» (1806), «О возвращении свободы Европе» (1815) и две актовые речи. Будучи человеком демократических взглядов, Шад был достаточно попу-

лярен в студенческой среде, но были у него и враги, например французский профессор Дегуров. Во время политической реакции в России на имя министра просвещения графа И. Разумовского пришло три доноса на Шада, два доноса принадлежали Дегурову. В них «раскрывалась» биография Шада – беглого монаха, а также обвинялась его философская позиция – пропаганда рационализма и идей Шеллинга, что считалось несовместимым с официальным направлением деятельности Министерства⁶⁶. Разумовский ограничился предупреждением, его же преемник Голицын подал в Кабинет министров прошение, требовавшее немедленной высылки Шада за границу и уничтожения его учебников. Такими способами власть пыталась противостоять вольнодумству философа Шада и его влиянию, а также и его мыслям, как таковой, например, из «Естественного права», в которой обуславливается необходимость правовой гарантии категорического повеления: «По силе разума человек абсолютно свободен и сам для себя есть закон, а потому может принимать только то законодательство, которое отвечает разуму, и если по собственной воле может принять закон, не совместимый с разумом, то в таком случае он утрачивает свою честь разумного существа»⁶⁷.

По Шаду, закон разума и есть закон абсолютной свободы, и человек, приписывающий себе этот закон, должен с абсолютной необходимостью ему следовать. Абсолютная необходимость и абсолютная свобода уравнивают и гармонизируют одна другую, но не следует смешивать такую необходимость с необходимостью внешнею, как не смешиваем мы разум с рассудком. По Шаду, слишком резкое противопоставление теоретического и практического разума у Канта –

причина его агностицизма и признания за разумом в конечном итоге только регулятивной функции. Разум должен не только направлять волю, но и руководить ею в стремлении познать абсолютное, а в такой функции он всегда должен быть единым. Только тогда человек будет по-настоящему свободен, поскольку будет владеть знанием не только об основаниях явлений, но и о возможностях этих явлений. Это вернёт человеку его разум, который будет способен к познанию идей, к чему и стремился Кант. Таким образом, уделяя основное внимание гносеологическому толкованию свободы, «дополняя» Канта диалектическим монизмом Фихте, Шад не останавливается на единстве «Я» как таковым, а доводит его до тождества субъективного и объективного. Вначале «единство» исполняет в его гносеологических построениях роль тождества, а затем переходит в него непосредственно. Шад был тем философом, который воплощал в своих взглядах развитие основополагающих идей немецкой философии, иллюстрируя уровень последней и тенденции ее становления. Данный профессор философии был настоящим «подарком» для Харьковского университета. Он познакомил своих слушателей с наиболее глубинными идеями философии Канта, Фихте, Шеллинга, что предопределило не только критическое, но и продуктивное восприятие их наследия.

В 1817 г. в Харькове при университете был издан первый в России перевод Фихте на русский язык «Яснейшее изложение, в чём заключается существенная сила новейшей философии...». В книге А.Галактионова и П.Никандрова говорится о том, что Й.Шад — единственный «значительный последователь» Фихте и перевод принадлежит ему⁶⁸. Необходимо отметить, что

Шад не владел русским языком, и перевод принадлежит одному из его учеников. Нужно согласиться с Д. Чижевским, что таковым был С.Т. Есикорский, если учитывать, что сокращенная фамилия переводчика «С.Е-ский»⁶⁹. В диссертациях двух других учеников Шада — И. Гриневича и П. Ковалевского — значительное место уделено рассмотрению философии Канта. В диссертации И. Гриневича, которую тот защитил в 1815 г. — «Размышление вступительное о исследовании философии и об истинной природе оной» — философская позиция Канта подвергается критическому анализу, особенно агностицизм. Но, давая оценку учению Канта, Гриневич подчеркивает, что критика чистого разума — это введение в историю философии, способное привести человека в страну счастья⁷⁰. Те, кто обвинял Шада в рационализме, протестовали и против деятельности его учеников. Так, первый донос на профессора касался именно диссертаций Гриневича и Ковалевского, которых обвинили в прямом плагиате у Шада. Был поставлен вопрос о сопоставлении диссертации кандидата Гриневича с лекциями Шада⁷¹. Диссертации кандидатами всё же были защищены.

Оригинальной философской позицией, исходящей из объективно-идеалистического преодоления критической философии, выделялся ученик Шада П. Любовский. Назовём два труда, в которых он выступал как сторонник новой философии: «Сжатое руководство к опытному душесловию, исполненное П. Любовским императорского Харьковского университета философии магистром» (Харьков, 1815) и «Опыт логики, исполненный П. Любовским, слободско-украинской гимназии учителем» (Харьков, 1818). Почему П. Любовский, который мог сделать прекрасную карьеру в выс-

шей школе, стал учителем слободской гимназии? Он просто не отступил от своих научных интересов, что характеризует данного учёного только с положительной стороны.

Андрей Иванович Дудрович, ученик и последователь Шада, который занял после изгнания последнего кафедру философии в университете, защитил докторскую диссертацию в 1814 г. еще при своем учителе «*De philosophiae genuino conceptu nec non necessitates ejus absoluta*» (О врождённом понятии философии и абсолютной её необходимости). Дудрович анализировал как Канта и Фихте, так и Шеллинга, определяя высший пункт развития диалектики именно у Шеллинга, тем не менее, он долгое время оставался сторонником Канта.

Наступление на прогрессивные идеи новой немецкой философии продолжалось на официальном уровне и после высылки Шада из Российской империи. В этом плане Дудрович подвергся специальному письменному допросу о предмете его философской позиции. Письменные ответы были рассмотрены на заседании 17 декабря 1819 г. и получили следующую характеристику Т.Ф.Осиповского — известного критика кантовской философии, в то время ректора Харьковского университета: «В них изложено только состояние новой германской философии, которая со времени Канта, отбрав у духа естественные основания разумения, не оставила разуму ничего, кроме произведения одних фантазий»⁷². Вообще в лице Осиповского, который был утвержден профессором математики в Харьковском университете еще в 1803 г., оппозиция философии Канта получила одного из наиболее радикальных критиков. Его отрицательное восприятие взглядов Канта на пространство и время, критикуемое с естественнонаучной

точки зрения, в некоторых аспектах можно воспринимать как правомерное, однако оно является слишком односторонним, как будто теория познания Канта занимается только выяснением причин восприятия человеком пространства и времени, а не познанием как таковым в целом. Поэтому такого рода критику надо воспринимать как просто критику, которая является скорее протестом против метафизического (читай — философского) мышления, чем фундаментальным развитием диалектических идей. Данная позиция ярко выражена в изданной речи Осиповского «Размышление о динамической системе Канта» (Харьков, 1813 г.)⁷³. Аналогичной представляется и критика динамической позиции Канта, поданная в работе А.И.Стойковича «Система физики» (Харьков, 1813 г.), однако не в такой резкой форме, как у Осиповского, за что сам Стойкович получил резкую критическую оценку ректора⁷⁴.

Естественно, что философия Канта и последующих немецких мыслителей не всегда получала только позитивные оценки. Но в том и заключается ее историческая роль, что она возбуждала философское сознание к критике и развитию того потенциала, который данная философия вмещает в себе, того, что спрятано от поверхностного взгляда. И все-таки сторонников новой немецкой философии было больше, чем её противников, особенно в Харьковском университете. К тем, кого мы упомянули выше, следует добавить профессора классической филологии Й.Хр. Кронеберга — обрусевшего немца, который обучался в Галле и Йене⁷⁵. Еще один профессор — Людвиг Генрих Якоб — высказывал свою позитивную оценку Канта и его практической философии особенно⁷⁶. Якоб с 1787 г. был профессором, а с 1794 по 1806 г. — ректором университета

в Галле. Идеи немецкой классической философии нашли свое выражение также и в текстах учебников Якоба по логике, прикладной психологии, моральной философии, естественному праву, эстетике⁷⁷.

Считаем, что в целом Харьковская школа философии в первой четверти XIX в. дает интереснейший материал для серьезного исследования, и то позитивное ее достижение, которое можно назвать шагом вперед, связано именно с изучением немецкой классической философии, которое начиналось со знакомства с философией Канта и Фихте.

Одним из наиболее значительных мест, где развивалась отечественная философия, являлась Киевская духовная академия, преемница Киево-Могилянской академии — первого высшего учебного заведения, не считая Острожской академии, у восточных славян⁷⁸. Философия в качестве обязательной дисциплины впервые стала преподаваться в России империи именно в Киево-Могилянской академии с 1632 г. Новая академия, открывшаяся 23 сентября 1819 г., стала достойной наследницей традиций Киево-Могилянской академии, впервые воплотив в учебном процессе полный цикл систематического девятилетнего философского образования (семинария-академия)⁷⁹.

Философия читалась в академии 10 часов в неделю. Об отношении к предмету философии можно сделать вывод, прочитав Устав 1814 г., который прописывает уже в духовных семинариях предлагать ученикам разночтения главнейших философов для того, чтобы «дать им понять истинный дух философии..., приучить их к философским исследованиям и познакомить с наилучшими методами таких исследований»⁸⁰. Как видим, делался акцент на аналитическое изучение фило-

софии для того, чтобы учащиеся могли обладать самостоятельным философским мышлением — основой систематической философской культуры. Можно согласиться с о. Георгием Флоровским в его высказывании, что «духовные семинарии были единственным типом средних школ с серьезным развитием философского элемента»⁸¹, хотя это было уже первичное четырёхлетнее *высшее* богословское образование по современным стандартам. После реформ духовного образования 1808—1814 гг. в Киевской духовной академии постоянное внимание к преподаванию философии привело к тому, что философия постепенно эволюционировала как предмет преподавания от философского богословия к религиозной философии.

В данном процессе значительную роль сыграл Иннокентий Борисов, назначенный ректором Киевской академии в 1830 г. В лице архимандрита Иннокентия (1800—1857) соединился ученый-исследователь, ученый-мыслитель, богослов, общественный деятель и реформатор⁸².

27 августа 1830 г. о. Иннокентий стал ректором Киевской духовной академии. Во время его ректорства особенно проявилась новаторская деятельность Борисова, о которой уже говорилось. В энциклопедическом словаре российского биографического института «Гранат» по этому поводу замечается: «Такого рода деятельность привела к тому, что Иннокентий заслужил подозрение в неблагонадёжности, что вызвало специальное секретное дознание по настоянию Московского митрополита Филарета»⁸³. Продолжая свою реформаторскую деятельность, Иннокентий перевел чтение лекций с латинского языка на русский и разрешил преподавателям готовить свои личные

курсы лекций. Сам Иннокентий читал основное, догматическое и практическое богословие, а также и другие предметы. Его лекции были известны как либеральные, поскольку он постоянно прибегал к тому, что использовал для уяснения богословских вопросов философский элемент. Можно понять Г.В.Флоровского, который пишет об Иннокентии, что его упрекали именно в том, что под именем догматики вместо положительного богословия он предлагает философские домыслы⁸⁴.

Еще в Петербурге Борисов заинтересовался новейшей немецкой философией, читал лекции своим друзьям, некоторые конспекты этих лекций сохранились в библиотеке Петербургской духовной академии, которая впоследствии поступила в архив Святейшего Синода⁸⁵. Иннокентий популяризировал немецкую философию также и среди студентов. Вот что пишет о. Г.Флоровский: «Ростиславов...рассказывает про Петербургскую академию времен Иннокентия Борисова, который был там инспектором в 1824—1830 гг.: “Сколько же было студентов, которые, не владея немецким языком, изучали его на протяжении года, полугода или меньшего времени для того, чтобы скорее читать немецкие книги. Они ... работали над произведениями Канта, Шеллинга, Гербарта, Шада, Круга, Вегшейдера, Розенмюллера, Девете и других. И такая же восторженность наблюдалась и среди студентов Киевской духовной академии, куда из Петербурга был переведен Иннокентий ректором”»⁸⁶. И.М.Скворцов, который в 1824 г. стал библиотекарем академии, истребовал для нее произведения Лейбница, Канта, Фихте и других европейских корифеев современной философии⁸⁷. Таким образом, в Киевской академии, благодаря деятель-

ности ректора и его сторонников, была создана фундаментальная основа для преподавания философии на высоком европейском уровне.

В 1837 г. Иннокентий оставляет должность профессора и целиком посвящает своё время ректорской деятельности, научным занятиям и проповедничеству. Считается, что его проповеди произвели действительный переворот в церковном красноречии. Недаром его называют «Русским Златоустом». Большую ценность имеют также и его научные произведения⁸⁸. Иннокентий Борисов, кроме всего прочего, обладал весьма широкими связями в высшем свете, а также и в демократических кругах. В «Российском биографическом словаре» говорится о том, что в Императорской Публичной библиотеке хранится коллекция писем к нему, среди которых письма императрицы Александры Федоровны, великого князя Константина Николаевича, министра внутренних дел графа Петровского, князя М.С.Воронцова, князя Голицына, графа Уварова, князя Долгорукова, князя Ширинского-Шихматова, Н.Максимовича и многих других⁸⁹.

Нужно согласиться с выводом автора статьи в «Российском биографическом словаре», что, окинув взглядом всю деятельность Иннокентия, мы должны признать его одним из выдающихся людей XIX в. «Он имел большое значение не только как богослов, церковный историк и проповедник, поскольку оставил очень заметный след и в истории умственного развития российского общества»⁹⁰. В 1871–1875 гг. было издано первым тиражом собрание его сочинений в 11 томах. Выделим среди других его сочинений такие, как «Памятник Унии» (сборник материалов по истории Унии), издание «Палинодии» Захария Копыстенского

и других противоуниатских сочинений, перевод и издание оригинального полного текста «Кормчей книги», издание «Записок Петра Могилы» и его же «Православного исповедания веры», издание труда «История российской церкви в связи с историей церковью славянских», двух трактатов по философии: «Взгляд на греческую философию» и «О неологизме и рационализме». Три трактата и четыре проповеди увидели свет в Киеве в книге «Опыты воспитанников Киевской духовной академии, изданные по случаю окончания первого учебного курса 1823 г.». Также лекции Иннокентия по догматическому и моральному богословию вошли в «Сборник лекций бывших профессоров Киевской духовной академии», изданный по случаю 50-летнего юбилея академии. Иннокентий являлся действительным членом Санкт-Петербургской академии наук, он был академиком по отделению истории⁹¹.

Особого внимания заслуживает деятельность Борисова по изданию древнерусских рукописей философско-богословского характера. Данное направление изучения отечественного философского наследия, как и ранее, доступно учёным, сведущим в филолого-философо-богословском «знании», что весьма ограничивает круг специалистов. В описи документов Иннокентия Борисова, хранящихся в архиве Синода в Санкт-Петербурге, особенно ценным источником в историко-философском отношении является догматический сборник № 2079 объёмом в 265 листов. В нём содержатся творения славянских первоучителей Кирилла Философа и Мефодия, Иллариона, митрополита Киевского, Никифора, митрополита Киевского, Иосифа Волоцкого, Дмитрия Ростовского, Григория Богослова, Ириней Лионского, Дионисия Ареопагита и других почитаемых авторов⁹².

Кирилл и Мефодий заложили основы гуманитарного синтеза филологии, философии, богословия в регионе *Slavia orthodoxa*, выработали отвлечённую философско-богословскую лексику на церковнославянском языке, приравненном к греческому, латыни и древнееврейскому. Митрополит Иларион Киевский является автором самого раннего отечественного фундаментального сочинения «Слово о Законе и Благодати», с которого начинается развитие оригинальной богословско-философской мысли. «Послание Никифора митрополита Киевского Владимиру Мономаху о посте» входит в цикл сочинений просвещённого иерарха русской церкви, который перенёс греческое учение о душе и познавательных возможностях человека на древнерусскую почву. Общевропейское значение имеют творения представителей патристики: Иринея Лионского против ересей, где даётся критический разбор ряда идейных течений раннего средневековья, и автора, именуемого в церковной традиции Дионисием Ареопагитом, а в научной — Псевдо-Дионисием, который разработал учение о небесной иерархии.

Заметим, что в это же время под влиянием набирающего силу славянофильства в России возрастает интерес к древнерусскому культурному наследию, в том числе к оригинальной богословской и философской мысли. В 1840 г. в Казани архимандрит Гавриил (Воскресенский) публикует свою «Историю русской философии», где рассматривает наследие тех же отечественных мыслителей, которые упомянуты в описи Иннокентия Борисова. В этом плане введение в научный оборот рукописных материалов Борисовым имеет важное значение для понимания того, как изучали отечественную философскую и богословскую мысль в России в первой половине XIX в.

Сам Иннокентий также рассматривается Гавриилом в параграфе под номером 165. Предыдущие современники, рассматриваемые архимандритом Гавриилом, — Евгений Болховитинов, Филарет Дроздов, Данила Велланский, Гавриил Солнцев. Из философских статей Иннокентия представлена статья «О неологизме и рационализме», носящая оттенки полемического богословия⁹³.

Мы уделили достаточное внимание самой личности Иннокентия для того, чтобы было понятно, что и в духовных школах были персоны, заинтересованные развитием мировой философии, которые использовали новые достижения философской мысли в своей просветительской и педагогической деятельности. Если учесть, что после запрета преподавания философии в университетах в 1850 г. как «бунтарской» науки она в качестве учебного предмета осталась только в духовных школах, а логику и историю философии в университетах преподавали профессора из духовных академий, можно сказать, что именно в этих школах прежде всего сохранялась и развивалась отечественная академическая философская мысль. Примером тому может служить Киевская духовная академия, деятельность преподавателей которой подтверждает формирование киевской философской школы. На протяжении рассматриваемого периода эта школа выпустила будущих профессоров философии, которые преподавали в российских университетах. Среди них В.Сидонский, В.Карпов (Санкт-Петербургский университет), П.Юркевич (Московский университет), П.Авсенов, О.Новицкий, С.Гогоцкий (Киевский университет), Й.Михневич (Одесский Ришельевский лицей высших наук) и многие другие.

Естественно, возникает важный вопрос: как воспринимали немецкую классическую философию религиозные мыслители? Именно они представляли собой то направление учёности, которое принесло, если говорить об осмыслении немецкой философии, достаточно весомый результат. Остановимся на отношении Иннокентия к философии Канта и Фихте, основываясь на текстах его лекций по догматическому и нравственному богословию. Здесь мы скорее проиллюстрируем актуальность рассмотрения вопроса о влиянии на него немецких этиков, чем дадим характеристику философской позиции в целом, потому что для этого необходим детальный анализ всего теоретического наследия Иннокентия, долженствующий стать предметом самостоятельного научного исследования.

В повороте аналитической богословской мысли к новейшей европейской философии определенное место принадлежит системе Фихте. Дуализм Канта был слишком тяжелым для религиозного его толкования. Шеллинг с присущим ему метафизическим порывом — достаточно сложным в трактовке Бога, а этика Фихте, кроме того, что она была уже системной, являлась также интересным предметом именно для богословского метафизического анализа. У Иннокентия для такого рода анализа имеются предварительные общие замечания, что, какой бы великой ни была заслуга новых философов перед философией, им не удастся стать поводами человечества, поскольку ни одна из их систем не может стать религией. Их системы имеют «школьную» цену, так как отделены от общенародной пользы и недостаточны с практической точки зрения. Но относительно «Наукоучения» Фихте Иннокентий замечает, что «нигде человеческий

разум не показал такого большого усилия, как здесь»⁹⁴. В своей лекции «О религии вообще» Иннокентий проясняет сущность веры и религии, основываясь именно на системе Иоганна Фихте; им дано толкование философии религии у Фихте.

Богослов считает, что человек как разумное существо содержит в себе высшую религию, которая размещена в духе. Этот дух — сфера бытия абсолютного фихтеанского «Я». Здесь абсолютное «Я» представляет собою связь всего видимого и невидимого. Определение религии именно как такой связи построено Иннокентием на рассмотрении ведущей роли духа. Такой мистический дух и является причиной превращений в абсолюте — в абсолютном «Я». Анализируя результаты данных претворений, Иннокентий показывает, как человеческое самосознание приходит к уразумению Бога. Может показаться несколько странным, что Иннокентий делает акцент именно на пантеистическом потенциале системы Фихте, соглашаясь с мыслью о единстве человеческого и Божественного. Иннокентий рассматривает первый миг индивидуального сознания как таковой, который порожден двумя противоположностями — «Я» и «не-Я», причем ведущей из них выступает именно «не-Я», поскольку данная противоположность обуславливает сознание «Я»: «По своей природе «Я» стремится в бесконечность и не может осознавать себя, если не ограничится чем-то противоположным и таким образом не отобразится само на себя. Данной противоположностью...является бесконечное множество всего, что не составляет нашего «Я»,...что же это за представление...безграничной противоположности, которое окутывает наше «Я», как не представление Бога?»⁹⁵.

Очевидно, что в данном случае Иннокентий подводит религиозные и философские первоосновы к оригинальному синтезу, сравнивая три основоположения наукоучения Фихте с тремя ипостасями высшего существа, то есть Бога, в христианской религии. Например, в приведенной цитате Бог в виде «не-Я» как одной из своих ипостасей впервые предстает перед сознанием человека. Сознание старается привести всё многообразие «не-Я» к единству и приходит к пониманию существа вообще, за которым снова видит Бога, но уже как существо наивысшее. Здесь уже человек осознает три идеи разума: идею существа самого по себе, идею существа абсолютно необходимого и абсолютно цельного, а также законы своей деятельности, которые сам себе он приписать не в состоянии. Таким образом, он осознает идею полного единства (в разуме и деятельности) с абсолютным «Я». Вывод из этих размышлений делается в сугубо практическом ключе: если начало религии является началом самосознания, а самосознание есть у каждого, то и религия должна быть в каждом. Скорее всего это один из немногих, если не единственный, пример того, как идеи философии Фихте используются для пропаганды религиозного осмысления действительности, а не считаются враждебными для отечественного богословия. В данном случае религиозное и философское осмысление объединяются единым предметом. Давая пояснение изложенного в своих взглядах положения Фихте о бесконечном приближении реального «Я» к абсолюту, Иннокентий обуславливает такую бесконечность невозможностью полного развития отдельного человека в мире. Он говорит, что если бы человек достиг такой полноты своего величия, то он сделался бы полностью религиозным,

поскольку как «первый акт сознания исходит от Бога, так и последний привел бы также к Богу. Тогда человек чувствовал бы существующим не столько себя, сколько Бога; тогда “Я” затерялось бы в “не-Я”»⁹⁶. Интересно отметить, что Бог ассоциируется не столько с абсолютным «Я», сколько с «не-Я», которое сходно со Спинозовской богоприродой. Но главным содержанием, определяющим содержание абсолюта, все-таки остается разум, который Фихте, по словам Иннокентия, освободил от антропоморфизма.

С этой целью Фихте «забрал» у Бога личность и назвал его нравственным порядком, поскольку не нашел подходящего определения, которое помещало бы в себе что-либо из имеющегося человеческого опыта. Так Фихте избавился от утилитаризма, который характерен для взглядов новых протестантских философов, у которых Бог определяется в человеческих формах и человеческом опыте. Теоретическая часть «Наукоучения» была близка Иннокентию по духу, поскольку представляла собой проекцию познанного абсолюта в человеческом разуме. Иннокентий считает, что Фихте предложил вариант всепоглощающего универсального познания, в то время как Кант рассматривал Бога с точки зрения законодательного существа, определяя все остальные стороны как недоступные для человеческого разума, а потому заменял необходимость идеальных истоков познания априоризмом. Кант оказал естественной религии только ту услугу, что определил и «очистил» идею нравственности. Однако истолкованная им самозаконность разума не учитывает реальной жизни человечества. Данный формализм следует наполнить христианской идеей нравственности, в которой требования морали соподчинены покаянию. «Хри-

стианство допускает существование сторонних мотивов, которыми подкрепляется наша слабая добротность; а Кант отнял этот, так сказать, костыль, эту опору человеческой моральности и требовал добротности чистейшей, не примериваясь к человечеству»⁹⁷. Именно поэтому Иннокентий предлагает не формальный, а конкретно-содержательный порядок для того, чтобы такое содержание можно было оценивать. Безусловность моральных законов категорического императива подкрепляется ролью Бога в качестве верховного судьи, который, давая моральные законы, следит за их выполнением и поэтому является царем в мире нравственности.

У Иннокентия мы наблюдаем осмысление все той же проблемы — связи философии и религии, особенно в моральной сфере — связи морали и веры. Иннокентий доказывает, что между моралью и религией очень много общего, и, адекватно осмысливая философскую трактовку морали, предлагает не отдалять данное осмысление от религиозного, а соединить их. Такое соединение будет только усиливать действенность моральных требований, наполнит их идеями греха и спасения, а также идеей утешения, как главной идеей морального идеала. Такое решение проблемы позволяет во много раз усилить значение новейших этических систем, в частности этики Фихте, как наиболее совершенной, чтобы данные системы не имели лишь «школьную» цену.

Иннокентия можно рассматривать как передового религиозного мыслителя, который основывает свои взгляды на достижениях мировой философской мысли и популяризирует главные ее свободолобивые идеи на всеобщее благо, потому что именно на этой всеобщ-

ности утверждается действительность веры, которой он служит. Этот мыслитель требует безусловного глубоко и серьезного отношения к его наследию.

Основателем философской науки в обновленной в соответствии с новым уставом академии был Иван Михайлович Скворцов, который с 1824 г. совмещал звание профессора с должностью библиотекаря академии. В своем курсе истории философии он первым в академии стал знакомить слушателей с новейшей немецкой философией — от Канта до Шеллинга, причем делал это, основываясь на первоисточниках⁹⁸. В начале своей профессорской карьеры он читал лекции на латыни, поскольку, по его мнению, в русском языке еще не было достаточного категориального аппарата, который мог бы передать действительную новизну современной европейской философии. Затем одним из первых перешел на чтение лекций на русском языке. Скворцов читал общее вступление в философию, логику, метафизику, моральную философию, историю философии, философию религии, математику (в том числе касался теории соприкосновения кривых линий). С 1834 по 1859 г. он совмещал преподавательскую деятельность в академии и в университете. Умер в 1863 г. Всю свою жизнь занимался общественной деятельностью, в частности, им был сделан большой вклад в дело обновление фондов академической библиотеки, а также в обновление Софийской библиотеки (библиотеки Софийского собора), многие из исторических материалов которой впервые были изданы под его руководством.

Отношение Скворцова к делу преподавания философии проявляется в письме к Иннокентию — будущему ректору академии: «Философия во всей её силе нужна в академии. Это потребность века, и без нее учитель

Церкви не будет иметь важности перед своими учениками»⁹⁹. Высоко оценивая уровень новой немецкой философии, Скворцов критически относился к ее содержанию. Работа, за которую он получил степень доктора, называлась «Критическое обозрение Кантовской религии в пределах одного разума». Интересно, что, называя кантовской дуализм софистическим и ложным утешением разума и совести при служении Божьей правде¹⁰⁰, Скворцов считал, что кантовская религия все-таки не противоречит христианству и морали, поэтому может использоваться в философском богословии. Симпатизируя Канту, его постановке вопроса о чистой моральности, Скворцов подвергает Канта критике со стороны богословия за самодостаточность практического разума, который отнимает у религии все божественное: «Главный недостаток Кантовой религии, от которого происходят и все другие — это односторонность... Он так вознес нравственность, что для нее и при ней ничего больше не оставил, а поэтому в самой религии остался при одном практическом разуме, который заменил для него всё»¹⁰¹. Критическая позиция Скворцова относительно «кантовой религии» не мешала ему высказывать симпатию к новому содержанию критической философии. Он её выразил при защите докторской диссертации, которая сопровождалась «нарочитыми возгласами, выкриками членов комиссии, больше доверявшим философии, имеющей уже за собой авторитет легенды»¹⁰².

Однако оппозиция новой немецкой философии не в силах была остановить тягу к ней нового поколения философов. Так, Скворцов в своих будущих лекциях проанализирует наряду с Кантом и Фихте Гегеля, а также Шеллинга, к которому он имел наибольшую сим-

патию. Интересным для нашей тематики является и его сочинение, изданное под названием «Последнее произведение протоиерея Ивана Михайловича Сковрцова» в 1863 г. Это незаконченная последняя лекция из курса философии, подытоживающая отношение Сковрцова к европейской философии как таковой. Он показывает, *что* же именно мы познаем первым в жизни и почему именно *это* осуществляется. Сковрцов считает, что это *вера* как первая форма человеческого познания. Философы, начиная с Декарта, который определил истину самосознания, хотели перевести содержание этой веры в понятия и сделать его (содержание) знанием. Кантовские критические штудии разума явились первой солидной попыткой в этом деле, и наиболее важным дополнением к Декартовой «истине» было кантовское положение, что «существует также что-то от вечности», потому что не может существовать что-то, если бы не существовало ничего. Все остальное — сфера сомнения¹⁰³.

Но это начало — формально-логическое начало, оно недостаточно для реального человека. Сковрцов уделяет большое внимание «выведению» трех основоположений в системе Фихте, которые несколько преодолевают формализм Канта, но не исключают реализма. Он (Сковрцов) отмечает не столько субъективизм системы Фихте, сколько опасность появления пантеизма, натурализма и реализма в необходимости допустить наряду с существующей высшей истиной реально существующее «не-Я». «А почему нельзя положить оба, а не одно начало в основу философии?»¹⁰⁴ — спрашивает Сковрцов и соглашается с логикой философии тождества Шеллинга, которая далее приведёт к абсолютному тождеству в системе Гегеля. В ней Сковрцов

и видит выражение действительной цели философских исканий от Декарта до Фихте: существует и «Я», и что-то вечное. Таким образом, мыслитель опять возвращается к вере, которая является вечным гарантом знания человека: «Необходимо, чтоб уже во мне была истина для того, чтобы я что-то принимал за истину»¹⁰⁵.

В недавно вышедшем в издательстве «Наука» альманахе «Философия религии» нами представлена первая часть сохранившегося рукописного курса лекций Скворцова по философии религии. Весь курс охватывает анализ представлений о религии и Боге в «новой» немецкой философии от Канта до Гегеля. Из всего вышеизложенного можно сделать вывод, что И.М.Скворцов являет пример религиозного мыслителя, понимающего философию на ее высоком профессиональном уровне развития¹⁰⁶.

Среди представителей философской мысли в Киевской духовной академии, которые внесли действительный вклад в развитие как отечественной, так и европейской философии, определенное место принадлежит Петру Семеновичу Авсеневу. Он — выпускник академии, с 1836 г. — бакалавр философских наук, с 1839 г. — экстраординарный, а затем ординарный профессор. Авсенев был интересным и очень оригинальным мыслителем. Основная черта его философствования — психологизм, который позволяет свободно трактовать такие философские нюансы, которые исчезают из поля зрения при рационалистическом подходе. Данное «возбуждение собственного умозрения» было вызвано, по мнению И.Малышевского, настроением времени: «Это было время юношеского увлечения философским духом, веры в нравственность разумного творчества, когда нашим философам думалось не толь-

ко о возможности, но и о действительности созерцания абсолютной истины, о проникновении силою не столько анализа, сколько целостного умозрения в тайны духа»¹⁰⁷. Интересным в спекулятивных построениях Авсенева кажется то содержание новой философии, которое он берет у Канта и Фихте и которое ведет к своеобразному пояснению познания человеком истины и свободы.

Кантовский разум и фихтеанское «Я» воплощаются в идею души, а наполнение этих понятий содержанием ведет к главному выводу о единстве общей человеческой души и верховного добра, то есть к моральному пантеизму¹⁰⁸. Это еще одна попытка объединения религиозного и философского толкования нравственности, но с психологическим уклоном. Более близким по духу для Авсенева был Шеллинг и следующая за ним школа мистиков, где особенно его интересовала теория сугубо разумного построения действительности и души. В академии Авсенев читал психологию, историю новой (начиная с Декарта) и новейшей (начиная с Канта) философии, нравственную философию. В университете, где Авсенев числился адъюнктом с 1838 г., он читал логику, историю новейшей философии, нравственную философию, естественное право, философию истории. Авсенева считали одним из самых образованных людей в Российской империи. Он владел греческим языком, латинским, немецким, французским, итальянским. Лекции его не издавались, но то, что вошло в юбилейный сборник академии, заслуживает тщательного внимания и анализа. В 1850 г. архимандрита Феофана Авсенева уволили от академической службы, назначили наместником посольской церкви в Риме, что с современной точки зрения можно рассматривать как

«почётную ссылку». Там он и умер в 1853 году. Философское наследие этого оригинального мыслителя ждёт своего исследования¹⁰⁹.

Очень интересной является личность В.Н.Карпова, который с 1829 по 1833 г. преподавал в Киевской духовной академии, а в 1833 г. был переведен в Петербургскую духовную академию, где с 1835 по 1867 г. был профессором философских наук. Он перевёл на русский язык и издал почти все сочинения Платона. Карпов — критик немецкой философии как философии рационализма. Им основательно критикуются рационалистические идеи Канта и Фихте, а также взгляды отечественных мыслителей, которые популяризовали данные идеи. В журнале «Христианское чтение» (1860 г.) публикуется его труд «Философский рационализм новейшего времени», посвященный Канту и кантианству, а в журнале «Странник» (1866 г.) — труд «Систематическая форма философского рационализма или наукоучение Фихте». Критикуя трансцендентализм Канта и Фихте, Карпов разграничивает два мира: умозрительный, в котором торжествует рационализм, и истинно христианский, в котором религия превышает разум. Они никогда не могут быть объединены.

Об общей оценке новой немецкой философии можно судить, исходя из такой мысли Карпова: «Немецкий рационализм никогда не станет у нас популярным и не сделается нашей собственной философией, пока мы не переродимся в стихиях нашего народного духа и религиозных своих убеждений не принесем в жертву иноверному мышлению. Мы никогда не сроднимся с этим рационализмом именно потому, что он не может сродниться с нашей православной верой, поскольку последняя требует, чтобы разум и сердце не

поглощались одно другим и вместе с тем не разъединяли своих интересов»¹¹⁰. Однако Карпов утверждал, что «философия в мире христианском и богословие христианское — суть одно и то же развитие жизни, как сеннолиственное и покрытое плодами дерево — один и тот же организм»¹¹¹.

Отдельно рассмотрим профессионально-аналитической подход преподавателей академии к немецкому идеализму, при котором разработка общечеловеческих понятий нравственности и разумности трансформируется на философско-религиозной почве отечественной культуры, находя свое место среди ведущих тем у отечественных мыслителей. Наибольший вклад в этом плане сделан П.Д.Юркевичем. Этот вклад превосходит границы рассматриваемого периода по своему значению, а также выделяется среди упомянутых философов и сама личность Юркевича. Данному вопросу посвящена отдельная глава.

Теми, кто наиболее всего отошел в своей философской карьере от собственно богословия, хотя и началась эта карьера в Киевской академии, были О.Новицкий и С.Гогоцкий. Они имели возможность провести целостный анализ всего немецкого идеализма, поскольку были уже знакомы с современной им философией Гегеля. Диалектика Гегеля стала лидером в восприятии новейшей немецкой философии, она как бы вобрала в себя достижения философии Канта, Фихте, Шеллинга и сместила акценты восприятия немецкой философской мысли вообще. Именно это мы наблюдаем в философском творчестве О.Новицкого и С.Гогоцкого.

Орест Маркович Новицкий поступил в Киевскую духовную академию в 1827 г. Слушал философию у Скворцова и о. Иннокентия. В 1831 г. был направлен для

преподавания философии в Полтавскую семинарию. В 1834 г. вернулся в Киев. В 1835 г. стал экстраординарным профессором в Киевском университете Святого Владимира, где читал лекции с 1834 г. В университете он преподавал психологию, логику, моральную философию, естественное право и историю философии. В Киеве изданы его труды «Руководство к логике» (1840 г.), «Краткое руководство к логике с предварительным очерком психологии» (1844 г.), в Петербурге — «Руководство к опытной психологии» (1840 г.). Неоднократно его статьи публиковались в журнале «Министерства народного просвещения». Особенно интересны его статьи по китайской и индийской философии и религии, которые относятся к 1844—1846 гг., а также статьи, посвященные развитию православной религии.

Новицкий интересовался логикой развития взаимоотношения философии и религии как двух форм общественного сознания. В «Биографическом словаре профессоров Киевского университета» дана следующая характеристика его методики преподавания истории философии: «Пытался проследить поступательное развитие философии в непрерывной связи с движением понятий религиозных, показать, как религия вообще, переходя от низших систем к высшим, тем самым возбуждает движение философской мысли и, наоборот, как философия в своем развитии ведет к дальнейшему развитию религии»¹¹². И когда Г.Шпет цитирует А.Введенского и Я.Колубовского, которые считали, что Новицкий находился под влиянием Фихте¹¹³, то нам кажется, что данное влияние проявилось не столько в гносеологической сфере, сколько прежде всего в толковании вопроса о взаимодействии философии и религии. Философия, по Новицкому, своеоб-

разное откровение нашего духа, которое дает ему понимание бесконечности. Естественная религия дает содержание философии и посредством нее приходит к религии откровения, которая одна в состоянии удовлетворить идеальное стремление сердца наполнением знания верою, волею, любовью¹⁴. В духовном опыте идеи разума располагаются так: право, искусство, естественная религия, философия, религия откровения.

Своей схематизацией возможностей разума О.Новицкий отвергает гегелевский рационализм как сугубо спекулятивную теорию разума и больше склоняется к вере, разуму Фихте и Якоби, дополняя такое понимание психологизацией процесса познания идей. Позиция О.Новицкого занимает срединное положение между позицией Канта, с присущим ему обоснованием религии «в пределах только разума», и позицией Фихте, с характерным для него пояснением сущности «Наукоучения» как своеобразной «религии разума». Разница между позицией Фихте и Новицкого в том, что Новицкий видит задачу Откровения и всего того содержания, которым он наполняет это понятие, в познании любви к Богу, а Фихте сводит Откровение к познанию духовного принципа нравственного закона. Можно, безусловно, утверждать то, что философия Фихте имела большое влияние на О.М.Новицкого, но Новицкий не был фихтеанцем в собственном понимании этого слова.

Кратко остановимся на философском творчестве С.Гогоцкого. Основная деятельность Сильвестра Сильвестровича Гогоцкого приходится на более поздний период времени, чем тот, которому мы уделяем основное внимание, но формирование его взглядов происходит именно в то время, которое нас интересует. С 1827 по

1833 г. Гогоцкий был воспитанником Подольской духовной семинарии в Каменце-Подольском, с 1833 по 1837 г. — Киевской духовной академии. В 1837 г. ему присуждено звание магистра богословия, бакалавра академии, в 1848 г. он становится экстраординарным, а в 1850 г. — ординарным профессором Киевского университета, доктором философии и древнейшей филологии. В 1862—1863 гг. Гогоцкий был деканом историко-филологического факультета университета. С 1874 г. — на пенсии, но продолжал преподавание как внештатный профессор университета; был действительным статским советником. Умер С. Гогоцкий в 1889 г. Из многих его произведений наиболее важны: «Критический взгляд на философию Канта» (1847 г.), «О характере философии Средних веков» (1849), «О развитии познавательных способностей» (1856 г.), «О развитии внутреннего чувства» (1857 г.), четырехтомный «Философский лексикон» (1857—1871 гг.) — первый философский энциклопедический словарь в Российской империи.

Анализируя философское наследие предшественников, Гогоцкий уделяет большое внимание той позитивной роли, которая сыграна тем или иным философом, более, чем критике недостатков во взглядах философа, поскольку сосредоточивает свое внимание на *развитии* философского метода. Именно так Гогоцкий дает целостную оценку философии Канта, ориентируясь на личность человека как главную проблему новейшей философии.

Наибольшую заслугу Канта он видит в практической философии, где Кант поднимает законодательную силу разума на новую высоту. Данная сила разума в теоретической философии имела только критическое значение, показывая на границу знания¹¹⁵. «Критика

способности суждения» обосновывает практическую жизнь практического духа, объединяя безусловное с явлениями и давая возможность человеческому духу развиваться в соответствии со свободными целями, а не в причинно-следственной зависимости. Такая ориентация на свободу дает Гогоцкому возможность объективно оценить роль философии Канта как начала немецкой классической философии. Этические взгляды Канта критикуются Гогоцким за самодостаточность нравственности, которая избавилась не только от блага и счастья, но и от Бога как законодателя. Это приводит Канта к тому, что он противоречит сам себе, когда, обосновывая истины практического разума, вновь утверждает то, что было отрицаемо, — бытие Бога, даже и как постулат. Данный этический формализм не спасает и безусловность кантовского категорического императива. Более того, такая формальность может в действительности привести к беззаконию: «Результатом практического учения Канта, во многих аспектах высокого и важного, есть эгоизм и предлог к самоуправству.. Принудить человека признавать закон творением собственного его ума, значит вести его к самозаконию, которое собственно не отличается от беззакония»¹¹⁶. Гогоцкий видит ошибку Канта в том, что тот не разделил объективную и субъективную сторону в понимании закона, а объединил их. Объективная сторона этого закона намного шире, чем практический разум человека, к тому же, подчеркивает он, «никогда нельзя говорить, что нашим практическим законом мы исчерпываем всё, что приписано Верховным Законодательством»¹¹⁷, то есть Божественным законом. Именно поэтому законы нашего разума — только голос в нем разума высшего.

Понятно, что Гогоцкого не удовлетворяет та «уступка» вере, которую делает Кант. Ему нужно первичное отречение от намерений «расчленения» Божественной сути. Такая позиция является причиной того, что он не признает и гегелевский имманентизм, в котором Божественный дух только как бы благословляет историю, находясь за ее границами. Поэтому мы согласны с оценкой философии С.Гогоцкого, которую дал В.Зеньковский: «Гогоцкого обычно причисляют к русским гегельянцам, но это верно лишь отчасти... Гогоцкий отвергает принципиальный имманентизм Гегеля и утверждает теизм. Но диалектический метод не вводит нас в тайну индивидуального бытия — он вскрывает *лишь сущность, а не бытие*, не индивидуальную энергию субъекта»¹¹⁸.

Фихте более близок Гогоцкому, поскольку последний принимает его позицию относительно Божественной сущности, выраженную в этике. Гогоцкому «легко» ориентироваться в содержании этики Фихте, в которой он видит обобщение кантовской теории морали. Ему понятна общая позиция немецкого этика, дающая возможность адекватно оценивать отдельные проблемы, например, вопрос об объяснении происхождения нравственности путём преодоления иррациональности. Учение о «Я» было воспринято Гогоцким в соответствии с его теистической позицией не как отрицание Абсолюта, а как путь единения с Абсолютом. В целом отношение к этическим концепциям Канта и Фихте характеризует Гогоцкого не как философа-этика, а как философа-гносеолога.

Приведенная характеристика взглядов отечественных философов-профессионалов позволяет сделать вывод, что они оценивали философию Канта и Фихте

несколько иначе, чем их немецкие современники, потому что отечественной философии присущи религиозные акценты, которые не следует считать недостатками мышления, а скорее — достоинствами. Для каждого из отечественных философов была характерна своя собственная позиция, что еще раз свидетельствует о становлении оригинального типа отечественной философии, с одной стороны, самостоятельной и независимой, а с другой — включённой в общемировое развитие «науки наук».

Оригинальным мыслителем был и Константин Зеленецкий, с 1837 по 1858 г. — профессор российской словесности в Одессе в Ришельевском лицее высших наук. Зеленецкому больше подходила кантовская императивность и тождество Шеллинга, нежели развитая гегелевская гносеология. Также его интересовала логика Аристотеля, и вообще у него была своя точка зрения на логику как метафизику, изложенная им в труде «Опыт исследования некоторых теоретических вопросов Константина Зеленецкого», в котором критикуется гегелевский универсализм.

Как оригинальную можно оценить и позицию Иосифа Михневича, также профессора философии в Одессе, выпускника Киевской духовной академии. Для него наибольшим авторитетом был Шеллинг: «Поскольку система Гегеля была лишь претворением системы Шеллинга, то это первенство по заслугам должен иметь тот, кто положил начало данному претворению, то есть Шеллинг»¹¹⁹. Естественно, если Михневич определяет первенство Шеллинга, это не означает, что он ставит его «над» Гегелем, не учитывая тот шаг вперед, который был сделан в развитии философии Гегелем. Михневич говорит о «преобразовании» Гегелем систе-

мы Шеллинга, которая завершила процесс теоретического построения спекулятивной диалектики. Началом этого процесса была дуалистическая философия Канта, продолжением — субъективно-идеалистическая философская система Фихте, которую Михневич считает прологом системы тождества. Он оценивает системы немецкого идеализма не столько по их содержанию, сколько по конкретно-историческому месту в процессе развития диалектики.

В данном процессе система Фихте характеризуется им как первая система диалектики. Именно ее «начальность» оправдывает субъективно-идеалистическую форму построения. Следует отметить, что и содержание «Наукоучения» оценивается как субъективно-идеалистическое: «Не видя ничего, кроме себя, Фихте хотел найти всё в себе и поэтому перенес в «Я» не только все существа сотворенные, но и самого их творца так, что мир стал для него суммой не вещей, а мыслей, а Бог превратился в чистую идею человеческого разума»¹²⁰. Характеристика, которую давал Михневич немецкой идеалистической философии, показывает, что он очень точно определил её ведущее место в мировой философской культуре.

Важно, что знакомство с немецкой классической философией происходило на территории всей Украины. Во Львове её популяризировал П.Лодий, особенно философию Канта, в Закарпатье — В.Долгович, который оставил рукопись по философии Канта на латинском языке, в Нежине (Нежинском лицее) — Н.Белоусов, ученик Шада, и М.Тулов, издавший труд «Историческое развитие логики от Аристотеля до Гегеля»¹²¹. Таким образом, можно сделать вывод, что философия на Украине, как части Российской империи, в первой половине XIX в. во многом отвечала уровню

общеввропейского развития философской культуры, к тому же она имела в традиции своего становления достаточно характерные отличительные черты, делающие ее той благоприятной почвой, на которой получили свое развитие и интерпретацию передовые философские идеи, в частности идеи новой немецкой философии.

Русская идеалистическая философия, особенно религиозная, имела в это время решающее значение для дальнейшего становления философской мысли в целом. Тяготение её представителей к размышлениям, наряду с гносеологическими, над психологическими, этическими вопросами, которые были традиционными для становления отечественного типа философского мышления, закономерно вызывало повышенный интерес к нравственным доктринам Канта и Фихте. Общность ведущей проблематики у немецких и отечественных философов-этиков — а именно обоснование достижения человеком его наивысшего назначения — делала эти различные по направлениям стили философских школ союзниками в поисках истин морали, открывая реальные перспективы диалога по таким направлениям, как изучение среды, формирующей духовность субъекта, экзистенциальный потенциал человека как духовно-разумного существа и многим другим. Мы полностью согласны с Г.Флоровским, который подчеркивал, что именно в духовных академиях российская философская мысль впервые адекватно встречается с немецким идеализмом¹²². И важным дополнением к такому определению роли духовно-академической философии является вывод В.Зеньковского, что именно в духовных академиях впервые рождается идея своей нацио-

нальной философии, которая опирается на учение церкви и в то же время в свободном синтезе использует идеи западноевропейской философии¹²³.

Безусловно, в первой половине XIX в. главным содержанием отечественной философии было идеалистическое направление. Мы попытались показать на примере творчества наиболее выдающихся представителей отечественной философской мысли этого периода, что значительное, а в некоторых случаях и главное место в их осмыслении бытия занимали вопросы, которые были подняты в философии Канта и продолжили своё развитие в философии Фихте. Конечно, затем наступило время философии Шеллинга и Гегеля, но место наследия Канта в отечественной философии, особенно его этического учения, было определяющим.

Для того, чтобы показать причины именно такого состояния вещей, вспомним «Русскую идею» Н.Бердяева, в которой он отмечает, что в России «увлечение Гегелем имело характер религиозного увлечения, и от Гегелевской философии ждали даже решения вопроса о роли православной церкви»¹²⁴. Кто же в России так надеялся на гегелевский абсолютизм? Те, кто отрицал Канта и считал его искушителем человечества, к тому же данные взгляды были популярны в последней четверти XIX в. Что касается «богословского» Канта, то можно констатировать, что здесь скорее философия Гегеля была малоинтересной для теистического духа отечественных православных мыслителей. То, что Гегель отверг кантовское сомнение, не было причиной появления его новых сторонников. Именно сомнение Канта было тем источником развития мысли, которое приводило в поисках высшей правды к постепенному постижению абсолюта, преодолевая всяческие искуше-

ния. Действительно, если *долг* Канта сначала был только *постулатом*, то потом он стал *твердыней* нравственности, и все усилия последующих мыслителей, как немецких, так и других, которые адекватно воспринимали Канта, были направлены на поиск путей единения с данной твердыней. Если такие пути единения не даны в самом начале системы в качестве постулата, как у Гегеля, а найдены в процессе разумных духовных исканий, они становятся выстраданными, а поэтому особенно ценными для личности. Именно разница в трактовке свободы Кантом и Гегелем — та, что кантовская свобода имеет в своём содержании духовные компоненты: философские, творческие, психологические, религиозные, — и определяет место учения Канта в отечественной философии первой половины XIX в.

Хотя само понятие «личность» появляется в русском языке сравнительно поздно, проблема человека как такового является одной из важнейших в истории русской мысли и нельзя обойти это вниманием. Так, например, термины «этика» и «эстетика» появляются в русской лексике также поздно, однако вполне обоснованным является рассмотрение этических и эстетических учений не только Нового времени, но и Средневековья. Терминологические различия и одновекторный подход не должны закрывать сущности рассматриваемой проблемы.

Человек в христианском, как и в любом другом традиционном религиозном представлении, является Божьим творением и венцом творения, ощущающим свою неразрывную связь с Творцом. На данном постулате зиждется рассмотрение всех проблем, связанных с его жизнью и её составляющих: телесной, душевной и высшей — духовной. Понятие же личности происходит от

самого человека, и в нём (в понятии личности) содержатся утверждения о собственной индивидуальности, которая может и не зависеть от связи с Творцом. В этом и намечается *принципиальное* расхождение концепции человека эпохи Средневековья и Нового времени, а также религиозной (богословской) и светской концепции.

Первоначально это расхождение возникает в эпоху Возрождения, когда при обращении к античной философии перерабатывается постсредневековая концепция человека. Личность теперь представляется как индивидуальное сознание отдельного человека о себе. Она выделяет себя из окружающего мира, природного и социального, и рассматривает как самоценность. Это то, что является единственной в своём роде индивидуальностью. Отсюда и акцентирование внимания на неповторимость субъекта, выражающего себя через «лицо», то есть через личность.

В отечественной культуре в переходный период (от понимания и трактовки человека как Божьего творения до выработки понятия личности) исходным пунктом таких перемен в светской гуманитарной традиции послужила модернизация богословского и философского образования в первой половине XIX в. (изменение программ преподавания, переход преподавания на русский язык, усвоение и своеобразная трактовка идей новой немецкой философии, особенно её этической составляющей и т.д.). Такой переход к возникновению новой философской категориальной терминологии на русском языке не мог возникнуть сразу, поэтому персоналогическая проблематика разрабатывалась через трактовку понятия «человек», каким он является, и его потребностей: духовных, душевных, телесных, социальных, в том числе юридических.

Профессиональные учёные богословы, занимающиеся философскими вопросами, отличались каждый своим оригинальным подходом к данной тематике. Так, П.С.Авсенеv в «Истории новейшей философии» от Канта до Гегеля рассматривает понятие субъекта как *категории* новой философии. Им поставлена задача *примирения*, с одной стороны, бытия и мышления, с другой – веры и знания. Можно говорить о психофилософии Авсенева. В постановке именно этой метафизической задачи произошло формирование Киевской школы русского теизма, что и хочется отметить в окончании данной главы.

Глава 3

Интерпретация идей этики категорического императива в философии П.Д.Юркевича

Рассмотрим более подробно философскую позицию П.Д.Юркевича, по нашему мнению, являющуюся наиболее репрезентативной с точки зрения выяснения и определения места, которое занимает этика долга и в отечественной философии обозначенного времени.

Понимание и интерпретация идей Канта так, как они имеют место в философии П.Юркевича, позволяет говорить о своеобразном понимании этики Канта в отечественной философской мысли, которая раскрыла внутреннее существо этой доктрины, утаённое в формальных определениях от какого-либо односторонне сориентированного философского направления. В таком плане отечественная философская мысль занимает свое особое место в кантоведении как таковом¹²⁵. Любые характеристики, которые якобы определяют «недостатки» Канта социальными причинами, являются чужеродными по отношению к духу этики категорического императива. Что же касается философствующего богословия, особенно тех его течений, которые выделяются своим либерализмом, готовым к диалогу и взаимопониманию с критической философией, а также и консерватизмом, который при определении существа рассматриваемых идей ни в коей мере не отступает от собственных канонов, то их поле-

мика даёт возможность *прояснить* внутреннее содержание и потенциал кантовой этики. Сказанное определяется несколькими главными причинами, являющимися залогом плодотворной полемики. Эти причины можно определить более точно, если рассматривать отношение к поставленным проблемам в учении Канта и Фихте о морали параллельно с размышлениями над философскими трудами П.Юркевича.

Наша первая задача — выяснить и продемонстрировать, *как* на отечественной философской почве поданы и развиты главные мысли немецких философов. Вторая задача — показать, *что* интерпретация Юркевичем идей этики категорического императива дает для кантоведения и для понимания сущности немецкой философии (содержания ее этических учений). Мы будем использовать метод параллельного рассмотрения главных проблемных отношений в названных системах, охарактеризуем ключевые вопросы представленных доктрин, рассмотрим основные труды, а также некоторые методологические вопросы.

Когда речь идет о мыслителе, взгляды и учения которого особенно выделяются в историко-философском процессе, всегда интересным представляется его личность, творческий путь и судьба, а также характеристика времени, то есть той социально-культурной атмосферы, в которой происходило его становление. Судьба и личность П.Д.Юркевича заслуживает особого внимания. Обращаясь к биографии Юркевича, отметим главные события в его жизни, которые позволяют понять его творческий путь¹²⁶.

Всем известно, что Юркевич выделяется среди представителей отечественной философской мысли тем, что был наставником будущей плеяды выдающихся

ся профессиональных философов (В. Соловьева и других). Он был их учителем, являясь в своём роде самородком, который вышел из духовного малороссийского сословия, поскольку чуть ли не единственный из профессоров философии в Российской империи середины XIX в. смог преподавать историю философской мысли для «понимающей», по словам В. Соловьева, аудитории так, что уровень такого преподавания наполнил разум нового поколения философов и подготовил это поколение к будущему творческому раскрытию в период Серебряного века.

Представим весьма краткие данные из биографии П. Юркевича. Родился П. Д. Юркевич в селе Липлявое Полтавской губернии (сегодня это Черкасская область) в семье священника. Он был десятым и последним ребенком в семье. С детства мечтал о карьере медика, но, продолжая семейную традицию, после окончания Полтавской семинарии в 1847 г. поступил в Киевскую духовную академию. Сразу после ее окончания в 1851 г. он получил возможность посвятить себя преподавательской деятельности. Преподавал философию и немецкий язык, который знал отлично. В 1858 г. Памфил Юркевич получил звание экстраординарного профессора, а через три года Императорским указом он был переведен на должность профессора философии, руководителя кафедры философии в Московском университете. В 1869 г. его назначили исполняющим обязанности декана историко-филологического факультета Московского университета. Юркевич занимался не только преподавательской деятельностью (преподавал в Московском университете историю философии, логику, психологию, педагогику), он организовывал переводы философской литературы на русский

язык, прежде всего с немецкого языка, а также занимался общественной деятельностью: был членом многих гуманитарных просветительских обществ. Юркевича не стало в 1874 г.¹²⁷.

Наиболее известные философские труды Юркевича — «Идея» (1859 г.), «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия» (1860 г.), «Из науки о человеческом духе» (1860 г.), «Материализм и задачи философии» (1860 г.), «По поводу статей богословского содержания, помещенных в “Философском лексиконе”» (1861 г.), «Язык физиологов и психологов» (1862 г.), «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» (1866 г.), «Чтения о воспитании» (1865 г.), «Курс общей педагогики» (1869 г.). Имеется и личный архив Юркевича, многочисленная переписка с коллегами, записи лекций и другие интересные документы. Наследие Юркевича еще не изучено во всей его полноте, поскольку не изданы основные философские работы этого мыслителя, в частности, его философский дневник, который был написан на немецком языке. Поэтому мы должны заметить, что в нашей работе оттапливаемся от тех философских работ Юркевича, которые были изданы на русском языке в Киеве и Москве во время его жизни¹²⁸.

Упомянутые работы Юркевича дают возможность получить достаточно полное представление о его философской доктрине вообще, а также поразмышлять над отдельными проблемами этики более глубоко. Рассматривать взгляды Юркевича параллельно со взглядами Канта и Фихте поможет то, что объединяет общность всех трех мыслителей, а именно их первоначальный морализм. Все они «этические» философы, рассматривающие жизнь сквозь призму высшего мо-

рального закона, к которому должна приводить высокая культура человека, познавшего данный закон. Не принуждением, как это имеет место в морализаторстве, а собственной волей и собственным стремлением к добру решает человек вопрос об отношении между моральностью и жизнью в системах данных философов. Как философия, так и вера «отворачиваются» от морализаторства, признавая только морализм, поскольку в вопросе определения «добра вообще» имеют общие интересы и задачи. Философия и вера становятся союзниками в толковании внутреннего поиска человеком (со всеми его иррациональными и психологическими чертами) нравственности в самом себе, вокруг себя и над собой. На уровне философского общения «рациональная» немецкая философия в лице Канта и Фихте и «духовная» отечественная богословско-философская традиция в лице Юркевича хорошо друг друга понимают, причём намного глубже, чем в русле рационалистической традиции в Германии в последующем её развитии. Что же нового дает такое взаимопонимание и почему оно вообще происходит? Это мы и попробуем рассмотреть в данной части работы.

Известно, что появление критической философии Канта, особенно практической философии, вызвало в свое время критическую реакцию со стороны православных ортодоксов в России, поскольку философия ригористической морали противостояла как эмпирической этике честности и добродетели, так и церковным канонам. Почему же тогда Кант так интересен богословствующему философу Юркевичу? На чем основывается интерес отечественного мыслителя к толкованию философии, которая как бы отходит от Божьего «закона»? Основной аргумент для поиска отве-

тов на эти вопросы тот, что Юркевич всегда был духовным мыслителем, поэтому ему необходимо было найти и обозначить духовность кантовской философии, чтобы включить ее в свои собственные изыскания. И если больше всего на Юркевича повлияли Кант и Платон, то понятно, почему Юркевич в критической философии увидел то, что выпадало из поля зрения представителей рационализма и других направлений развития философской мысли, непосредственно примыкающих к рационализму, а также некоторых консервативных религиозных течений.

Рассмотрение вопроса «Кант для Юркевича», естественно, имеет и свою обратную сторону — «Юркевич для понимания Канта», что достаточно усиливает его значение. Общая проблема соотношения веры и знания важна именно тем, что дает реальный содержательный материал для усвоения, изучения и понимания данного процесса. Начнем с того, что затронем общий вопрос о соотношении знания и веры у Канта, который мы рассмотрим с позиции поиска духовности в кантовской философии. Если рассматривать Канта заинтересованно, то духовности в его взглядах окажется больше, чем можно себе это представить при сугубо рационалистической оценке его философии. Это происходит потому, что этика категорического императива, помимо своих рационалистических определений, составляющих только половину ее содержания, обладает еще и своей внутренней цельностью, обладает своим духом — потребностью выхода на проблемы жизни конкретного человека и укоренения в ней.

Данное часто забывают те, кто рассказывает только о содержании кантовской философии, то есть проясняют ее критические каноны. Философия вообще

имеет своей целью осмыслять все то, что окружает человека и определяет внешнюю и внутреннюю его жизнь, то есть цель философии — подытожить знание про все существующее. Кант понимал, что такую задачу можно исполнить, если будет определён главный принцип, причем фактически существующий, из которого и следует исходить. Его философия, как и всякая развитая религия, берет за исходный принцип принцип *добра* в его конкретном воплощении (у Канта — в нравственном) и подводит данный принцип под универсальные определения. И значение философии Канта прежде всего состоит в том, что она является ориентиром для разума, потому что философ сумел с помощью универсальных определений (хотя универсализм — завершение любой философии) создать всю свою систему.

Это ему удалось благодаря тому, что кантовские универсальные формальные определения касались конкретного социального состояния общества — этического, которое сосредоточивает в себе и стремления каждого нормального человека. И в данном случае универсализм и некоторая догматичность оправдываются конечной целью — приданием нравственности законодательного характера в обществе с учетом постоянного его развития. Определяя философию как *центр* интересов человека, Кант формулирует вопрос о «здоровье» человеческого духа, ставя это здоровье в зависимость от субординации между разными проявлениями духовности. Наивысшим среди них остается нравственная теология, или религия морали, поскольку только с ее помощью человек может понять свое высшее предназначение и достичь истины о мироправителе: мироправитель позволяет нам лишь допускать

его существование и величие, но не позволяет видеть его или четко доказать это. Нравственный же закон в нас самих, с достоверностью ничего не обещая и не угрожая ничем, требует от нас бескорыстного уважения и только тогда, когда это уважение станет деятельным и владычествующим, позволит нам заглянуть в царство сверхчувственного, ибо «...разумное существо может быть достойным высшего блага, которое является соответствующим нравственной самодостаточности его личности, а не только значению его поступков»¹²⁹.

Всё учение о практическом разуме пронизывает мысль, что моральное состояние человека и человечества является единственным путем к Богу, поэтому данное состояние является причиной веры, а не вера является причиной морали. Все, что касается эволюции человечества, связано с нравственностью, которая одна в состоянии определить и свободу, и веру, и общность. В действительности же мораль не может существовать отдельно от веры, хотя бы потому, что независимость морали требует своего пояснения именно для понимания ее формальной сущности. Таким образом, трактовка реального существования морали в обществе дается Кантом уже в форме теологии. Возникает вопрос: почему Кант представил учение не собственно о морали, а именно о моральной теологии? Потому что теология морали не имеет своих границ, это — моральное учение обо *всем*, а не о чём-то конкретном. Также очень важной чертой теологии является и то, что она отрекается от формализма, поскольку религия представляет собой сильнейшее организационное и теоретическое звено в истории человеческого мышления и в истории человеческого бытия. Религия способна достигнуть души любого человека и каждому дает возможность

покаяния, тогда как мораль, которая очень часто отождествляется со справедливостью, именно по причине данного факта, как правило, предполагает насилие и поэтому утрачивает чистоту своей первичности. Таким образом, преподнесение морали и как *веры* для Канта является необходимым шагом.

Кант исходит из реальности морали и делает все возможное для философа, чтобы обосновать теоретическую действительность и автономность нравственности в обществе разумных существ. Именно эта реальность является основой веры и залогом исследования социальной целостности. Выход из морали как из основания бытия обуславливает то, что нравственность не только «вплетена» в философию. Моральность приравнивается к разуму, но не в значении способности, а в значении блага. Поэтому система Канта начинается анализом разумности как таковой, а заканчивается этикой, действие которой усиливается экстатическим переживанием прекрасного. Поскольку носителем моральности является человек, система Канта постоянно осуществляет взаимосвязь всеобщности и субъективности. Это является очень важным моментом, вокруг которого происходит становление принципиально нового направления в развитии этической мысли, поскольку он намечает две новые перспективы такого развития. Что это за перспективы? Во-первых, нравственность у Канта обеспечивает целостность и единство как системы, так и субъекта. Таким образом, целостность определяет место духовности — это то, что объединяет всю жизнь человека в разнообразии ее проявлений. Так поставлена задача истолкования духовности. Во-вторых, в системе Канта практический разум получает определение своей цели и ста-

новится смыслом в самом себе и для самого себя, и сам субъект теоретической и практической деятельности становится естественным и единственным по отношению ко всему тому, что его окружает, то есть вызывает его конкретные формы чувств и мышления.

Это обеспечивает начертание отдельной области исследования — исследование *субъекта* моральной деятельности. Вместе с духовностью эта сфера субъективного является почвой для становления разнообразных теорий морали — от «философии «Я» Фихте до «философии сердца» Юркевича и других. Все эти теории объединяет данная Кантом возможность углубления в *созерцание этического*. В-третьих, целостность и конкретность субъекта практической деятельности определяет то, что любая оценка субъектом показаний своих органов чувств предполагает нравственность, которая является как началом, так и концом. Кант замечает по этому поводу, что необходимо уяснить себя a priori как такового, который находится в отношении к другим вещам еще до их перцепции¹³⁰. Именно такая первоначальная моральная целостность позволяет данное в ощущениях (сущее) подводить под императив надлежащего. Но само надлежащее существует вне сферы теоретического постижения разума, поскольку оно не является данным в ощущениях, а находится только в сфере субъективного. Каким образом надлежащее появилось там? Этот вопрос не рассматривается, потому что является для кантовской философии второстепенным, поскольку выступает как безусловная предпосылка. Но такой вопрос будет интересовать Фихте в его построении обоснования моральности, а также П.Юркевича, для которого этот вопрос — один из наиболее принципиальных в его доктрине, также как и для многих других, кто будет заниматься обос-

нованием поставленного Кантом вопроса о верховности и всеобъемлемости практического разума в его единстве со спекулятивным.

Что касается самого Канта, то нужно отметить, что такое метафизическое противопоставление надлежащего и сущего играло конкретную роль в построении его системы. Оно не давало единого определения сущности жизни человека как только духовной или только физической, а должно было определить основной закон разума, на котором основывается эволюция социума. Также это противопоставление делало необходимым подкрепление императива должного введением постулатов, и таким образом еще раз обозначало роль теологии в соблюдении нравственности. Для нашего исследования этот факт имеет существенное значение, поскольку показывает, что не следует считать Канта врагом религии и церкви. Наоборот, Кант будет очень интересным для любого глубокого религиозного мыслителя, и восприятие идей Канта религиозно-духовными философами и богословами со своей стороны дает возможность расширить представление о его учении.

С теологией непосредственно связано понятие высшей моральной нормы. Чувство долга и совесть конкретного нравственного субъекта невозможно представить как его сформированную моральную активность отдельно от нравственных норм, потому что моральная активность возможна не вообще, а по отношению к определенной системе норм. Отвергая этику добродетели, Кант не отвергает ее нормативного характера и сам ищет высшие моральные нормы. Очевидно, что для него формальной высшей нормой является Бог, а реальной — те самые общие моральные требования, соблюдать которые призывает религия.

В связи с этим отметим, что иногда считают постулат свободы непризнанием религиозных заповедей, в которых идет речь о запрете действий: не убей, не укради и других. По этому поводу вспомним об отношении Канта к таким предостережениям. Он говорил, что высшая непознаваемая мудрость, благодаря которой мы и существуем, более заслуживает уважения в том, что нам запрещено, чем в том, что нам разрешено¹³¹. Естественно, что рассмотрение моральности путем соединения разумного и духовного так или иначе касается онтологических вопросов теологии, поскольку нужно не только обращаться к использованию основных теологических постулатов, но и необходимо давать им собственную интерпретацию.

«Критика практического разума» — пример общего взгляда Канта на те самые содержательные теоретические объекты, которые интересуют и теологию, но эти положения Канта не являются ни философией теологии, ни уступками религиозному мышлению. Как бы там ни было, они представляются важной составной частью *первой* философской моральной доктрины, которая формулирует моральный закон всеобщего значения: «В морали человек подчиняется только своему собственному и, тем не менее, всеобщему законодательству»¹³². Именно формальность данного закона обуславливает нацеленность его на «все времена и все народы». Кантовская мораль в своей абстрактной всеобщности не может быть похожей на религию. Но Кант еще и определяет разницу между ними: мораль представляет собой автономную сферу чисто человеческих отношений, в которой человек только и может становиться целью, — значит, эта сфера выше, чем религия, где человек, по его мнению, является средством.

Автономность моральности определяет приоритеты только для человека — про это забывают, когда считают Канта реформатором духовной сферы. Так, Кант придал миру моралистический смысл и содержание, которые определяют мораль сквозным параметром духовности, а также мораль у Канта переносится в сферу духа, где происходит ее онтологизация. Но все же мораль осталась формальной даже в рамках практического разума, таким образом, духовность выступает не только условием нравственности, но и ее *носителем*. А что представляет собой духовность для Канта? Это та сфера, куда человеческий разум может «войти» только тогда, когда будет освящен пониманием моральности. А что представляет собой мир вещей для Канта? Это та сфера, от которой человек зависит лишь относительно, потому что не имеет возможности проявить в ней всю свою свободу и величие как морального существа.

Почему же тогда критики в основном сосредотачивают внимание на кантовском дуализме более, чем на кантовской любви к Богу, которую он выразил, гармонически соединив теоретическую, практическую и эмоционально-психологическую сферы человеческого бытия, то есть гармонизировал саму *идею* наивысшей духовности? Кстати, при рассмотрении так называемых кантовских элементов дуализма и агностицизма еще более проясняется общая духовность его философии. Мы употребили выражение «так называемых», потому что данные философские определения для Канта являются только предпосылками — теми границами, за которыми разум уже утрачивает свою силу, если он остается спекулятивным. Это предпосылки для построения системы именно *относительного* челове-

ческого знания, потому что Канта интересует не конечный субстанционализм, а *отношения*, которые определяют цель и эволюцию человека.

Кант с самого начала отрицает принцип субстанционалистического понимания сознания и начинает с исследования непосредственного отношения, которое связывает человека и мир, — с исследования свободы. Придавая свободе статус пограничного основания моральности, он не ограничивает ее (свободу) рамками человеческого знания, поэтому свобода у Канта *сверхрациональна*, таким образом, рамки агностицизма также становятся условными. К тому же постулат свободы для философа является главным, поскольку именно он приводит человека к пониманию своей цели и пути своего совершенствования и дает возможность наиболее гармоничным (в кантовском понимании этого слова) личностям достичь высшей духовности — того самого Бога, которого религия может преподнести человеку только интуитивно.

Что касается дуализма, то по-настоящему он проявляется в *разделении* на истолкование структуры имеющегося, гносеологически полноценного знания со стороны его содержания и формально-логических условий и на рассмотрение законодательства морально-религиозного мира. Уже сама форма постановки вопроса — «Как возможно...» — говорит о том, что философ не стремится объять необъятное, а останавливается на конкретном гносеологическом содержании. Его интересует *факт*, а не происхождение факта в мире ноуменов. В этом мире человек только констатирует что-либо, но не руководит. В мире же феноменов человек определяет не только свое отношение к чему-либо иному, но и к самому себе, поскольку становится здесь ав-

тономным. На самоопределении и основывается практический разум, который формулирует закон цели: «Я» для себя и вещь для меня. Вопрос полной рационализации знания снимается, поскольку он не касается непосредственно содержания вывода — обоснования того, что *субъективность причастна ко всеобщей цели*, которая (цель) является фактом, не требующим содержания извне. Когда Кант говорит, что человек должен быть целью, а не средством, он не только предлагает это выражение в качестве гуманистического лозунга, но и всем своим учением доказывает, что человеческий разум *уже* имеет возможность осмыслить данное выражение на совсем иной почве, чем религия или какая-либо другая доктрина о высшей жизни.

Для этого была необходима интерпретация очень многих вещей. Одна из них — чтобы провозглашенный формальный закон стал для самосознания человека силой, которая побуждает моральную активность. Кант предполагает появление в жизни человека специфических сущностей. И когда речь идет о таких трансцендентных вещах, или «метафизических сущностях», как Бог, душа, свобода, истина — субъектах сверхчувственного ноуменального мира, Кант понимает необходимость переосмысления понятия «разум», поскольку определение этих сущностей в терминологии рассудочного познания не представляется возможным. Вот здесь-то разумность и делает ставку на духовность — в акты разума входит воля. Именно воля дает возможность сделать такое переосмысление. Мышление, которое доказывает свободу, бессмертие, Бога, с самого начала ориентируется на *волю*, в рамках которой данные постулаты существуют как объекты *веры*. Воля не рассуждает, а прика-

зывает, диктует свои определения как абсолютные и безусловные. В этом ее сущность. И хотя сознание в философии Канта не углубляется в мир вещей, оно (сознание) становится реальной силой, когда подчиняется воле и осознает ее требования. Вот какую оценку дает воле неокантианец В. Виндельбанд: «Уже Кант, а еще более Фихте учили в их понимании связи душевной и духовной жизни, что не идея является наивысшей и последней, собственно, самой могущественной в жизни, а *воля*. Но они имели в виду только разумную волю, нравственную, и нашли в ней как сущность личности, так и последнюю основу мира»¹³³.

Подытоживая упомянутые отдельные моменты кантовского взгляда на духовность в жизни человека, отметим, что само понятие духовности у Канта имеет отличное от религиозного истолкования духовности содержание. Духовность для Канта – априорная универсальная сущность, посредством которой только и возможно существование разумности. Религиозное сознание – это уже феномен, созданный человеческой разумной способностью, таким образом, вопрос о соотношении знания и веры в этом сознании и априорной разумности человека имеет дело с сущностями разных уровней. Те «духовные» философы, которые понимали предпосылки кантовской точки зрения на такое соотношение, получили для себя уникальную возможность для развития собственных взглядов, исходящих из кантовской теории существования разума. В ней вопрос о соотношении принимал формы: «*как возможно соотношение знания и веры?*». Но для того, чтобы общаться с Кантом на одном языке, данные мыслители должны были поставить вопрос о том, что Канта неадекватно воспринимают по причине некоторых

сложностей его метода, который вуалирует рассмотренный им же вопрос об общей духовной сущности. Затем надо было преподнести слушателям Канта как такого мыслителя, который решает вопросы о философском осмыслении духовности.

Творчество Юркевича — это как раз пример именно такого восприятия философии Канта духовным мыслителем-аналитиком, который уделяет осмыслению метафизического содержания критической философии основное свое внимание и оценивает её в целом как пролегомены для дальнейшего философского и духовного осмысления. В своих трудах Юркевич оттачивается на таких важных моментах, как адекватное представление Канта для аудитории, выделение тех идей в его взглядах, с которыми следует соглашаться, и развитие этих идей в своих собственных взглядах, то есть происходит нечто подобное творческому диалогу. Если сравнивать развитие кантовских начал у Фихте и Юркевича, то можно увидеть, насколько каждый из них был оригинален и в чем они между собой похожи, а также еще глубже осмыслить для себя вопросы воплощения духовности в их творчестве.

Для того, чтобы полностью понять, как Юркевич воспринимает Канта, необходимо иметь четкое представление о методологии самого Юркевича. Обратимся к работе «Идея», которая является его первым опубликованным философским произведением. Для нас этот труд интересен тем, что он объединяет освещение личных взглядов и взглядов наиболее выдающихся философов на один из важнейших вопросов и одно из понятий для Юркевича — на понятие *идеи*. На материале этого труда как историко-философского рассмотрения некоторых учений можно определить то, что яв-

ляется главным в философском осмыслении жизни для Юркевича — соединение спекулятивно-аналитического и духовного воззрений.

Понятие идеи — одно из самых важнейших понятий, вернее, сущностей для философа-богослова, поскольку высшей среди этих сущностей является идея абсолюта. Не все философские системы приходят к этой идее, а только те, которым удалось воплотить в себе дух. Духовность не противоречила философии, она как бы «освещала» ее изнутри. Во время рассмотрения трактовки понятия идеи в философии от Платона до Гегеля Юркевич, конечно, указывает на те принципиальные моменты, с которыми он согласен или не согласен. Прежде всего идея для него — это реальный факт существования высшего Блага, о котором философия может размышлять и на который может указывать, но не в состоянии осмыслить его без духовного взора, одним только простым диалектическим или априорным истолкованием его содержания. Юркевич показывает, что такое толкование сокрыто внутри философии, и для того, чтобы его достичь, необходимо понимать, что в каждом философствовании главенствует дух, то есть необходимо уметь осознать, постигнуть этот дух. Оценка Юркевичем историко-философского процесса, в котором воплощается становление идеи, возвращает читателя как бы к обратной стороне философии, показывает наполнение ее реальностью, от которой (реальности) не может отгородиться даже самый спекулятивный подход. Методология Юркевича заключается в том, что необходимо обнаружить и показать скрытый метафизический смысл философии для достижения взаимопонимания между духовной и рационалистической традициями в решении единых проблем.

Для того, чтобы определить правомерность и репрезентативность такого подхода, обратимся к общей оценке Юркевичем философии. Он считает, что задача философии – не структурирование мысли (даже один из наиболее спекулятивных мыслителей, Кант, не стал на этот путь), а воплощение духа в понятиях. Философия может казаться формальной наукой только тому, кто смотрит на нее как на своего рода таблицу умножения, поскольку не видит в ней скрытого содержания. А такого содержания намного больше, чем то, которое изложено непосредственно в теории; возьмем, к примеру, одну из наиформальнейших на первый взгляд систему Канта. Другими словами, философия, несмотря на свое тяготение к спекуляции, остается наукой о духе, но одни системы содержат в себе больше духовности, а другие меньше.

Именно с этой позиции Юркевич определяет меру духовности в отдельных учениях, то есть дает им оценку под несколько иным углом зрения, чем это происходит в рационалистической традиции. Он не отвергает выводов последней, а показывает новое содержание учений, которое проявляется и становится очевидным при рассмотрении решения в данных учениях вопросов несколько иного порядка. Этот подход вполне правомерен. Репрезентативность позиции Юркевича состоит в том, что его точка зрения может стать примером, как в философской культуре России середины XIX в. происходило проникновение в проблематику мировой (европейской) философии и на каком уровне рассматривались поставленные проблемы и оценивались достижения последней. С точки зрения Юркевича, философия не может не быть духовной, а поэтому она имеет право на идеальное восприя-

тие мира, поскольку преподносит общечеловеческое сознание в виде целостного мировосприятия. Оно «есть дело не человека, а человечества, которое никогда не живет отвлечённым или чисто логическим сознанием, но раскрывает свою духовную жизнь во всей полноте и целостности ее моментов»¹³⁴. История философии и показывает, какие именно из этих моментов нашли свое выражение в мыслях того или иного философа.

Прежде чем перейти к рассмотрению Юркевичем отдельных точек зрения на идею духовности, подчеркнём, что ему не присущ гегелевский подход к истории философии как к процессу развития и становления учения об абсолютной идее. Юркевич придерживается взгляда, что философское осмысление духовности *всегда современно* по своей сути. Такая точка зрения позволяет сравнивать Платона и, скажем, Канта не по принципу: чем позднее, тем лучше, а по принципу: кто в каких аспектах является более глубоким мыслителем. Некоторая абстрагированность такой методики оправдывает себя достаточно интересными выводами, поскольку нарушает общий принцип методологии оценки философских систем и дает интересные и неожиданные результаты.

Юркевич ставит перед собой цель привести читателя к выводу, какое из учений о мировосприятии есть более целостное, а значит, и более важное для реального человека. Он показывает историко-философский процесс не с точки зрения развития диалектики, а с позиции возможности разумно-духовного созерцания того или иного направления в философии. Так мировосприятие наиболее близкого для него Платона является ценным из-за своей целостности, из-за того, что в нем «требования умственные, нравственные и эсте-

тические прихвоят в гармонию в единстве идеи». Кроме того, мера восприятия этой философии базируется именно на *единстве* общечеловеческого сознания, «на глубоко верном предположении, что наши вечные нужды, наши духовные требования и стремления должны быть составною и деятельною частию в мирозозерцании»¹³⁵. Лейбниц, по мнению Юркевича, интересен тем, что его «идея» представляет собой метафизическую, своего рода надрациональную сущность, причем такую, которая допускает как момент своего бытия живое чувство самобытности, в котором и находится основа для сопричастности ко всеобщему благу. В эти мысли, которые касаются целостности и чувственности идеи, с необходимостью входит критическая философия Канта, которая ставит вопрос о мышлении и способах такого мышления, чем и переориентирует философию от вопроса, что мы знаем, на вопрос, что мы можем знать.

Критика чистого разума приходит к выводу, что «мышление и бытие так расходятся, что там, где есть знание, нет бытия, а там, где есть бытие — нет знания»¹³⁶. Следовательно, место Канта определяется тем, что он доказал: знание не может исчерпать всей жизни человека, и мир наполнен нравственным содержанием, которое организует внутреннюю духовную жизнь человека. Далее Юркевич делает интересное противопоставление Канту, которое мы наблюдаем также у Гегеля. Юркевич хочет показать, *что* утрачено Гегелем по сравнению с Платоном, Кантом и всеми теми философами, которые осмысливали духовность. Но, оставаясь объективным в общей оценке гегелевской философии, он делает замечание: «Мы должны изъясниться пред читателем, что нам пришлось выставить в

философии Гегеля одну, и притом темную сторону»¹³⁷. Этой темной стороной является представление мира как внутреннего диалектического процесса идеи, которая не желает миру жизни и добра, а делает этот мир несамостоятельным моментом своего внутреннего диалектического развития, причем никакая другая жизнь не входит в ее расчеты¹³⁸.

Такой же темной видится и мировая цель. Если у Платона мир существует вследствие богатства и переполнения внутреннего содержания Блага, то у Гегеля — вследствие принуждения-потребности, которая вынуждает бесконечно производить конечное. Самодостаточность абсолютной идеи Гегеля обуславливает ее несостоятельность выразить *интересы* мира, поскольку она не может придать разумным существам самостоятельности, так как является механическим деятелем. Юркевич не воспринимает ту внутреннюю логику развития диалектики в немецкой классической философии, которая завершается «снятием» идеи в мышлении. Он отвергает такой итог познаний идеи как неполноценный и таковой, который не касается самой сущности: «Выражением *логическая идея* отрицается представление об идее, которая, будет ли врождена человеческому духу или созерцаема им в уме божественном, носила бы в себе гораздо обильнейшее содержание, чем сколько можно познать и добыть логическим анализом явлений»¹³⁹. То есть Гегелем, считает Юркевич, игнорируется духовность как таковая — основа самости.

Данная оценка теории Гегеля контрастирует с мнением Н. Бердяева об оценке философии Гегеля в России, где от нее ждали разрешения религиозных проблем¹⁴⁰. Кто мог ждать от абсолютизма Гегеля решения судьбы православной церкви? Конечно те, кто не вос-

принимал Канта и полностью хотел избавиться от сомнений в его философской системе, не понимая, *что* на самом деле скрывается за этим сомнением. Юркевич же принадлежит к тем, кто понимал Канта по сути и мог не только оценить его философию адекватно, но и продолжить осмысление духовности, основываясь на взглядах кенигсбергского мыслителя. В традиции немецкой философии таким мыслителем был и Фихте, но ему не нужно было истолковывать Канта для публики, как это приходилось делать Юркевичу.

Рассмотрим общую оценку Юркевичем практической философии. Он объясняет, что критический подход Канта необходимо воспринимать не как абсолютный, а как таковой, который исполняет общее задание «просвещения» разума и не заслоняет своей критикой задачи другого порядка. Юркевич выступает против односторонней интерпретации Канта и предлагает обратить внимание на его философию в целом, даже если говорить только о гносеологической проблематике. Философия Канта воспринимается как достижение человеческого разума прежде всего: «Нужно отличать то, что говорит философия Канта, от того, что говорит сам Кант: его скептическое мнение о том, что категории имеют субъективную годность и применяются только к явлениям в определениях времени, отвергается метафизическим значением его учения об опыте»¹⁴¹. Юркевич предлагает обратить пристальное внимание на кантовскую *метафизику*, которую рационалистический критический подход, скажем гегелевский, имеет полное право просто не замечать, поскольку метафизичность как таковая требует погружения в сферу глубоко духовных компонентов жизни и должна уяснить что-либо выдающееся в данной сфере, дать это-

му возможные определения. То, о чем идет речь у Канта, и представляет собой данное метафизическое содержание. Как это содержание можно воспринимать с точки зрения Юркевича, находясь на позициях вышеопределенной методологии, то есть сквозь духовный срез, сейчас и будет показано.

Субъективность, которая присуща категориальной форме определений, свидетельствует о том, что это содержание *действительно* существует, так как имеет хотя и формальную, но какую-никакую, а все-таки рациональную возможность своего доказательства. Также свидетельствует и о том, что существуют жесткие рамки его рационализации: это содержание можно объяснить в рационально-философском срезе только как своеобразную объективную информацию об определенной и реальной сущности. Именно рациональность определяет субъективность формы, поскольку определение в рациональных категориях возможно только в пределах «для меня». Общие определения данного содержания возможны не просто в метафизике, а в *высшей* метафизике — в сфере «духа над духом», которая не воспринимает вообще субъективность как таковую, в каких бы формах она ни существовала.

Духовная метафизика постоянно подвигала Канта к необходимости её определения. Ему удалось это сделать за счет прояснения вопроса о возможном содержании метафизики. Показывая в доступной форме, каким это содержание является сегодня, Кант снимает субъективность сегодняшнего дня, которая в то же время является и объективностью проявления данного содержания. Он снимает ее определением того, каким должно быть данное содержание вообще. Категоричность также является своего рода метафизичес-

тью. Чтобы понять её, нужно понять *настоящего* Канта: «Когда в настоящее время так охотно ссылаются на Канта, когда так часто повторяют, что Кант доказал невозможность метафизики, то нам кажется, что этим ещё вовсе не обозначается дух и направление кантова скептицизма. ...однако же, с его точки зрения, были возможны *метафизические основания естествознания и основания для метафизики нравов*. Один этот факт должен бы убедить нас в том, что Кант понимал под метафизикою несколько направлений...»¹⁴². В этом плане «просвещение» разума истинами духа — одно из главных направлений, и оно интересует Юркевича наиболее всего.

П. Юркевич понимает, что для своего времени философия Канта еще не сказала главного слова, поскольку в решении целого ряда принципиальных задач как бы припрятала свою целостность для буквального восприятия, и он хочет показать один из главных вопросов этой философии, который в то же время является и одним из наиболее сложных вопросов, — определение идеи истинно сущего в ее отношении к явлениям, или определение связи высшей метафизики с реальностями жизни. Рассматривая решение этого вопроса Кантом, Юркевич показывает, чего недостает в данном решении. Утверждая истину объективного развития знания, ее отношение к знанию философскому, а именно то, что реальное развитие философии неминуемо сталкивается с трудностями, Юркевич считает, что потребности современной ему практической философии слишком велики, и данный факт вызван прежде всего ее самоограничением и самоотречением. Определяя достижение практической философии: «Бесспорное научное значение имеет принятое в нравственной фи-

лософии понятие нравственного закона и учения о долге или обязанности исполнять его»¹⁴³, — Юркевич, с другой стороны, указывает на их абстрактность. В частности — на формальность морального закона и возможность следовать ему только в предполагаемой сфере, а не в действительной: «Всякое нравственное предписание разума, всякое наставление разума о том, что я *должен* делать, открывает мне перспективу дел только ещё ожидаемых, пока ещё не осуществлённых; а могу ли я совершить эти дела, имею ли я нравственные силы как источники этих дел, — это совершенно другой вопрос, о котором нравственное законодательство разума ничего не скажет»¹⁴⁴.

Поэтому свою основную задачу как философа, который главной целью видит осмысление моральности, Юркевич определяет так: как ощутить и выделить высшую моральную метафизику в реальной жизни человека? Предлагая собственную моральную доктрину — «философию сердца», Юркевич сохраняет верность принципам практической философии, поскольку по сути им в императивность Канта внесено особенное духовное содержание. Его невозможно внести в «закрытую» систему, которая отвергает саму «самость» со всеми ее внешними и внутренними характерными чертами, так как в такой системе логический процесс поглощает процесс реальный. Общее адекватное созерцание мира более возможно со стороны «Я», чем со стороны общей логической необходимости. Потому Юркевич более близок к философии «Я» — философии самости, которая, в отличие от философии абсолютного духа и формальных определений морали, может быть деятельной силой исторического мира и может обеспечить «здравость» сверхчувственного мира.

В этом плане Фихте особенно симпатичен Юркевичу как философ, рассматривающий не просто окружающую среду как таковую, а человека в этой среде. Человек преподан здесь как индивидуальность. Источники такой индивидуальности не только в непосредственной духовной связи с абсолютом, но и в «открытости» этой связи для всевозможных проявлений «жизни духа» — для воли, веры, чувственности и других. Это та реальная целостность жизни, выразить которую стремится и сам Юркевич в своей философии. Также ему интересен и метод Фихте, который не ищет неизменного начала для того, чтобы снять противоречия, заключающиеся в понятии перемены, которая присуща реальному миру¹⁴⁵, как это делает Гегель, а берет факт сознания как таковой и производит его анализ. Юркевич также при разъяснениях разумного и феноменального значения идеи исходит из того, что «идеальные связи и идеальные отношения между вещами и событиями должны быть явлением и фактом... Идею мы должны находить в действительности как нечто данное, положительное, открытое и познаваемое»¹⁴⁶.

Такой выход из данного факта определенного бытия обеспечивает для разума как автономность в его спекуляциях, так и его всесторонность, преодоление в нем кантовской «субъективности». В этом случае становится объективным рассмотрение идеи априорных принципов души таковыми, какими они являются в действительности, а не такими, которые существуют в снятом виде как формы нашего сознания. Врожденность форм, законов и правил душевной деятельности принадлежит *бытию* души, а не ее последующему сознанию. Юркевич, таким образом, подчеркивает объективность тех идеальных сущностей, которые им вы-

делены, и нацеленность на них сознания. Объективность бытия души определяет то, что эти сущности представляют собою свет, который приносится из высшего света, они преломляются в определенной среде, и поэтому необходимо учитывать новые характеристики данной среды¹⁴⁷.

Эта мысль выражает намерение не искать непосредственной связи между индивидом и Богом, как это делает самоосознающее мышление Фихте, а находить опосредующее звено. Юркевич отвергает возможность непосредственного выхода разума на идею. Ему ближе точка зрения Платона на отношение разума и идеи, когда разумом «схватываются» проявления идеи. Тем Юркевич и отличается от немецких философов, что при рассмотрении этической проблематики в широком и узком ее аспектах немецкие этики используют духовность, которая освящена разумом, — автономия воли основывается прежде всего на нем. Юркевич же «не приземляет» абсолютную разумность. При его обращении к наследию Канта и Фихте происходит взаимопонимание между двумя совсем разными философскими традициями, потому что Юркевич выделяет то, что для него представляется полезным. Так, ему нравится у Фихте *независимость* человеческого мышления в восприятии реальности и логический итог такой независимости — преобразование предмета знания в процесс знания. Поэтому Юркевич не просто определяет, а еще и обозначает место, которое занимает теоретическая часть «Наукоучения» в истории философии: «Из его (Фихте. — Н.К.) начал возникает для философии задача неизмеримой тяжести — задача, которая не представлялась сознанию прежних философов даже и в полусвете. Философия не должна относиться к готовому

данному содержанию: мышление не имеет пред собою никакого предмета, о котором бы оно мыслило; из себя, из собственной деятельности оно должно развить, положить и построить содержание знания, весь мир с его бесконечным разнообразием и в его отношениях к человеку и Богу»¹⁴⁸.

Хотя Юркевич, как профессиональный богослов, отвергает непосредственность выхода человеческого разума на высшую духовность, он интересуется тем, *как* можно воспринимать этику Канта и Фихте под углом зрения вопроса о самости, который является одним из ведущих в отечественной мысли. Если Кант и Фихте рассматривают разум с точки зрения его *всеобщности*, то Юркевич – с точки зрения его *особенности*, воплощенной в человеческой разумной способности, которая становится в какой-то мере самоцелью. Это является результатом наследования Юркевичем традиции соборности личности, которая ярко воплощена на протяжении всего развития отечественной философской мысли. В связи с этим для нашей проблематики важно подчеркнуть, что в плане доминирования нравственной тематики вопрос о «самости» человеческой личности, который исследовался в немецкой этике, был достаточно интересным для мыслителей-богословов в России. Именно для «самости» характерно познание верховного добра, для чего она и требует своего «выделения», что, собственно, и было сделано в немецкой философии.

Для отечественных мыслителей была привлекательной и высота, на которую вознесли личность Кант и Фихте, поскольку отечественной философской мысли такая мистическая высота личности была присуща и сама по себе, особенно творчеству Г.Сковороды, который определил сердце источником блаженства лич-

ности. Также значение вопроса о *самости* для отечественной философии нашло свое выражение в широкой проблематике, проистекающей из данного рассмотрения. Актуальным было не только толкование связи «Я — Бог», но и понимание многочисленности проявлений идеи «я» в живом индивиду. Такое понимание определялось не познанием при помощи разума истины какого-либо рода, а установлением действительных нерушимых принципов отношения человеческой индивидуальности к миру в себе, к миру вокруг себя и к миру над собой в их природной целостности. Отметим в связи с этим, что если у Фихте имело место выделение абсолютной «яйности» в человеческом разуме, то у Юркевича — опосредованной, такой, которая является лишь звеном в иерархичных отношениях миростроения. Но она является лишь звеном, которое не столько содержит в себе определение абсолюта (то есть в какой-то мере уже отделено от него), сколько является руководимым верховной мудростью.

Вследствие этого, интуитивно не отрицая принципов построения связи индивидуального и всеобщего разумов немецкой гносеологии, Юркевич наполняет эти принципы во время трактовки *разумности под верховенством праведности* своими установками. Кстати, вопрос о верховенстве праведности не выделялся в немецкой идеалистической философии в традиции классической философии, разве что он иногда встречался в философии Канта, но лишь как исходный принцип. Кантовский постулат Бога, на наш взгляд, не был оценен во всём своём значении именно потому, что Кант больше писал о его формальном оправдании, оставляя духовное понимание Бога на совести каждого. Теперь понятно доминирование «сквозной» моральности у Юркеви-

ча, которая воплотилась в выделении нравственности на первый план осмысления и подчинении ей разумности, а также и в определенном верховенстве чувственной эмоциональной сферы над интеллектуальной.

Этому помогало и то, что связи индивидуального и общего разумов у Канта и Фихте были даны с точки зрения субъекта практического действия, то есть в форме философии субъекта — субъективной философии. И категории такой субъективной философии уже были определены и использованы в их моральных доктринах вместе с категориальным обоснованием свободы. В комплексном обосновании свободы субъекта в философии Канта и Фихте можно было видеть первый шаг к единению с верховным абсолютom и продолжать развивать такую традицию.

В противовес субъективной философии категорического императива гегелевская объективная философия предусматривала возможность лишь абстрактно-гносеологического осмысления реальности, которая в силу своей самодостаточности не имела возможности сотворить теорию о мире в его бесконечном разнообразии. Но если к такому неутешительному результату Гегеля привел основополагающий принцип тождества мышления и бытия, то может возникнуть вопрос: следует ли считать мышление бытийным в целом, а может, следует совсем вернуться к кантовской субъективности?

Юркевич считает по этому поводу, что придавать мышлению какие-либо характеристики бытия можно, но не следует при этом уничтожать субъективность в логическом единстве мышления и бытия, а лучше «снять» ее в фихтеанской «суперсубъективности»: «Фихте хочет быть только последовательным, если он утверждает, что мир полагается и существует чрез Я, в

Я и для Я»¹⁴⁹. Почему это так важно? Потому что необходимы целостность и единство знания и бытия, этики обязанности и этики действия. Развивая свою моральную доктрину, Юркевич предлагает тезис о том, что моральный закон в такой форме, как он дан у Канта, не противоречит слову Божьему и вере вообще.

Юркевич пытается дополнить знание жизнью через единение знания и веры, единение любви к истинам духа и к истинам знания, единение той силы, которая владеет, с той силой, которая рождает. Ему настолько близка целостность решения этического вопроса в этике категорического императива, что можно даже говорить о теоретической (учение об идее) и практической (учение о сердце) частях морального учения у самого Юркевича. Но его цель — развить начала Канта, создать на почве существующей теории новую, которая наполнит морализм особенным содержанием.

Возвращаясь к реальной жизни, Юркевич видит задачу в том, чтобы компенсировать недостатки формализма практической философии, поскольку чистая справедливость, которая держится на самой себе, и абстрактный долг еще не определяют морального поступка. Главное в таком поступке — его особенное содержание, которое выражается в определенных состояниях человеческой души, в ее порывах, потребностях. Значит, необходимо «приземлить» практическую философию — ввести знание во внутреннее состояние души, соединить общие идеи нравственности с *причинами* моральной деятельности, обеспечивая цельность морали. Как видим, Юркевич решает те же самые вопросы, которые ставила перед собой философия Фихте, то есть и Юркевич, и Фихте шли «от Канта», развивая его пролегомены каждый в своем направлении.

Кант начертал деятельностную перспективу развития своих идей. Это станет очевидным при рассмотрении статуса кантовской свободы. Для Канта свобода, а правильное сказать — идея об автономии воли делается залогом активности нравственного самосознания личности. Свобода становится главным и непосредственным отношением, связывающим человека и мир, а также единственной возможной почвой, на которой можно объединить нравственность и разумность. Введение постулатов Бога и бессмертия души — это уже следующий шаг в обозначенном Кантом направлении.

Хотя свобода и рассматривается Кантом как метафизическая проблема, она является таковой скорее «по духу», чем по своему содержанию, поскольку по содержанию свобода остается такой же формальной, как и сам нравственный закон. Кант ставит последователей перед необходимостью придать свободе именно метафизическое истолкование, поскольку указывает на надрациональный статус свободы и дает определение ее специфики: свобода — это такая форма, которая вместе с тем является и содержанием. Критическая философия с ее скептицизмом может лишь указать на то, что свобода существует и в разуме, и за его пределами: теоретический разум может определить ее, а практический воплотить. Воплощение свободы практическим разумом и первенство последнего над теоретическим допускают как составную часть в дальнейшем становлении философии нравственности такой важный аспект, как вплетение ментальности в гносеологию. Если свобода существует объективно, но надрационально, то в понятиях человеческой разумности она может быть схвачена только как иррациональная сущность.

По сути Кант подводит к возможности вхождения в глубины нравственности как таковой в попытке выведения этики из уровня формальных определений на уровень специфического содержания. Такая возможность была дана как рационалистической, так и философско-религиозной традиции. Для самого же Канта необходимо было определить суть нравственности и объединить развитие социума с высшей и всеобщей целью. Другими словами, этическая доктрина Канта, с одной стороны, характеризовалась своей целостностью, а с другой — с необходимостью требовала дальнейшего развития. Причем для такого содержательного развития разнообразные широкие возможности были заложены в идеях самого Канта.

В традиции немецкой классической философии наиболее последовательным кантианцем и в то же время тем, кто решительнее всего снял все кантовские ограничения, стал Фихте, своевременность «появления» которого подтверждается тем, что в целостности этики категорического императива этика Фихте вытекает из этики Канта, то есть одну систему невозможно отделить от другой, они идейно взаимосвязаны. Можно сказать, что Кантом даны пролегомены к метафизике, а Фихте сделана их первая систематизация. Поскольку на этом пути Фихте предложил целостное и комплексное решение целого круга конкретных вопросов, его философию считают уже систематической. Исходя из кантовского обоснования того, что нравственный закон выступает гарантом единства и целостности человеческого разума, поскольку именно в рамках этого закона совершается единение осмысления и поступка, Фихте предложил доказательство того, что данный закон вытекает из деятель-

ности абсолюта и является основой чувственного мира. В целом сведением закона к нравственному абсолюту Фихте завершает переориентацию философского знания на человека и начинается постижение безграничной проблематики человеческого существа, потому что, наряду с использованием в своих построениях духовных и психологических аспектов, представляет человека как необходимую составную часть единого абсолюта, который является верховной истинной.

Человека можно теперь приравнять к абсолюту, сравнивать с ним. Человек также получает право на познание через познание абсолюта и право на самопроявление. Свобода этого самопроявления является выражением божественно-людской воли. Такая нравственная и в то же время абсолютная свобода, конечно, утопична, но именно она и является тем граничным основанием, которое дает возможность построения теории морали. Для духовной философии опыт, как он представлен у Фихте, имел существенное значение. Те мыслители, которые восприняли внутреннюю духовную наполненность моральной доктрины Фихте, получили пример развития кантовских идей в рационалистической традиции, поскольку этическая философия Фихте была в то же время и гносеологической. Именно они смогли увидеть скрытую сущность этики долга, поскольку даже в гносеологии искали прежде всего проявление метафизики и духовности. Интерес к этике Канта и Фихте, которая продолжает осмысление теоретической структуры знания, свидетельствует о том, что отечественная философия, несмотря на ее кажущееся равнодушие к гносеологии (теория познания как таковая в чистом виде в ней не определяется), не может не затрагивать тех проблем гносеологичес-

кого характера, без решения которых глубокое исследование жизни и всесторонний охват человеческого существа невозможны.

Духовная философия обращается к этим проблемам совсем с другими интересами, нежели рационалистическая. Например, с точки зрения первой, по-другому воспринимается гносеология Канта и Фихте, чем это происходит в классической традиции, причем содержание философии Фихте дает более широкие возможности для своей интерпретации, чем философия Канта, поскольку рассматривает, кроме определения морального закона, еще и настоящего человека в его реальной, духовной и телесной жизни. Наиболее интересным для наших мыслителей является фихтеанское обоснование единства Божественного и человеческого. Такого обоснования у Канта не было и не могло быть: своим постулатом Бога он снял вопрос о происхождении высшего сознания. Фихте сделал попытку «впустить» разум в запрещенную сферу и поэтому не остался незамеченным мыслителями от веры, которые чуть ли не единственные в силу характера своего интереса восприняли эту попытку, осмыслили ее и поняли, на что она была нацелена.

Со своей стороны, решая вопрос о познании человеком духовного абсолюта, религиозные мыслители идут на компромисс, который заключается в примирении разума и веры. Именно вследствие этого примирения новое содержание и методологическая роль придается *откровению*, которое становится инструментом гносеологии. То есть откровение делает возможным *понимание* абсолюта. Поэтому в вопросе объяснения единения Божественного и человеческого начал теория Фихте является такой понятной для духовных

мыслителей. Она выступает как наиболее деформализованная в традиции идеалистической этики классического немецкого рационализма. Отличается Фихте от наших соотечественников в рассмотрении вопроса, *как* именно человек воплощает в себе формы абсолюта или *как* верховная «цель» уясняется, тем, что между мета-миром и реальным миром у него находится сознание, а не вера непосредственно. К тому же это сознание способно достичь мета-содержания и быть близким к высшему роду мышления.

Такая смелость в том, что Фихте замахнулся на святость, объясняется тем, что он считал необходимым видеть в вере не Бога, а себя (личность), подчиняя Божественное своей деятельности. Начиналось такое «покушение» в уничтожении кантовского запрета на расчленение свободы в понятиях. Поскольку конечной целью наряду с абсолютным выступало также «Я», задание приобрело следующий вид: объяснить, *как* происходит возвращение человека к первичной свободе? Для решения этого вопроса Фихте использовал теологический метод, когда заменил идеальную основу становления и развития человека на побуждающую основу. Более подходящим для развития исходных предпосылок оказалось понятие «Я», поскольку оно решало проблему идеальной сущности и целостности и тут же исполняло функции категории. К тому же категории первой и основополагающей, в которой и развивается содержание «Наукоучения» — *систематического мировоззрения*, а не просто философской системы (почему именно оно и привлекало к себе внимание наших религиозных философов). «Наукоучение» имело и свою методологическую роль, оно показывало *путь* человеческого разума к высшей нравственности и духовные

акты в доступной логической форме, а также направляющую роль — оно стремилось сориентировать субъекта на то, чтобы всякое его отношение к миру, которое является деятельно-познавательным, стало преобразующим.

Такая по сути вечная религиозная тема, как выход из абсолюта и направленность на него, которая требует своего выражения в конкретных действиях, становилась серьезной проблемой для богословов, особенно в данной ею возможности созерцания абсолюта, однако эта возможность могла быть использована только при стремлении *понять* Фихте, то есть при определенном либерализме. Фихтеанское бого-осуществление себя, которое своё конечное, визуально-формальное выражение нашло в трех основоположениях «Наукоучения»: «Я есть Я», «Я есть не-Я» и «Я опосредует не Я», подразумевала внутреннее созерцание духовных исканий. Учитывая весь комплекс идей «Наукоучения», можно было принимать или не принимать метод, который использовал Фихте, но тот факт, что внутренняя и внешняя логика построения «открытой» системы приводила к искомому результату, мог оспаривать только тот, кто не понимал Фихте или не хотел его понять. Принимая во внимание, что особенностью поданной Фихте теории знания является акцент на отсутствии конечных статичных определений, можно главной задачей считать то, что философ стремился показать *становление* теоретического знания посредством субъекта знания, а не анализировать знание по содержанию и форме. Именно сквозь фихтеанскую субъективность, которую философствующие богословы воспринимали не иначе как самость, они и оценивали сущность его философии. Вспомним, например,

отношение Иннокентия к фихтеанской категории «Я» как к духовной связи всего видимого и невидимого. Юркевич уже более широко подходил к содержанию этой категории, а также и к определению «Наукоучения» вообще, поскольку рассматривал систему Фихте не в одном только богословском аспекте, но и как высшую нравственную метафизику жизни человека, которую (метафизику) собирался изложить и со своей точки зрения. Как можно понимать метафизику Фихте и духовное содержание его доктрины?

Рассуждая о границах и возможностях человеческого ума, Фихте считает, что осмысление предметов, окружающих жизнь, зависит от возможности субъекта в построении образа вещи, а последнее (образ) в свою очередь зависит от реальной свободы действий с данным предметом. Юркевич отмечает по этому поводу, что Фихте была прояснена проблема идеи, каковой она в *действительности* предстает перед каждым индивидом в его жизни, а именно — как уяснение субъективным восприятием мира определенного «объективного деятеля» с собственным законом и типом¹⁵⁰. Такое осознание происходит в процессе деятельности, а не в процессе абстрактных интеллектуальных созерцаний, поэтому понять Фихте, исходя из его определений, не применяя их к собственному опыту познания мира, невозможно. Главную проблему, которую решает Фихте, можно сформулировать и в форме вопроса: что дает разуму необходимость самосознания человека, и в чем она (необходимость) выражается? У Фихте она находит свое выражение в развитии человеческого мышления от понятия «Я» к идее «Я», причем каждый человек начинает этот путь с самого начала. По нашему мнению, фихтеанская идея «Я» в такой своей сущнос-

ти может быть во всей полноте образцом идеи, как ее понимал и Юркевич, поскольку последний также главное внимание в своей теоретической философии уделял вопросу *становления* идеи. Вспомним, что одну из двух форм самосознания человека Юркевич определяет как критическое отношение духа к своему собственному *эмпирическому* состоянию — отношение, которым обуславливается развитие человека под идеей, а вторую — как знание о «Я» как об основе душевных явлений¹⁵¹. Значит, Юркевичу нетрудно видеть собственно направление развития мыслей Фихте, поскольку оба исходят из того, что отношение между субъектом и окружающим его миром зависят от субъекта. Как эти мысли можно узреть в философии Фихте?

С самого начала необходимо оставить идею о том, что фихтеанство представляет собою какую-то теорию про якобы существующее абсолютное «Я». Это главная категория, которая имеет и методологическое, и конкретно-содержательное значение, а в более общей своей роли представляет собой определение декартовской сущности всеобщей жизни. Далее содержание «Я» конкретизируется. Для того, чтобы определить разницу между единой жизнью в самой себе (такая жизнь есть равнодушие) и осмысленной единой жизнью, философу необходимо выйти на *индивидуальность*. С появлением этой категории «Наукоучение» становится свободным от абстрактности и формализма, оно становится теорией конкретной деятельности субъекта на пути к его высшей цели. Именно индивидуальность разрушает индифферентность единой жизни, поскольку любая свободная деятельность может быть только индивидуальной, точнее — может проявляться только в индивидуальной форме¹⁵². Такая форма — одна из «ипо-

стасей» единой жизни, ее объективное воплощение в чувственном мире. Ей присущи три основные формы сознания: чистое мышление, внутреннее созерцание и внешнее созерцание, то есть она является универсальной в своих проявлениях, как и абсолют, к тому же она причастна к абсолюту. Можно даже подумать, что индивидуальная форма как таковая имеет больше возможностей для своего самопроявления, чем абсолют как таковой, поскольку в начальной целостности он безразличен, а поэтому обращается к бытию в индивидуальной форме, чтобы стать абсолютом. Жизнь сама в себе не способна на самосознание. Она может совершить это лишь посредством индивидуальной формы. Через индивидуальную форму, которая обеспечивает самосознание и самоопределение, нравственный закон вносится в жизнь, потому что именно эта форма приходит к выявлению в себе *высшей способности*. Высшая способность — источник нравственного закона, принцип действия которого — ограничение свободы опять-таки свободой, а «инструмент» этого — сознание: «Нравственный закон вносит между самоопределением (свободой) и определением других опосредующее звено — это *сознание*, вследствие чего ограничивается своя же свобода»¹⁵³.

То же касается и знания. Оно — Бог вне Бога, бытие вне бытия. Знание свободно от бытия (здесь прослеживается кантовский формализм). Такое освобождение выражается в построении *образа* вещи, который становится смыслом для субъекта. То есть субъект, который уже осознал себя тем, что он является проявлением высшей цели, воспринимает окружающий мир как ориентир в своем развитии и усовершенствовании на пути преобразования данного мира. «Жизнь созна-

ния — постоянное освобождение (в деятельности) от необходимого сопротивления, которое производит стремление в виде материального мира»¹⁵⁴. Для Фихте материальный мир — постоянная сфера чувственного созерцания. Объективность мира служит и для того, чтобы именно в нём воплотить познанное в сверхчувственном. Здесь отсутствует солипсизм, но присутствует полная автономия нравственности, полная свобода действий субъекта. Философия свободы достигает в системе Фихте своего апогея. Нужно помнить и об оговорках философа: «В чистом мышлении я владею знанием не непосредственно, а только в схеме, ещё менее я владею непосредственной Божественной жизнью, которая для меня является только схемой схемы — вдвойне умерщвленным понятием»¹⁵⁵. Также, исходя из реальностей жизни, Фихте ограничивает абсолютную способность к самопостижению¹⁵⁶. Отметим и то, что «Наукоучение» заканчивается признанием себя простой схемой и предлагает перейти к «теории мудрости», советующей вернуться к Божественной жизни, которая должна стать видимой сквозь нас¹⁵⁷. Субъект, стремящийся к высшей цели, должен иметь представление о сущности собственной внутренней свободы. Такая позиция Фихте, предусматривающая как теоретические, так и психологические моменты, была весьма интересной для отечественных философов.

Переплетение гносеологических и онтологических моментов в общерационалистическом подходе, который характеризует философию Фихте, можно проследить в целой совокупности вопросов. Мы обратимся к вопросу обоснования духовной целостности человека и определения основ нравственности. Именно в этих вопросах Фихте является наиболее близким по своему

духу к традиции, которая исходит из религиозных канонов. Фихте, как и всех других представителей немецкой классической философии, характеризует комплексный подход к материалу, который интересен нам непосредственно, — к самопознанию, принципу «Я», который философ рассматривает вслед за проблемой рефлексии, дабы их не смешивать. Основа или принцип («Я») имеет два вида: по отношению к внешнему восприятию оно является только субстанцией, но не принципом. Принципом «Я» становится по отношению к произведениям внутренней свободы¹⁵⁸. Оно («Я» как принцип) появляется в результате самососредоточения единой жизни, так происходит непосредственный выход высшей духовной жизни на индивидуальную.

Индивидуальная форма определяет все способности, которые даны общей формой, что и представляет собой воплощение «принципа «Я». Можно видеть, какая огромная ответственность лежит на «принципиальности» индивида наряду с его свободой. Такой ответственности, а потому и такого определения индивидуальности впоследствии не будет ни у Шеллинга, ни у Гегеля. Далее самосознание предполагает развитие и созерцание. Созерцание необходимо для утверждения и возвеличивания своей «самости» над чувственным миром ради определенного *утешения* от данного вознесения для самого себя. Единая жизнь не может сказать о себе: Я — самость, поскольку она не имеет возможности выделить в своем единстве это «Я», поэтому она добавляет к своему воплощению в индивидуальной форме *знание* личности. Насколько важно такое выделение нравственной личности как *нормы* личности, можно понять, если поставить вопрос: кто же может быть ее прототипом? Очевидно, что им может быть

инобытие Бога в личности Иисуса Христа, который является перед людьми не только как сын Божий, но и как личность. То есть он является воплощением духовной целостности личности, которой она должна быть по своей идее.

После определения идеи нравственной личности необходимо сориентироваться в вопросе: почему возможна мораль как таковая или «как возможна?», если следовать Канту. В вопросе доказательства основания нравственности Фихте, на наш взгляд, начерчивает перспективы единения теории и экзистенции тем, что им изменен онтологический взгляд на окружающую среду, а именно — на ту роль, которую в ней исполняют предметы, воспринимаемые человеком. Это изменение заключается в том, что Фихте предполагает своего рода медитационный момент — столкновение с мета-основой вещи. Это не что иное, как проявление откровения: «Действительная сущность вещи является ее силою, но эта последняя не материальна, и она не открывается никакому из внешних чувств, она только мыслится, значит, действительной вещью необходимо считать силу, которая является чем-то целиком нечувственным и сверхчувственным»¹⁵⁹.

Это столкновение с истинной природой вещи и обуславливает то, что «Я» имеет право опосредоваться «не-Я». «Не-Я» рассматривается не просто как таковое, которое противопоставляется «Я», а как таковое, которое имеет в себе его («Я») определения. Поэтому продуктивное воображение — это утверждение принципа единства человека с окружающей средой, понимания зависимости от нее: «Чувственный мир является противоположным образом силы жизни в двух ее главных формах, творческой и реальной, для того, чтобы иметь

возможность видеть эту силу, поэтому он определен а priori, а не случайно»¹⁶⁰. Стремление воздействовать на этот мир и изменять его возникает в человеке, когда он видит, *что* должно быть на самом деле, а также осознает несовершенство конкретного бытия вещи, то есть иррациональность этого бытия. Для возникновения стремления иррациональность играет определяющую роль, она *возбуждает* человека к направленному действию, во время которого иррациональность вещи «снимается», то есть выступает принудительным мотивом нравственной деятельности.

Именно сфера существования и функционирования иррационального содержит в себе такие сущности, как «воля», «чувство», «самодеятельность» и другие. Иррациональное непосредственно вплетено в закон жизни, который вытекает из абсолюта. Оно есть и в нём самом, поскольку абсолюта должен отделить от себя «Я», а потом провести и все остальные действия, связанные с этим актом. Фихте показывает, что сила субъективности в ее иррациональности, поскольку иррациональность делает возможным (за счет стремления к своему преодолению) бесконечное, *практическое* приближение к абсолюту, что и представляет собой цель человека в мире, то есть нравственный закон. В природе такого закона не существует, поскольку природа подчиняется сознанию человека, а не человек ей. В индивидуальной форме жизни, и только в ней одной может нравственный закон быть включенным в понятие цели, и никаким образом он не проявляется во внешнем созерцании¹⁶¹. Значит, преодолеть иррациональное возможно лишь в этической сфере, руководствуясь категорическим императивом, где развитие предполагает высшую цель, которая уже не является

иррациональной. Если внимательно всмотреться в эти идеи Фихте, то можно прийти к выводу, что он так же стремится прояснить смысл жития человека, как это делает и Библия. С самого ее начала, когда Бог сотворил человека по своему образу и подобию, до конца, когда формулируется общее понятие справедливости. В таком пояснении иррациональность несет всю духовную ответственность, которую имеет и греховность. Таким образом, развитие идей этики категорического императива у Фихте является максимальным обогащением рационального решения этой проблемы нерациональным содержанием. Это и вера, и деятельность в сфере высших сущностей, и нацеленность на более «высокую» истину, чем та, на которую нацеливает рациональная граница (кантовская «вещь в себе»), то есть это направленность на то, что находится за данной границей. Но все-таки это рациональное решение вопроса, поскольку Фихте ориентируется на то, что можно понять разумом. Мораль у Фихте также гносеологична — какой бы иррациональной она ни была, она все же существует в сфере категориальной структуры разума.

П. Юркевич, который был сторонником Канта во многих вопросах, представлял себе именно *такую* теорию морали Фихте как и одну из возможных в развитии идей Канта. Предлагая собственную этическую доктрину, которая отличается от этики категорического повеления не по принципам, а по содержанию, Юркевич не только в чём-то ориентировался на нее, но и имел возможность использовать опыт постижения духа в данной доктрине, поскольку воспринимал ее целостно, нацеливаясь на взаимопонимание, а не на критику. Это можно увидеть, если обратиться к вопросу о возможности *гармонии* знания и веры, которому Юр-

кевич уделяет большое внимание, поскольку перед собой ставит задачу объединения знания с внутренним состоянием души.

В истории философии определяется несколько вариантов объединения веры и знания. Пантеизм, один из этих вариантов, Юркевич критикует как упрощенный вариант. Ему ближе тот компромисс между возможностями знания и необходимостью познания Бога, который дан в этических системах Канта и Фихте. Юркевич анализирует научное и «нравственное» рассмотрение проблем бытия в критической философии. Вопрос о соотношении богословия и философии, который рассмотрен в работе Юркевича «По поводу статей богословского содержания, помещённых в “Философском лексиконе”», приводил также и к реальным примерам неадекватного восприятия его мыслей, в частности, Чернышевским. Отметим, что Юркевич видел свою задачу в том, чтобы предостеречь тех, кто интересуется Кантом и проблемой Бога у Канта, от неправильного понимания немецкого философа как врага религии, показывая, *на что* направлена кантовская мысль, которая скрыта в критицизме.

Юркевич центр своего внимания переносит не на саму проблему Бога, а на отношение науки и веры, иллюстрируя, что Канту не удастся поставить науку в нейтральное отношение к вере, поскольку сам он исходит из первого определенного значения *идеи* Бога как идеи бесконечного. Значение этой идеи для позитивной науки никто так глубоко и серьезно не определил, как сам Кант¹⁶². Поэтому «ученые, которые не приписывают религии никакого положительного достоинства или разобщают веру с знанием непроходимой бездной, совершенно неосновательно имеют обыкновение ссы-

латься на Канта»¹⁶³. Этот важный вывод свидетельствует, насколько серьезно профессор духовной академии относится к научному рассмотрению основного своего предмета: он исходит из практических потребностей науки в конкретной сфере — этической — и доказывает, что достижения в этой сфере не противоречат как религиозному учению в целом, так и религиозному понятию о Боге в частности.

Юркевич доказывает, что Кант не отвергает, а наоборот, хочет приблизить, вернее, делает «солидную попытку» поставить в определенное отношение к науке учение о Боге в том неискаженном смысле, в каком оно принимается всяким верующим человеком¹⁶⁴. Человек как нравственное существо ощущает субъективную потребность *переводить* требование безусловного, которое в качестве идеи с логической необходимостью возникает в теоретическом разуме, в бытие, которое отвечает этой идее. И не существует противоречия между теоретическим идеалом чистого разума, к тому же таким, который имеет *формальное* значение для науки, и практической верой в Бога. Юркевич, с одной стороны, оправдывает такую позицию Канта, но, когда вопрос касается *познания* Бога, где Кант предлагает сосуществование веры и разума как компромисс между необходимостью этого познания и его действительными возможностями, или границами, Юркевич высказывает свои возражения.

Разве только одни моральные устремления стремятся понять Бога? Почему Кант только им позволяет непосредственно выходить на познание верховного сущего, ведь он не отрицает возможности метафизики сверхчувственного как таковой? Потому, что в этом случае он не учитывает главной разницы между наукой

и верой. Когда происходит перенесение понятий, взятых из опыта, на сверхопытный наднациональный предмет, то, действительно, «игра» этих понятий в диалектику порождает только софизмы, а не позитивное знание. Но главная причина отрицания Кантом религиозного знания — всё тот же субъективизм, который приводит к тому, что «как в области чувственной мы имеем субъективное знание, так в области сверхчувственной — субъективную веру, которая поэтому есть слепая и безотчётная»¹⁶⁵. С другой стороны, хотя Кант и отстаивает утверждения о бытии Божиим, философ не может освободить разум от таких софизмов, потому что это является софизмом самого разума.

Данное означает, по мысли Юркевича, что Кант был очень честным философом, который считался и с такими фактами, которые не согласовались с его теорией. Более того, он придавал этим фактам, в частности, идее безусловного, «очень определённое значение в системе наших опытных познаний о мире, как положительной мысли, дополняющей и исправляющей наше механическое мирозерцание»¹⁶⁶. Если понимать Канта не только по букве, но и по духу, то становится очевидным, что верой удовлетворяется потребность как знания, так и нравственной личности. «Дух» у Канта — это понимание существования метафизики «над» метафизикой. На бытие Божие указывает и теоретический разум, и практический. Поэтому следует воспринимать данное бытие как факт точно так же, как факт морали, и избегать математически точных доказательств, потому что в религиозном чувстве существенным является покорность и благоговение: религиозно мы можем относиться лишь к Богу непознанному. Такая позиция Юркевича — показатель

стремления к взаимопониманию с Кантом, поиска не компромисса, как может показаться на первый взгляд, а приемлемого соединения общих для двух философов исходных нравственных установок, поскольку мораль всегда едина.

Для того, чтобы перейти к рассмотрению проявлений «религиозного» Бога в этике категорического императива, Юркевич высказывает отдельные идеи, которые касаются уступок, делаемых практической философией Канта и Фихте вере. Это не целостная концепция, которая может быть выделена и проанализирована. Однако определенное представление о точке зрения Юркевича вполне можно составить. Практическая философия должна ослабить со своей стороны принципиальность в вопросе отождествления разумного и нравственного прежде всего потому, что рациональное мышление не может исчерпать всего содержания духовности человека. Не только потому, что в нравственной сфере оно объективно не владеет сущностью более высокого содержания, по сравнению с таковой в субъективном ее проявлении, но и потому, что является самодостаточным, поскольку не включает достижения человеческой культуры, в частности христианское учение о любви. Сосредоточиваясь на заведомо нравственном начале — воображаемом единстве поступков разумных и нравственно-добрых — рациональный разум обосновывает свою свободу только в *этих* границах и сам для себя формулирует нравственный закон. Но уже неизменяемость закона говорит о том, что он не является изобретением разума, а принадлежит человечеству как готовый, Богом определенный: «Самозаконие не свойственно человеческому разуму ни в каком смысле»¹⁶⁷.

Самозаконие, даже если оно в действительности берет на себя регулятивную функцию, все-таки заслоняет собою любовь к истинам духа, тем самым заменяет действительное бытие схемой. Поэтому Канту не могла помочь даже идея абсолютного, к которой он обращается по логической необходимости после того, как приводит к конечным формулам метафизические основания естествознания и метафизику нравов, потому что «он хочет, чтобы мы пользовались этой идеей, как математик пользуется пополняющими понятиями, которые он привносит в свою формулу не на основании опытов, а по логической необходимости, чтобы снять лежащее в этой формуле противоречие»¹⁶⁸. Идея абсолюта, таким образом, превращается в еще один *принцип* разума, и поэтому она остается только идеей. Это одна из тех задач практической философии, которую не решит ни она своими абстрактными методами, ни тем более эмпиризм или мистицизм. Первый вообще не имеет возможности указать в душе человека ни оснований его личности, ни причин душевных явлений; второй «хочет стать у последней цели сразу и непосредственно», враждебно и негативно относится ко всему современному и характеризуется Юркевичем как «болезненное явление»¹⁶⁹, крайнее отрицание разумности.

Где искать тогда подходящее для теории и для жизни решение? Юркевич видит его в признании *фактической двойственности* между моральным законодательством и источником моральной деятельности. Он не отрицает общих правил разума в моральной сфере, а хочет ввести их в эту фактически существующую сферу. С его точки зрения — это сфера существа души, которая предназначена к развитию не только во времени, но и в вечности, единственно по тем ее состояни-

ям, которые вызываются в ней под впечатлениями внешнего мира¹⁷⁰. В этой сфере и находится метафизическое начало нравственности. Через сердце — то «опосредующее звено», которое преломляет лучи Высшего света, — и его любовь к добру — основной нравственный акт — все наше естество получает *условие нравственной свободы* человека, потому что оно в свободном подвиге правды и любви уподобляется Богу. Свобода раскрывается в явлениях души *самоопределением к деятельности*.

Здесь можно вспомнить Фихте, который построил свою систему по принципу определения нравственности «от Бога», по аналогии с его (Бога) принципами преобразующей деятельности, а также и тот аспект в общем восприятии философии «Я», который касается оценки и характеристики философии Фихте. Действительно, данную философию можно считать своего рода религией вольной самости, которая стремится к постоянному моральному совершенствованию. Однако между этими похожими по форме взглядами имеется существенное различие в их внутреннем содержании: у Фихте, который выходит на абсолют непосредственно через сознание и разум, «не-Я» играет роль объективного принуждения к нравственной деятельности своей иррациональностью; у Юркевича, который видит источник связи с Богом в сердце, «не-Я», наоборот, ограничивает моральность, поскольку, по его мнению, этическое стремление является прирожденным, поэтому «не-Я» не имеет необходимости поглощаться разумностью для преобразования. У Юркевича человек остается отделённым и отдалённым от Бога, связанным с ним одним сердцем, которое исполняет те же самые «принудительные» функции, что и фихтеанское «не-Я».

Эмоционально-волевая сфера — это конкретно определенная сфера той метафизики нравов, существование которой обосновывается практической философией Канта. Ее своеобразный натуралистический символизм — показатель того, что мудрость Бога присутствует в каждом, а отделение разумности как таковой от сердечного утешения как такового — свидетельство тому, что последнее находится в нерациональном измерении. Но не в таком, которое можно противопоставлять рациональному изучению как что-то иррациональное, то есть противоположное рациональному, а в таком измерении, которое находится «над» этой доступной для разума сферой (в той самой «метафизике над метафизикой»). Остается воспринимать объективность существования такой сферы как факт. То есть, Юркевич полностью соглашается с Кантом и Фихте в том, что этическое необходимо «выделить», и показывает такое выделение в их философии морали, но имеет свою собственную точку зрения о его содержании и об отношении между разумом и верой.

Определяя сердце опосредующим звеном между высшей и реальной жизнью, придавая ему решающее значение во всей духовной жизни человека, Юркевич тем не менее не абсолютизируют веру как таковую. Теперь ее очередь сделать со своей стороны уступки разуму. Сердце порождает формы жизни, которые подчиняются всеобщим условиям и законам. После этого во внутреннее состояние души входит разум как одна из главных, но не абсолютных человеческих способностей. Для того, чтобы разум превратился в реальную деятельную силу духовной жизни, необходимо, чтобы он отражался не только в сознании, но и в сердце. Именно тогда человеческий разум может оправдать

библейский взгляд на него как на вершину, а не на корень духовной жизни человека. В этом плане широко известна аллегория Юркевича про живую нравственность, светильник и елей, в которой разум освещает моральные начала, выходящие из сердца¹⁷¹. И даже тогда, когда в нашем сердце исчерпывается источник нравственности, разум «открывает» нашему сознанию нравственную сферу посредством общих этических идей и законов. Обновление человека невозможно без соединения его разума с прирожденным стремлением к нравственной деятельности. Значит, учитывая сказанное выше, можно вести речь о том, что Юркевич вообще не поднимает вопрос о рационализирующем исследовании морали. Что касается попыток такого рода, то он их не столько отвергает, сколько обосновывает некорректность самой идеи объединения сверхразумного и нравственно-доброего.

Отметим, что Юркевич так же, как Кант и Фихте, ставит этику *над* общим знанием, как бы венчая ею знание. Вспомним, что фихтеанское «Я» становится нравственным в своем познании иррациональности и постоянном переделывании себя и окружающего мира, согласно цели высшего нравственного совершенства. Для Фихте принцип «все действительное является разумным» не является приемлемым, поскольку он (принцип) останавливает приближение к действительно разумной цели. Юркевич также поместил мораль *над* абсолютной идеей в феноменологическом ее понимании: «Если с теоретической точки зрения можно сказать, что все, достойное быть, достойно и нашего знания, то в интересах высшего нравственно-духовного образования совершенно справедливо было бы положение, что мы должны

знать только то, что достойно нашего нравственного и богоподобного существа»¹⁷². Действительность же принуждает человека знать и зло, которое разрушает нашу веру, поэтому Юркевич подчеркивает, что если мы дорожим нравственной жизнью человечества, то необходимо соединить великие практические интересы духа человеческого и христианского, для того чтобы понять безмерную полноту христианской морали, а объединение, точнее, сближение веры с областью науки в достаточно большом круге практических начал дало бы возможность в какой-то мере устранить противоречия в требовании знать так, а веровать иначе.

Решение этой проблемы у Канта, Фихте и Юркевича показывает, что все они ориентировались не на антропологизм, а на надрациональную сущность, которая является гарантом нравственности. Можно сказать, что ими преподносится не человеческое в Боге, а Божье в человеке. Основываясь на этой точке зрения, можно увидеть обоснование духовной целостности человека у Канта, Фихте и Юркевича, которое начинается от постулирования Бога у Канта через объединение, точнее, гармонизацию Божественного и человеческого у Фихте, до определения конкретного Божественного начала в каждом разумном существе у Юркевича. Что же дает возможность проследить такую логическую связь в установлении вопроса о философском постижении самости? Прежде всего то, что все трое принадлежат к христианскому вероисповеданию и каждый из мыслителей в соответствии с общими канонами христианства ищет обоснование нравственности, которое существует не только в качестве факта, но и во внутреннем самопостижении человека.

Место Канта в этой связи заключается в том, что, кроме философского обоснования фактичности морали, он дал основные пролегомены к дальнейшему развитию этических начал, которые должны осуществляться путем единения разума и духа в каждом человеке. Кант постоянно напоминал, что информация о простом существовании факта нравственного закона сама по себе никому не нужна — она нужна для деятельности, исходящей из свободы выбора. Этим Кантом была открыта дорога для фихтеанской философии конкретного «Я», которая уже включалась вместе со всеобщими принципами христианской морали в индивидуальный духовный мир через поиск «света», который освещает нравственные идеалы, то есть через духовное единение с абсолютом — через веру. Понятие «Я» олицетворяет в себе единство абсолюта, которое определяется соединением воли, духа и разума в его (абсолюта) бесконечном бытии, а также свидетельствует о том, что человек является полноправной составной частью абсолюта, которая (часть) имеет в себе все необходимые качества для усовершенствования на пути единения с абсолютном.

Объективно система Фихте представляла собой выражение основного принципа построения Вселенной на почве философской категориальной системы, которой обладало человечество в то время. Чтобы увеличить влияние его идей, необходимо было показать их в несколько отличной от категориальной системы форме — в другом образном срезе. Во многом соглашаясь с Кантом и Фихте в главной направленности их идей, Юркевич свою теорию морали конкретизировал наиболее глубокие из них (идеи) на православно-христианских канонах, которые всегда питали его философствование, по-

сколько он изначально был профессиональным богословом. Сердце в этих канонах играло особенную роль не только потому, что православной этике традиционно присущ кардиоцентризм, но и потому, что оно определяло основной предмет заинтересованности отечественных мыслителей. Если немецкие этики Кант и Фихте создавали свои системы в духе протестантизма, в котором на непосредственную связь между личностью и Верховным благом, а значит, и главным предметом осмысления встает «Я — разум», то отечественные этики: Сковорода, Юркевич и другие — сосредоточивали свое внимание на «Я — душе», поскольку искали царство Божие не в человеческом разуме, а в человеческом духе. Для последних в христианском триединстве «воля — сердце — разум» интеллект выступал скорее разъединяющим, а не познающим началом.

Несмотря на существенную разницу во взглядах, заинтересованность Юркевича категорическим императивом можно объяснить единым устремлением немецких и отечественных мыслителей создать систему поведения для сильной, цельной, гармоничной личности, которая ищет в Боге не только утешение (в этом случае этика Канта действительно может показаться жесткой регламентацией), а саму себя. У Юркевича есть своя правда, которую он знает и исповедует, а поэтому его не пугает точка зрения других. Он идет не путем отрицания, а путем понимания, приводящим его к новому «видению» содержания философии Канта и Фихте, которая проступает на границах диалога двух стилей мышления.

Если Кант и Фихте формулируют общий вопрос о высшей нравственности, то Юркевич дает возможность каждому поставить этот вопрос перед собою

истолкованием того, как основной принцип покорения Высшей силе действует через человека. И если немецкие этики устанавливают прямую связь с разумностью человека вообще и разумностью абсолюта вообще, то Юркевич уже рассматривает следующую задачу — поиск Божьего света в себе, или поиск свободного соприкосновения с высшей нравственностью через сердце. Три «круга» образного видения этики Юркевичем: волны сердца, которые соединяются с волнами разума и после этого воплощаются в духовность, дают возможность уяснить проявление христианского триединства, где сердце есть любовь, духовность есть воля, разум есть творчество. Три основоположения Фихте и три основные тезиса (тождество, отрицание и ограничение) также имеют непосредственный выход на это триединство.

Проиллюстрируем данное утверждение. Абсолютное «Я» является Отцом или волей. Первое основоположение свидетельствует об этой верховной воле, а также о том, что она имеет в себе своё другое «Я», «Я — Сына», которое наряду с волей содержит в себе способность к любви и мудрости в познании «Я — Отца». Второй синтез наряду со вторым основоположением «Я есть не-Я» показывает, что Сын, объединяясь с материей, целеустремленно отдает себя инволюции ради эволюции самой материи. В этом процессе Дух готовит почву для проявления Сына. И, наконец, третий синтез и третье основоположение «Я опосредует не-Я» выражает сущность человеческой жизни — сущность одухотворенной материи, которая сотворена по образу и подобию Творца.

Для того чтобы понять все сказанное в его единстве, необходимо открыть сердце для любви, которое через любовь к Сыну приведет к Отцу и к пониманию

настоящего содержания этики долга — выражению общих интересов человеческой и высшей нравственности. Сердце в этом процессе исполняет роль проводника и ориентирует человека в решении неисчерпаемых вопросов о добре и зле. Объединение духовности с разумом приводит к тому, что нравственный долг становится нравственной потребностью, вследствие чего человек по-новому осмысливает всю свою жизнь и сущность жизни вообще и получает возможность развития всех своих способностей на новой, более высокой основе. Человек, ощутивший в себе стремление к духовному развитию, по-иному понимает и постулаты морали Канта, и значение основного положения Фихте «Я есть Я», и все другие проявления глубинного смысла их философии, которую может воспринять каждый, но это восприятие зависит от уровня умственного развития и духовных способностей человека.

Достаточно тонкое понимание Юркевичем, Иннокентием Борисовым и другими философами-богословами учения Канта и Фихте обусловлено не только уважительным отношением к их гуманистической и рационалистической философии. Такое понимание обусловлено прежде всего профессиональным богословским и философским образованием высокого уровня. Рассмотренный диалог этических идей становится возможным благодаря еще одной характерной черте отечественной философской мысли, которая выражается в объединении художественно-образного и философского мышления. Наличие творчески-художественного компонента в наследии Юркевича, Иннокентия (Борисова), Скворцова, Феофана Затворника (Говорова) и многих других делает возможным не только общее осмысление глубинных идей этической фи-

лософии Канта и Фихте, но и «обыгрывание» этих идей, вследствие чего создается один из возможных оригинальных взглядов на философию немецких этиков. Вообще российская философия, которая становится более понятной исходя из вышеизложенных мыслей, в первой половине – середине XIX в. превращается в ту благодатную почву, на которой «прорастают» духовные зерна философии Канта, что свидетельствует об уникальности характера отечественной философии, которая демонстрирует плодотворность духовно-аналитического подхода, а также свидетельствует и об универсальности кантовских философских начал, чего, собственно, и стремился достичь сам Кант. То есть всем, кто хочет и пытается понять действительное содержание философии Канта, Фихте, а также пополнить свои знания в области отечественной этической мысли, мы предлагаем еще раз обратиться к трудам всех тех профессиональных философов и богословов, которые упомянуты в нашей работе.

Мы уже отмечали, что осмысливающий, то есть философский, синтез воплотился в двух направлениях становления философствования как такового: первый в основном занимался рационализацией мысли, второй – истолкованием духовности. Оба направления должны были стать более понятными, первое за счет ориентации на «научность» (философия превращалась в методологию и с течением времени приобретала все характерные черты «науки наук»), второе – за счет максимально возможной общей доступности.

Поэтому если первый тип философствования имел тенденцию все более и более уходить от понимания реального человека, чем, собственно, и обозначил свою «элитарность», то второй, наоборот, стремился достичь

всеобщего понимания за счет перенесения акцента на человечность, то есть нравственность. Если культура географического Востока резко отличается в целом от восточноевропейской культуры, то о сфере философского мышления этого никто не будет утверждать. Посему, выделяя изначально характерные черты отечественного философского мышления, необходимо понимать качественное отличие отечественной философской культуры от западной, а также и от восточной. Например, не следует применять к отечественной философии некоторых принятых характерных оценок. Скажем, если немецкую классическую философию иногда называют «немецкой теорией французской революции», имея в виду обоснование в ней повсеместной автономии и свободы человека, необходимой для социального переустройства, то к отечественному типу мышления того же времени вряд ли подойдет определение «революционное». В данный период отечественное философское мышление как никогда приобретает признаки своей оригинальности, которые несколько угасают в дальнейшем становлении, потому что профессиональную философскую интеллигенцию то ли вытеснят, то иногда и заменят деятели искусства и литературы, в творчестве которых философский элемент уже не может быть научным. В то же время данный период представляет собой начальный и весьма плодотворный этап становления русской религиозной философии как направления общеевропейской философской мысли.

Поставим перед собой вопрос: где дух был более независим в своем развертывании и вмешательстве в реальную жизнь: у «революционного» Гегеля, у которого дух воплощается в четких категориальных границах, или у «спокойного» Юркевича, у которого дух не-

сет ответственность за свои деяния только перед идеальным судьей? Ясно, что в этом случае на первый план выходит разница между типами мышления, что и представляет собой невозможность их сравнения по такому признаку. Или коснёмся вопроса о творчестве. Какая философия заставляет человека искать источники творчества не вовне — в природном окружающем мире, а в самом себе? Мы считаем, что такой тип мышления, к которому принадлежит отечественная философия, нацелен именно на данный тип творчества, тогда как западноевропейский тип мышления — на несколько абстрактное творчество, то есть в этом вопросе можно наблюдать заинтересованность разными основаниями и условиями оного.

Сегодня все человечество понимает, что здравый смысл ценится выше, чем философский, поскольку он обеспечивает существование всего живого, и потому вопрос о «здравом смысле и философии» как никогда является актуальным. Вспомним по этому поводу оценку, которую дал П.Юркевичу Г.Шпет: «Простой справедливостью я считаю теперь, в день 40-й годовщины со дня смерти Юркевича, совпавшей с моментом бранного восстановления наших национальных ценностей, вспомнить о том, кто энергично защищал ту самую идею, которая так осмысливает современное столкновение народов и которая, хочется верить, также составляет нашу национальную ценность: *“Мир с ближними как условие христианского общежития”*»¹⁷³.

Занимая в развитии мировой философии пограничное положение между западным и восточным направлениями, отечественная философия, во-первых, выделяется своим взаимодействием с наиболее глубоким содержанием, которое составляет собой творчес-

кий процесс осмысления западного наследия и определённый интерес к восточному. Это был именно творческий процесс, поскольку во время него происходила та своеобразная интерпретация идей, которыми интересовались отечественные мыслители. В исследовании мы постарались выявить сущность такой интерпретации на почве анализа конкретного материала и показать его глубокое усвоение. Данный тип осмысления, во-вторых, демонстрирует активную роль воспринимающей стороны, то есть профессиональной отечественной философии. Такая активность проявила себя как в постановке проблематики, которая интересовала отечественных мыслителей, так и в способах ее интерпретации в своих взглядах. Поскольку тема морали всегда была ведущей для отечественной философии, она (философия) получила новейшее задание для духовного осмысления в виде философии Канта. В своем исследовании мы хотели показать, что именно отечественный способ философствования был одним из тех типов национальных философских культур, которые имели возможность «оживлять» материал, ими осмысливаемый.

Что касается этической проблематики, то еще раз отметим, что даже в рациональной немецкой философии нашлись такие нехарактерные содержательные компоненты, которые должны были быть обоснованы в более позднем историко-философском процессе или в современной немецким мыслителям философии, но иного содержательного направления. То, что в немецкой классической этике нашелся материал, интересовавший именно отечественных этиков, и то, что отечественные мыслители чуть ли не первыми совершили репрезентацию данного материала в своих трудах, говорит о тесной связи и взаимообусловленности ев-

ропейских философских школ, поскольку плодотворная дискуссия между философами разных национальных школ — это всегда обогащение философского развития. Необходимо изучать как саму философию, так и те достижения, которые национальные философские школы внесли в мировой философский процесс. Так как нас интересовала диалектическая этика немецкой классической философии, то подчеркнем, что в данном вопросе вклад отечественных профессиональных философов и богословов был особенным, поскольку кантоведение не представляет собой только сочинения Канта, но в большой мере оно является также соответствующим преподнесением его мыслей, которое в самой немецкой традиции произошло через сто лет, а в отечественной сразу после ознакомления с его идеями. То же можно говорить и о Фихте.

С другой стороны, идеи классиков мировой философии и их восприятие в отечественной профессиональной философии по-новому показывает личности наших отечественных мыслителей, иллюстрирует уровень их собственных взглядов. В-третьих, в этом плане отечественную философию можно определить как своеобразный «индикатор» решения нравственных проблем мира, который дает возможность расширить свои представления об их понимании. Активность в постановке вопросов к содержанию, которое исследовалось в работе, критическое восприятие и готовность к плодотворной дискуссии определяет эту еще недостаточно показанную роль отечественной философии в мировом философском процессе. Мы считаем, что в данном вопросе необходимо исходить из метода поиска именно *такого* смысла, который мог бы быть оттенён в отечественной философии. Анализ взглядов Кан-

та и Фихте в трудах наших мыслителей показал, что кантовская философия — это своего рода классическая философия, как, скажем, философия Платона, поскольку она помогает выявить свои собственные позиции и оттенить общие представления, то есть углубить понимание некоторых вопросов, в ней поднятых.

Заключение

Подводя итог, можно резюмировать, что обозначенная в начале исследования задача изучения процесса становления профессиональной философии на отечественной почве требует дальнейших углублённых исследований и не выборочного, а максимально полного привлечения всех имеющихся по данной тематике источников. Изучение традиции русской богословско-философской школы показывает, что, сформировавшись на Руси в первых веках распространения здесь христианства и восприняв учёность Византии, она постоянно создавала свою, во многом корпоративную научно-учебную систему. Приведённые тексты иллюстрируют, что этот вопрос в его исторической данности в XVIII и XIX вв. пока изучен слабо, он требует как новых исследований, так и теоретических интерпретаций.

Ещё одним важным выводом работы является подтверждение необходимости изучения преподавания философских дисциплин как одной из определяющих составных частей профессиональной философии в *единстве* светской и духовной образовательных систем. Данные течения органично свойственны отечественной культуре, что и показывает реальный ход исторических событий.

Автор полагает, что исследование профессиональной философии в России XIX столетия невозможно без тщательного рассмотрения влияния немецкой классической философии с привлечением широкого круга источников, включая тексты, связанные с преподаванием философских дисциплин в светских и духовных учебных заведениях.

Приложения

В нашем исследовании, вводящем в научный оборот новый материал интересный для историко-философского анализа, особое место занимают произведения как академического, так и неакадемического плана: 1) дневники и записки (размышления и анализ своих мыслей); 2) письма (послания личного плана различным адресатам, выражающие интересные для нас идеи); 3) официальная переписка и официальные речи (тематика которых отражает личный вклад исторической персоны в развитие гуманитарных знаний и помогает разобраться с реальным положением в сфере культуры в то время); 4) проповеди и речи (обращенные к пастве как к единому целому, где каждый находит то, что нужно именно ему); 5) научная деятельность по изданию трудов предшественников.

В таких произведениях, как дневники, записки и письма, особенно видна глубина богословско-философской прозы, оставленная в своей первозданности, бесцензурности, по крайней мере, внешней. В официальной переписке отражена официозная сторона развития культурного процесса. В оригинальной проповеди, особого рода богословском жанре, проявляется искусство проповедника как знатока церковной истории, текстов Священного Писания и потребностей прихожан, т.е. определяются качества богослова, психолога, педагога и просветителя, результаты научной издательской деятельности помогают осмыслить масштаб личности и её вклад в общекультурный процесс.

Чтобы показать широту и глубину русской профессиональной философии первой половины-середины XIX в., представим выдержки из дневников И.М.Скворцова, описи документов Иннокентия (Борисова) по вопросу издания ценнейших древнерусских рукописей в «Символе православной веры». В извлечениях приводятся следующие тексты: русский перевод речи «О значении богословия в круге университетских наук», анонима А.С. «Критика новейшего пантеизма как доказательство его несостоятельности», Феофана Затворника «Что есть метафизика», П.И.Линицкого «Общий взгляд на философию», из проповеди П.Д.Юркевича «Слово на четвёртую пассиву». Тексты, помещенные в Приложении, передаются в современной орфографии и с сохранением архаических форм русского языка XIX в.

Приложение I

Выдержки из личных дневников И.М.Скворцова*

Декабря 7.

Различие понятий о Боге.

Не только у язычников, по грубости понятий и недостатку откровения, понятия о Боге различны и вместе недостойны Бога, но и у христиан они не одинаковы. Римско-католик видит в Боге ценителя наших дел, по правилам церкви римской. Протестант представляет Его довольным одною верою нашею в Иисуса Христа. В некоторых сектах Бог представляется или неумолимою судьбою, все предопределившею без внимания к свойствам и жизни людей, или Отцом, все терпящим и прощающим, или даже совсем не обращающим на нас внимания. Не изменяется ли понятие и в каждом человеке по возрастам, состояниям его душевным, даже по обстоятельствам внешним? <...>

Декабрь 15.

Рождение и смерть.

Начало земной жизни и начало небесной для христианина.

Мы не постигаем, как мы, бывшие ничем прежде, начали быть тем, что теперь есть. Никто не объяснит нам, как материальные силы могли преобра-

* Дневник И.М.Скворцова 1859 года // Труды Киевской духовной академии. 1864. Дек. С. 243–261.

зиться в духовные. Здесь очевидна всемогущая сила, нас произведшая в бытие и самосознание, даровавшая телу душу и душе тело. Так не постигнем и того, как по разлучении души от тела она начнет новый период жизни своей. Но здесь то только затруднение для разума, как без тела, без органов его душа будет видеть что-либо и чувствовать. Тогда как в первом случае не только недоумение, но и противоречие встречает разум.

Смерть есть разрешение уз, соединяющих душу с телом. Разрешение уз не есть ли знак свободы? Душа как бы отягчена телесными узами и порывается к новой жизни.

Смерть подвергает тело разрушению. Но яйцо, разрушенное птенцом, в нем подросшим, не удерживает птенца. Не так ли тело по отношению к душе, в нем возросшей?

Чудеса рождений и возрождений на земле суть образы высших чудес, какие предоставлены будущему состоянию человеческого рода.

Декабрь 17.

Путь млечный.

Дивно это собрание звезд бесчисленных и объемлющее подобно кольцу целую сферу неба. Чем ближе к нему прочие звезды, тем ближе одна к другой. Наше солнце не в самой середине этого неизмеримого круга, не близко к этому центру. Но где и что этот центр? И как имеет он силу удерживать в порядке бесчисленное множество солнцев? — Не это ли мир ангельский? Не там ли в океане света блаженство духов?

Что же теперь подумаем, когда телескоп открывает много других млечных путей в пространстве эфирном, виденных для нас в виде туманных пятен? Есть ли конец Твоему творению, о Бесконечный?

Есть предел для нашего земного знания. Ничего не знаем мы об этих мирах отдаленных. Знаем только, что Творец велик и непостижим, бесконечно выше и непостижимее своего творения. И к Нему-то все эти чудеса природы возвышают дух наш. Что же мы — ничтожные атомы земли? *Аще узрю небеса, дела персть твоихъ, Боже, луну и звезды яже ты основалъ еси, что есть человекъ яко помниши Его.* (Здесь нельзя не сравнить приведенную мысль с кантовским, тревожащим его более всего звездным небом над ним. — *Н.К.*) Смирйся, человек, в прах и поклоняйся бесконечному, но любящему тебя Отцу твоему! <...>

Декабря 19.

Утро миролюбца.

Может ли утро быть благотворным для миролюбца? (Имеется в виду человек эпикурейского склада, любящий мирские утехы более всего. — *Н.К.*) Он поселится большею частью вечером и ночью. Пробуждаясь от сна, сомкнувшего глаза его уже поутру, он не видит утра. Не смотрит на восходящее солнце, которое уже давно светит над его отягченной головою. Не видел он общей радости тварей, при появлении света, и свет Божий не радует его. Ему нужен другой свет — искусственный, другая радость — среди подобных себе плотских людей. Он даже не доволен, что день так долог.

Чем может заниматься суетливая душа миролюбца утром? Строить планы для разнообразных увеселений, либо измышлять средства к большому приобретению богатства, либо вспоминать неприятелей своих, которым хочется мстить, и проч. Светская женщина проводит утро в одной суете, не вспомнит о нуждах семейства, не заботится о детях, как должно. Она или скучает, или развлекает себя воспоминанием о своих поклонниках, или готовит наряды к вечеру.

Декабрь 30.

Мышление и язык.

Они так тесно соединены между собою, что одно без другого, кажется, и быть не могут. Чем совершеннее мышление, тем богаче язык, и обратно, чем богаче язык, тем плодovitее и совершеннее мышление.

Но, без сомнения, основание языка в мышлении и, следовательно, можно мыслить и без языка. Это видно и из того, что глухонемые имеют мысли, хотя не говорят, а выражают свои мысли другими знаками. Дети, когда хотят выразить свои мысли, ищут слов, но часто не находят: значит, у них более мыслей, нежели слов. И вообще у нас недостаток чувствуется в словах при обилии мыслей. Если говорят, что у нас больше слов, нежели мыслей, то это, разумеется, о способе выражения мыслей, а все наши мысли никаким богатым языком не могут быть выражены.

По всему видно, что наша душа сама из себя раскрывать может свой язык и прежде всего составляет язык внутренний в формах воображения. Теперь, если представим, что она пришла в общество духов, имею-

щих также свой язык внутренний и по свойству своего мира обнаруживающий свои внутренние действия чем-либо видимым для других, — душа легко может изучить этот новый для неё язык; ибо основание его она имеет в себе. Языку ангельскому удобнее научиться, нежели человеческому.

Приложение II

Описи документов Иннокентия Борисова, хранящихся в архиве Синода (Санкт-Петербург), по вопросу издания «Символа православной веры»

№2079. Догматический сборник Православной Восточной Церкви, составленный под руководством Иннокентия, архиепископа Херсонского, в лист, 265 л., в бумажном переплете. Листы прошнурованы и скреплены сургучною печатью. В сборнике представлены рукописи, в том числе древнерусские, собранные Иннокентием Борисовым.

Состав: 1) Программа Догматического сборника (1–4); 2) Замечания на книгу о церковном законоведении, сделанные секретарем Н.Аскоченским (5–10); 3) Оглавление статей, содержащихся в Первом томе Памятника веры православной (11–14); 4) Оглавление второго тома Памятника веры православной (15–18); 5) Начертание православной веры блаженного Кирилла Философа и брата его Мефодия, первоучителей народа славянского с предисловием (19–27); 6) Анафема против еретиков из чина православия (28–30); 7) Оглашение в вере христианской великого князя Владимира (21–45), с предисловием составителя сборника; 8) Исповедание веры святого Илариона митрополита Киевского (46–49); 9) Ответ преподобного Феодосия Печерского великому князю Изяславу о вере варяжской (латинской) с предисловием (50–55); 10) Послание Никифора митрополита Киевского к великому князю Владимиру, сыну Всеволожу, сына Ярославля (56–63); 11) Яснейшее Исповедание веры пред поставлением в епископы (64–70); 12) уче-

ние церковное о святой вере и святых отец (72–80); 13) Исповедание веры с отречением от заблуждений, кои по древнему требнику должен был произносить обращающийся в православие из Яковитской ереси (81–85); 14) Предисловие к Сказанию Иосифа Волоколамского о ереси новгородских еретиков (86–87); текста сказания нет; 15) Грамота к Константинопольскому патриарху от гетмана Самойловича об утверждении Киевского митрополита Гедеона под властью Московского патриарха с предисловием (88–94); 16) Изложение символа веры св. Димитрия Ростовского (95–97); 17) Послание ко всем православным христианам Западно-Русской церкви христолюбивого князя Острожского Константина по случаю возникшей унии (98–105). На 98 листе только помета: «век осмьнадесятый»; 18) Указание главных догматов веры православной из древнего чина Православия церквей Западно-Русских (106–107); 19) Перевод Апологии Киевской академии Сильвестра Косова Киевского митрополита (118–138); 20) Исповедание веры православной святого Григория в стихах (139–142). Начало: «Се изложение веры, Богом явленной Исповедание. Бе сицевым образом, Чудный сеи молися, Чрез всю ночь от людей сам уединися»; 21) Исповедание православныя веры, произнесенное великою княжною Натальею Алексеевною пред ее миропомазанием по случаю вступления ее из лютеранства в православную Церковь Российскую 1773 г. (143–145); 22) Окружное послание преосвященного Никифора, архиепископа Словенского и Херсонского к старообрядцам (146–155); 23) Священномученика Киприана, епископа Карфагенского о единстве Церкви и пагубном состоянии раскольников (156–163);

24) Важнейшие догматические места из творений св. Афанасия Александрийского (164–197); 25) Св. Феофота епископа Анкирского Изъяснение символа веры Никейского (198–209); 26) Важнейшие догматические места из творений Григория Богослова (210–227); 27) Важнейшие догматические места из книги Против ересей священномученика Иринея Лионского (228–256); 28) Св. Дионисия Ареопагита О небесной иерархии (257–265).

№ 2080. Догматический сборник Православной Восточной Церкви, составленный под руководством Иннокентия, архиепископа Херсонского, в лист, 204 л., в бумажном переплете.

Состав: 1) О письменах черноризца Храбра (1–6); 2) Перевод предисловия к изданию Месячных миней, сделанное иеромонахом Варфоломеем Кутлумусцем в 1849 г. (7–26); 3) Изображение православия Святой Соборной Апостольской Восточной Благодетельной Церкви, т.е. изложение чина Православия с дополнениями (27–55); 4) Свидетельство против раскольников на некие действия и речения церковные из Потребника святого Феогноста митрополита Московского, Пращицы 1752 г. Москва. Прибавл. 24–31 листы (57–63). В конце текста приписка: С подлинным верно: Синодальный ризничий соборный иеромонах Евстафий; 5) Исповедание веры преподобного Максима, инока Святой горы Афонской (65–72); 6) Грамоты патриарха Гедеона и Черниговского архиепископа Лазаря Барановича патриарху Иоакиму, здесь же и грамота патриарха Иоакима архимандриту Киево-Печерской лавры Варлааму Ясинскому (73–99); 7) Изъяснение Символа веры из старой скрыжали, изданной в 1656 г. при святейшем патриархе Никоне (100–135); 8) Обличение

патриарха Московского Иоакима на сочинения Симеона Полоцкого и Сильвестра Медведева (136–159); 9) Беседа о еже как разумеша и предаша святии апостоли и тех приемницы о пресуществлении Святых Даров в кое время и киими словесы хлеб в тело и вино в кровь Господа нашего Иисуса Христа преосуществляемы бывают (160–203).

Приложение III

В «Трудах Киевской духовной академии» за 1862 г. во втором томе на страницах 471–508 помещена речь доктора богословия, профессора Франца Геттингера, сказанная им при вступлении в должность ректора Вюрцбургского университета в том же 1862 г. То, что речь, а по сути — научная работа, вышла отдельной брошюрой в Германии и сразу же была переведена и напечатана на русском языке, свидетельствует об её актуальности для российской системы образования, особенно для преподавания богословия. Это своего рода программный документ, обосновывающий значение теологии для современной тому времени науки, однако не потерявший своего значения и сегодня.

Переводчик обозначил себя как *Х.О.*, по-видимому, перевод принадлежит Харисиму Орде, профессору философии и богословия КДА, поскольку инициалы подходят только его полному имени.

Значение богословия рассматривается в неразрывной связи с развитием философии от древних времен до новейших. Выделены значения учений античных философов, Лейбница, Канта, его нравственного учения и «школы Канта», новой немецкой философии, пришедшей к идее тождества мышления и бытия. Критикуются пантеизм, позитивизм, вульгарный материализм, материализм назван «смертью философии». Дается определение философии и подчеркивается ее значение в развитии системы знаний. Итог философского развития определен так: разум приводит нас к истине, а истина к Богу. «Наука о Боге, богословие, есть заключительный камень, которым увенчивается здание человеческих познаний, тот высокий храм истинной Софии, который строили все умы всех столетий и который, как идеал христианских народов, предносился в мысли при основании университетов». Приводим выдержки из данного, весьма важного для понимания позиции богословов произведения.

Значение богословия в круге университетских наук

В Вюрцбургском университете Баварского королевства 2 января текущего года, — день, в который празднуется там обыкновенно память основателя этого

университета епископа и князя баварского Юлия Максимилиана, двести восемьдесят лет назад основавшего Вюрцбургский университет, — ординарный профессор университета, доктор богословия, Франц Геттингер, избранный в это время ректором университета, при вступлении своем на новую должность, сказал речь, замечательную для нас особенно потому, что содержание ее имеет некоторое отношение к поднятому у нас не так давно вопросу о преподавании богословия в университетах. <...>

Религиозные мысли для баварского князя-епископа суть основные формы истины и выражение великих идей, которые издавна двигали миром и служили пищею для духа, моменты откровения служат вместе с тем откровением всеобщих нравственных и социальных принципов, на которых основываются законы человечества и жизнь народов. <...>

«Много важного произвела наука.

И однако все это еще не удовлетворяет стремлению духа. Исследование внешнего, видимого мира, познание являющегося в *пространстве и времени*, в которых движется все земное и конечное, эмпирические или точные науки не приводят во внутреннейшее существо вещей и не дают возможности познать их полным и совершенным образом. Он стремится проникнуть глубже, исследовать последние основания всего являемого, он хочет познать начало и цель вещей. Хотя всякое познание исходит из опыта, от познания частного и случайного; но от этого наука должна восходить ко всеобщему и необходимому, ибо только этим она отличается от эмпирии; эмпирики знают только, что нечто существует, но *почему* оно существует, они не знают; а наука знает и основания, почему это так. Поэтому на-

ука должна возвышаться к пребывающему, которое, как истинно существующее, отражается в частном, случайном и преходящем; мыслящий дух должен обращаться к идее, которая носит в себе последние основания вещей и их вечную сущность. И только тот имеет право на имя знающего, кто исследовал первые причины и основания вещей. <...>

Что же теперь находит в себе дух, когда испытующим взглядом он созерцает свое собственное существо и внутреннюю жизнь? Совершенно ли пуст и бессодержателен разум? Мысль его — чисто ли пассивная способность, только копия чувственных впечатлений, продукт мозговой деятельности? Или он носит в себе ту собственную силу, на основании которой и при возбуждении от внешнего мира, развиваются известные всеобщие понятия, первые и основные идеи, из которых происходит всякая наука и на которых основывается вся интеллектуальная, моральная и социальная жизнь?

Разум в основании своей деятельности имеет идею бытия, истинного и доброго, основания и явления, причины и действия, конечного и бесконечного, мира и Бога. Не то это значит, чтобы он носил идеи в себе актуально, формально и готовыми, это был бы идеализм, который в крайности своей должен был бы привести к грубейшему эмпиризму; по духу, говорит Лейбниц, *прирождена его сущность*, и семя идей, оплодотворенное опытом, вырастает из него в высшей степени самостоятельно. Но эта внутренняя необходимость, с какою разум развивает свои идеи, отнюдь не должна служить основанием, чтобы приписывать им только субъективное значение, как регулятивным принципам и нормам; напротив, прямо из этой безусловной необ-

ходимости, с какой они являются в духе, школа Канта пришла к заключению об их объективной истинности. Для конечного духа познание и бытие, субъект и объект всегда будут лежать отдельно друг от друга; только абсолютное не только познает истину, но оно есть истина, *единство мышления и бытия*.

Еще менее можно оправдать то воззрение, которое область человеческого знания ограничивает простым опытом, по которому только то, что можно наблюдать и замечать чувствами, измерять и определять математико-физическою мерою, то имеет оправдание в науке, напротив, все, что выходит из опыта, потустороннее, — область, навсегда заключенная для человеческого знания, трансценденция — заблуждение человеческого духа (воззрения Бюхнера, Фохта, Молешотта. — *Н.К.*). <...>

Но еще больше всего сказанного доселе *нравственная идея* приводит нас из чувственного мира в высшую область — идея, которой мы должны приписать значение всеобщее, необходимое и вечное. Две вещи, говорит Кант, возбуждают мое удивление, звездное небо над нами и голос совести в нас. Идея добра, долга и правды — не болезненный бред лихорадочного, не школьные тонкости или остатки предрассудков. Если мы исследуем, разлагаем происходящее в нашем внутреннем сознании с такой же точностью, с какой химик анализирует тела и определяет составные их начала, необходимо и произвольно высказывается в нас суждение о нравственном достоинстве и недостоинстве не только чужого, но и еще больше своего собственного поступка. Откуда эти основные законы нравственного порядка, откуда совесть? Неужели она — дело человека? Невозможно, ибо, что производит человек, продол-

жается немного времени, а совесть всегда и везде; она стоит пред ним, как всеобщий закон и не терпит исключения, значение ее неизменно во все времена.

Довольно и этих немногих, но до бесконечности богатых содержанием идей; на них строится другая область познания, *наука духа – философия*. “Только немногие, возражал Пифагор тирану Леону, когда тот спросил его, что за люди философы, и чем они отличаются от прочих людей, только немногие наблюдают и исследуют природу вещей и больше всего любят истину, это занимающиеся мудростью философы”. Поэтому она есть наука об истинно существующем, в противоположность преходящим явлениям, познание идей; но учение об идеях так важно, по замечанию Августина, что тому, кто его не знает, совершенно заперт вход в познание. “Ибо только тот, кто их (идеи) знает, познал последние основания вещей и меру всего существующего” (Платон). Но идея есть не только первооснова, но и *цель* всех вещей, к которой всё стремится. Поэтому философия есть мудрость, восполнение и законченность всех человеческих знаний, без которой всякое знание ходит ощупью, как во тьме, и которая своим оживляющим духом проникает все прочие науки, всем даёт свою научную форму и метод, то царское искусство, которого искал Сократ. “Она, учит нас Аристотель, во всех своих отраслях лучше всего, но не лучше богословия, которое поэтому называется первою философией, ибо она занимается тем, что всего достойнее”.

“Под философией разумею мы, говорит Климент Александрийский, не стоическую, платоническую, аристотелевскую, эпикуровскую философию, но ту, которая содержит в себе систему истин, которая учит

справедливости и богобоязненности, — такую мы называем истинной философией”. Но тем, которые в философских стремлениях человеческого духа видят только работу Сизифа, без определенных результатов и плода, — тем мы представим слова Аристотеля: “Так как разум есть нечто божественное, то и жизнь по разуму, в сравнении с остальной человеческою жизнью, есть нечто божественное. Поэтому мы хотим, насколько это возможно, уже здесь приготовить бессмертие и все употребляем, чтоб соответствовать тому, что в нас есть самого лучшего; не велико по объему то, к чему мы стремимся, но по своему достоинству и значению все оставляет позади себя”. “Есть много весьма остроумных и опытных в философии мужей, как заметил еще Августин, которые стараются доказать нам, что в главных проблемах спекулятивной философии и этики Платон и Аристотель согласны между собою, тогда как недалезоркие и поверхностные думают, что они противоположны друг другу; в течение веков соединенными усилиями умов образовалась истинная философия”. Как Августин думает о Платоне и Аристотеле, так мы думаем о нем самом, об Ансельме Кентерберийском, Фоме Аквинате и Лейбнице, и даже о новейших представителях теизма, которые, несмотря на то, что выходили из различных пунктов и в решении многих вопросов расходились между собою, однако положили и свои камни для построения царства истины. Правда, наше время отвратилось от философских занятий, и немецкий дух, уставши от ложного идеализма, возымел жажду к реальности, и из почвы серых теорий устремился к зеленеющим деревьям жизни. Но в Германии есть еще люди, которые с истинным презрением к тому презрению, с каким встречается их наука, хранят свя-

щенный огонь духа, и не может быть, чтобы философское стремление, от которого дух никогда не может освободиться, не прорвалось опять с новой силой, как прорывается долго сдерживаемое течение воды.

Но как философия разрешит свою задачу, исполнит свою идею? Идея истины с необходимостью приводит дух к первоистине, идея добра к перводобру, идея бытия к безграничному, неопределяемому, абсолютно существующему, а это есть Бог.

Пантеизм исполнил свою судьбу, история его, особенно в начале нашего столетия, составляет в высшей степени замечательный отдел в ходе развития человеческого духа. Вся гениальность его представителей, вся сила ума, вся пленительность речи — все это не могло надолго привлечь к себе умы; пантеизм представляет только переход от теизма к материализму, зародыши которого находятся уже в пантеистическом учении о вечной мировой материи и со слепую необходимостью творящей силы природы; но материализм есть смерть философии. <...>

Таким образом, разум приводит нас к истине, а истина к Богу; поскольку Он есть *сама истина*, высочайшее, бесконечное добро, блаженная жизнь, абсолютный, самосознающий разум, который носит в себе царство идей. И все пути, какие мыслящий дух проходит в широком кругу человеческих наук, приводят его к общему центру, к Богу. Бог, говорит Платон, есть начало, середина и конец. Наука о Боге, богословие, есть ключительный камень, которым увенчивается здание человеческих познаний, тот высокий храм истинной Софии, который строили все умы всех столетий и который, как идеал христианских народов, предносился в мысли при основании университетов.

Если мы этим указали значение философии и прежде всего её средоточного и высшего пункта, спекулятивного учения о Боге, то отсюда уже само собою открывается место и значение *положительного или собственного богословия* в организме университетских наук. Никогда не уничтожится в духе лежащая в нем высочайшая и прекраснейшая его задача — проникать к божественному, в ряду конечных явлений восходя от одного к другому; ибо почему Бог должен оставаться вне познания человеческого? Если Он есть “Сый”, т.е. полнота бытия, океан жизни и истины, сама истина, а все, что существует от пыли, падающей от ног наших, до божества, все способно быть познаваемым, и потому есть предмет познания. Ум знает истину, но знает ее не *всю*, и не *совершенным образом*, потому что мысль нашего духа не абсолютная мысль, как уже замечено было, напротив, она есть деятельность случайной, условной субстанции, почему и сама относительна и конечна, ограничена в своих отправлениях и, кроме того, во всем зависит от впечатлений внешнего мира. Потому познание нашего духа никогда не может быть вполне совершенным, соответственным вещи, напротив, оно есть всегда только в бесконечной прогрессии приближающееся к вещам знание их. <...>

Вера не исключает обыкновенно познаний разума и не становится в противоречие с ними; ибо как истина могла бы противоречить себе? Напротив, исходя из результатов науки и коренясь в них, принимая в свою услугу лучшие и благороднейшие силы разума, вера призвала науку к жизни. ... Воспитанный и оплодотворенный божественными мыслями дух человеческий создал богословие, *науку веры*, которое основывается на *науке*, побеждает притязания ложной *науки* и при-

водит к науке. ... Не нужно думать, однако, чтобы богословие было делом законченным, оно требует прогресса, и учение о Боге (в смысле субъективном) будет усовершенствоваться, будет все глубже и глубже основываться, все богаче, лучше и плодотворнее развиваться. <...>

Основатели западных университетов во всех науках имели в виду богословский интерес. Это было объединяющею их связью и вместе условием высочайшего достоинства их. И действительно, чем больше дух углубляется в отдельные области науки, в последние основания вещей, изыскивает их происхождение и цель и старается ясно представить себе глубочайшее их значение, тем больше он сознает внутреннюю существенную их связь и приходит к общему центру, в котором сходятся радиусы, выходящие из всех точек в широком круге человеческого знания, к Богу, который есть сама истина, и заключает в себе все истины, исключая только, как замечает Ансельм Кентерберийский, заблуждения и ничтожества (*nihil et falsum*).

Этим в главных началах указывается *место богословия в ряду прочих областей знания*; теперь в кратких чертах нужно указать его место в отдельных университетских факультетах. (Рассматривается значение богословия для естествознания, физики, геологии, археологии, истории, права. — *Н.К.*) <...> «Европа, говорит Виндишман¹⁷⁴, потому достигла высшей степени образования и знания, что начала теологией, и оттого, что все науки, привитые на этом божественном стволе, развились и утучнели из сокровищ этого божественного питательного сока». Но более глубоко основание этому указывает Кузен¹⁷⁵, говоря: «Никакой научный отдел не может успешно развиваться вне главной и универсальной науки, а эта наука почерпает свои по-

следние принципы из наук о Боге”. Поэтому университет без богословского факультета был бы трупом, которому недоставало бы головы. <...>

Основательное знание есть врачество для тех, у которых полузнание ослабило и обессилило религию, и, по меткому выражению Платона, *с религией вместе испортило и разум*.

“У многих, говорит Фенелон, не столько не достает религии, сколько разума”. <...>

Потому, если кому приходит в голову покушение наложить руку на это святейшее достояние человечества, тому я привожу на память слова Платона: “Сын мой! Ты еще молод, но с течением времени ты изменишь многие из теперешних своих мнений; то, что ты считаешь теперь маловажным — самое важное, именно, иметь правильное познание о богах и благородно жить. <...> Скажу тебе, что ни один из тех, которые в юности своей отвергали богов, не оставался при этом мнении до своей старости. Поэтому береги себя, и в это переходное время не дерзай злословить богов”».

Приложение IV

Феофан Затворник «Что есть метафизика»*

Что есть каждая тварная вещь — исключительный предмет рассудка? Кроме фактического, есть еще в каждой вещи мыслимое, разумеемое только и созерцаемое, внутреннейшее ее существо, отпечатленное и выраженное фактической ее стороною. Каждая тварь есть состав сил и стихий, стройно сочетанных между собою, по известному образцу или мысли, которую они и должны отпечатлеть на себе. Сия мысль не есть, впрочем, в вещи, как видимая часть, стоящая в ряду других частей, а есть нечто невидимое, сокрытое под видимым, его проникающее и одушевляющее, — потому более мыслимое и созерцаемое, нежели осязаемое. При всем том, однако ж, оно не есть что-нибудь мечтаемое, а есть действительно там присущая мысль... Мысль Божия о мире и частях его (мир идеальный), от вечности содержащаяся в уме Божиим, при переходе во время, или при осуществлении волею Божиею бесконечною, была облечена силами и стихиями, чрез кои и явилась в действительности, как равно и теперь сокровенные планы Божественного мироправления осуществляются многообразным сочетанием различных явлений природы и человечества...

Что действительно стремление разгадать сокровенную сторону вещей свойственно духу нашему, об этом представляет свидетельство каждый мыслитель. Физик

* Печатается согласно изданию: *Святитель Феофан Затворник. Православие и наука. Руководственная книга изречений и поучений.* М., 2005. С. 280–282.

хочет разгадать значение существ, сил, стихий, историк — определить значение происшествий, психолог — значение каждой способности и самого человека. Очевидно, никто не довольствуется познанием фактической стороны, но всякому хочется проникнуть глубже под нее. Обыкновенно называют это философией, или идеальностью в знании.

Образ воззрения идеальный есть метафизика и настоящая философия, которые как были всегда, так всегда и будут в области познаний человеческих. Дух, всегда нам присущий, как существенная сила, сам Бога созерцая, яко Творца и Промыслителя, и душу манит в ту невидимую и беспредельную область. Может быть, духу, по его богоподобию, предназначено было и все вещи созерцать в Боге: и он созерцал бы, если б не падение. Но всячески и теперь тому, кто хочет созерцать все сущее идеально, следует исходить от Бога, или от того символа, который Богом написан в духе. Мыслители, которые не так делают, уже по тому самому не суть философы. Не веря идеям, строяемым душою на основании внушений духа, они несправедливо поступают, когда не верят тому, что составляет содержание духа, ибо то есть человеческое произведение, а это — Божеское.

Приложение V

Важное методологическое значение для историко-философского исследования имеет работа П.Линицкого «Общий взгляд на философию», опубликованная в «Трудах Киевской духовной академии» за 1867 г. (№ 3–4. С. 52–88). Считаем, что она заслуживает полной публикации в сборнике трудов профессоров философии XIX в. Следует отметить некоторую тяжеловесность стиля П.Линицкого, отличающего не только его одного и являющегося характерным для академической философии рассматриваемого периода.

Предмет философии он определяет как действительность и бытие вещей в ней, где философия рассматривает их сущность и начала путём размышления о данном. Задачи философии: показать, как соотносятся сущность и существование, а также определить начала познания. Что касается так называемого основного вопроса философии, то опыт истории философии свидетельствует о двух различных взглядах, один из которых назван «идеализмом», второй – «эмпирическим реализмом», в реальном же историко-философском опыте присутствуют различные соотношения данных взглядов. Приведём выдержки из данной работы.

П.И.Линицкий **«Общий взгляд на философию»**

<...> Каждая наука имеет свой определенный предмет, ограничивающий подлежащую ей область исследования от всякой другой. Нельзя сказать того же относительно философии: самое слово – философия указывает не на предмет изучения, а на то особенное отношение познающего к познаваемому, которое свойственно только ей одной и которое поэтому составляет сущность философии. Что значит философствовать? Скажем просто: философствовать значит размышлять. Это положение бесспорно; однако же нельзя сказать

наоборот: не всякое размышление есть уже философствование. Итак, требуется показать, когда размышление становится философским...

Система убеждений или идей о началах, или, как говорят, принципах жизни человеческой, составляет содержание *практической философии*. <...>

Сознавать истину в практическом отношении значит иметь понятие о том, что необходимо должно быть и что никогда не теряет своей силы и значения по отношению к жизни человеческой; это именно — сознавать, с одной стороны, первоначальные, общие условия и с другой — предназначенные ей высшие цели. Итак, по сущности своей философия есть размышление, имеющее целью познание истины и именно постижение, насколько оно возможно, всеобщих первоначальных основ, или начал жизни. <...>

Мышление, имеющее целью постижение первоначальных основ бытия, и есть философия. Как философия практическая всегда имеет в виду постигнуть, насколько это возможно, первоначальные, необходимые условия, равно как и конечные задачи жизни человеческой, для определения того, какова должна быть эта жизнь: так точно цель теоретической философии состоит в постижении начал, или тех первоначальных оснований в бытии вещей, из которых определяется, что возможно и невозможно, равно как и то, что есть необходимо в действительности. Вообще же философия есть такое размышление, или мышление, единственная цель которого есть постижение первоначальных основ бытия и жизни.

Из этого понятия о философии ясно, что хотя нет для нее определенного предмета, ибо вообще действительность, бытие вещей есть ее предмет, однако толь-

ко в известном отношении философия исследует бытие вещей; она рассматривает их в отношении к тому, что есть в них первоначально, необходимо. С другой стороны, из того же понятия о философии следует, что для нее возможен один только способ познания вещей — это именно размышление, или мышление о них. Отсюда сами собою определяются главнейшие задачи философии. Во-первых, если предмет философии вообще есть первоначальное, основное в бытии вещей, то при определении того, в чем состоит это первоначальное, основное в бытии, она должна также показать, как относится это первоначальное, основное к последующему, условному в бытии вещей. <...>

Итак, если мы прежде сказали, что по содержанию своему философия есть постижение, насколько оно возможно, первоначальных оснований или начал в бытии вещей, то теперь прибавим к этому, что к содержанию философии относится также определение и изъяснение начал познания.

Существенный, основной характер и направление каждой философской системы определяется тем, как она решает сейчас указанные нами проблемы. По тесной связи между двумя этими философскими задачами, т.е. между вопросом о том, в чем состоит первоначальное, существенное в бытии вещей и как относится оно к второстепенному и случайному, и другим вопросом: в чем состоит истинное, действительное познание вещей и как оно приобретается — по тесной связи между двумя этими вопросами известное, определенное разрешение одного из них, по большей части, дает ответ и на другой. Опыт истории философии показал, что возможны главным образом два противоположные взгляда, предлагающие не одинаковое раз-

решение указанных вопросов. По одному философскому взгляду, существенное в каждой вещи есть именно та разумная идея, осуществлением которой она служит в порядке бытия: с одной точки зрения первоначальное, основное в познаваемой нами действительности есть общее; все же частное, являющееся, определяется из этого общего и им изъясняется. Ясно, что по этому взгляду, мышление есть не только орган, но и источник подлинного, философского знания; наблюдаемое должно быть изъясняемо из того, что мыслимо: так, по этому взгляду, в истории первостепенную важность имеют не события, или факты (события могли бы быть и другие), а только общие мотивы этих событий, проистекающие из первоначального основного духа народного, познаваемого через мышление. Такой философский взгляд, приведенный в определенную, законченную систему, дает направление философии, известное под названием *идеализма*. Другой взгляд, известный в истории философии как совершенно противоположный первому, утверждает, что наши общие понятия разума, так как мы их мыслим, не суть нечто, имеющее действительность вне нас, в самом бытии вещей, вещи служат только поводом к образованию их в нашем мышлении, так что поэтому первоначальное, существенное в вещах есть их реальное существование, познаваемое через наблюдение: отсюда не мыслимое должно быть началом изъяснения по отношению к наблюдаемому, а наоборот, то, что мы мыслим, должно быть извлекаемо из наблюдения и с ним соотнобразоваться. Таким образом, например, в истории, с этой точки зрения, общий характер и направление событий вовсе не имеет той первоначальной важности, какую признают идеалисты; ибо этот общий характер, про-

являемый, по-видимому, самим ходом исторических событий, есть абстракция, не только не имеющая влияния на историю, а напротив, создаваемая самими событиями; были бы другие события, тогда и характер истории был бы иной. Такая точка зрения на вещи дает основание тому направлению философской мысли, которое известно под названием *эмпирического реализма*. Между этими двумя точками зрения, представленными здесь в их резкой односторонности, возможны многочисленные отношения, так что поэтому в истории философии есть много определений, выражающих основные воззрения в различных философских системах. <...>

Приложение VI

Нельзя не упомянуть и об архивах П.Д.Юркевича, представленных нами в неполном обзоре описей (без указания чистых листов, дефектов и проч.) в книге «Духовно-академическая философия в России первой половины XIX в.: киевская и петербургская школы (Новые материалы)» М., 2005. Архивы П.Д.Юркевича, хранящиеся в Киеве, впервые изучены и описаны М.Л.Ткачук, с ними также работала С.А.Кузьмина. М.Л.Ткачук издала лекции П.Д.Юркевича по истории права, сделав не по своей воле перевод их на украинский язык. Мы также работали с этими архивами, располагаем фотокопиями авторских переводов Памфила Юркевича с древнееврейского «Песни Песней» и «Премудрости Соломона». Изучение метрических материалов во многом дополняет представление о первом декане историко-филологического факультета Московского университета, о его высоком общественном статусе и тех обязанностях, которые он с благоговением исполнял.

Представляемая работа контрастирует с известными произведениями П.Юркевича, поскольку является сугубо богословской, одобренной церковной цензурой, к тому же полемической, по современным меркам жесткой, обращенной к ортодоксальной аудитории. Однако при всех упомянутых характеристиках она не теряет главной черты, поскольку показывает неизвестного Памфила Юркевича – богослова-проповедника, полемиста-ортодокса, иными словами, человека, прошедшего школу идеологической закалки, которая скажется и на дальнейшей его судьбе.

Вторая часть данного произведения Юркевича, впервые публикуемая в современном формате научной литературы с максимально возможным сохранением авторского стиля, малоизвестна по нескольким причинам: скудный тираж издания, формат издания (брошюра), неизученность киевского периода творчества выдающегося философа-богослова. Предисловие историка КДА Ф.Н.Титова дополняет сам текст учительного жанра.

Публикуется по: *Титов Ф.Н.*. Памяти П.Д.Юркевича. Киев, 1911. 12 с.

П.Д.Юркевич был философом глубоко религиозным и церковным, с некоторою склонностью к мистицизму. Он, между прочим, верил в действительность спиритических явлений и видел в них доказательство *ad oculos* христианского учения о духе, изъятом из цепи внешних явлений.

Основные черты глубоко религиозного философствования П.Д.Юркевича до известной степени отразились и в печатаемом нами отрывке из первого проповеднического опыта его — «Слове на четвёртую пассиву», заключающем в себе возвышенное и проникновенное учение об истинной премудрости (пассива — неделя Великого поста). «Слово» это прошло предварительную цензуру такого опытного богослова, каким был ректор Киевской духовной академии — архимандрит Антоний Амфитеатов, написавший на нем следующее одобрение: «Слово сие с Словом Божиим согласное и достойное произношения прошу произнести в церкви (Киево-Братского монастыря. — Н.К.). Ректор Академии Архимандрит Антоний. 1852 г. мар. 6 дня».

П.Д.Юркевич «Слово на четвертую пассиву»

Понеже и Иудее знаменія просятъ, и Еллины премудрости ищутъ:

мы же проповедуемъ Христа распята, Иудеемъ убо соблазнъ,

Еллиномъ же безуміе: самимъ же званымъ Иудеемъ и Еллиномъ Христа

Божію силу и божію премудрость (1 Коринф. 1. 22—24).

В сих словах св. апостол Павел изъясняет, почему многие из Иудеев и Еллинов не принимали благовестия об Искупителе, умершем на кресте. *Иудее знаменія просятъ: Еллины премудрости ищутъ.*

<...> Это значит, что для веры в Распятого иудеи искали не тех знаменій, в коих открывается Божия сила, а еллины — не той мудрости, которая достойна премудрости Божией...

Бр., хр., (братия, христиане. — Н.К.) новый Израиль может быть далек от слепоты древнего; смиренно-мудрый христианин может избежать неправого иска-

ния мудрости, но пока мы на земле, какие искушения не встретятся нам? Самые искушения бывают тем опаснее, чем благовиднее, а что может быть благовиднее, как желать знамений и искать мудрости?

<...> Обратимся теперь к другому требованию неверия.

Апостол говорит: Еллины премудрости ищут, ищут премудрости и потому считают проповедь о кресте безумием. Что же это за любовь к мудрости, не приемлющая слова крестного, видящая безумие там, где открыта *глубина богатства, премудрости и разума Божия?* (Рим. XI. 33).

Нет сомнения, что мудрость в человеке есть та великая черта Богоподобия, по которой он поставлен превыше всех земных творений, как земной их владыка и царь. Но с тех пор, как человек отпал от приснотекущего источника мудрости, эта светлая черта Богоподобия раздробилась, пресеклась темными чертами неведения и подчинилась владычеству той темной мудрости, которая вблизи Царства Божия, царства света создала царство тьмы и греха. Правосудный Бог уставил предучиненные времена, в которые эта премудрость долженствовала оправдаться, от чад своих; являл человекам Свою присносущную силу и Божество всюду, *да поне осяжутъ Его и обрящутъ* (Рим. I. 2, 3. 21). И однако ж руководимые сею премудростию люди *изменили славу нетленного Бога въ подобіе образа тленна человека, птицѣ, и четвероногѣ, и гадѣ. Даже и разумевше Бога, не яко Бога прославиша.* Таким образом, если все существо человека было греховно пред Богом, то мудрость человеческая соделалась греховнее всего в человеке. За свои тяжкие грехи она обречена правдою Божиею на безумие: *не обуи ли Бог премудрость міра сего?* (1 Кор. I. 20).

Дивно ли после этого, что как искупительные знамения совершались не по желаниям воли человеческой, так искупительная премудрость не соответствовала мнениям мудрости человеческой? И мы знаем, что в то время, как суетные гордые искатели мудрости оставались в языческой тьме, немудрые и незнатные мира сего — мытари, рабы и бедные с верою и любовью приняли святое благовестие об Искупителе нашем. Посмотрите, — говорил св. ап. Павел первым христианам, — кто вы — призванные: не много между вами мудрых по плоти... Но Бог избрал безумное мира (1 Кор. I. 26, 27).

Если и тягостно принять мудрости человеческой такой приговор, то, тем не менее, необходимо. Ибо эта тягость указывает на спасительную тягость креста, без которого наша мудрость не может постигнуть премудрости слова крестного. Ибо в чем состоит мудрость человека?

1) Нередко признают мудростию в человеке то, когда он умеет легко и удобно приобретать все потребное для своего временного бытия. Такая мудрость, не очищенная крестом, не достойна даже человека. Она приобретает ему не более того, что бессловесным животным их неразумие. Дивно ли, что, привыкши измерять себя чувственными удовольствиями, она соблазнится словом крестным? Как, — скажут мнимые искатели мудрости, воззревши на Распятого, — что это за мудрец, который не мог избежать страданий, которого уловила недалекая мудрость фарисеев, что это за мудрость, повелевающая терпеть обиды, когда хочется отомстить за них, советующая страдать, когда хочется наслаждаться?

2) Чаще всего признают мудростью то, когда человек знает, что и как делается в мире по закону естества. Мудрость эта могла бы быть достойна человека, если

бы она не зависела всецело от вещей земных; она дает человеку ту малую истину, по силе которой он более раб твари, нежели владыка ее; это мудрость стихийная. Много нужно для нас самоотвержения, чтобы возвысить человека до той свободы духа, которая не от стихий приемлет истину, а от Бога. А без сего и эта мудрость не примет слова о Распятом. Разве сообразно, — скажет она, — со стихиями естества, чтобы Бог страдал, как человек, когда мудрый человек думает блаженствовать, как Бог? Таковой мудрости отвечает Ипостасная Премудрость: *соблазнъ ми еси* (Матф. XVI. 23): ты мне соблазн, а не я тебе: *яко не мыслиши, яже суть Божія, но человеческая.*

3) Самый источник этой мудрости — пытливость — есть, быть может, более нечиста, чем мы думаем, есть, быть может, дело того пытливого духа, который некогда в лице одной рабыни льстил апостолу Павлу, и заслужил апостольского запрещения (Деян. XVI. 16. 18). А те, кои соблазнялись крестом Христовым, только и старались удовлетворить этому духу. По свидетельству Божия слова, они *ни во что же ино упражняхуся, разве что глаголати или слышати новое* (Деян. XVII. 21).

4) Несомненно, если мудрость подает нам истину, то лишь потому, что Бог подает нам мудрость. Что же мудрого и Божественного может увидеть в кресте Христовом велемудрие, гордыня и кичение, с которыми человек не просит, не молит Бога об истине, но желает, как бы насильно исторгнуть ее у источника истины, не думая, что, может быть, он не достоин этого дара? Но таковы все, соблазнявшиеся словом крестным. Они думали искать истины, не умея молиться о ней, думали владеть истиною, не умея благоговеть к ней.

Иисус Христос, предостерегая нас от искушений исконного змия, изрек: *будьте мудри яко змїя, и цели яко голубїе* (Матф. X. 16). Мудрость целомудренная, смиренная, мудрость самоотверженная, мудрость не по мере плоти, не по мере пытливости и стихий, но по мере веры и любви к истине, есть та мудрость, которая одна способна созерцать глубину премудрости в таинстве креста Христова.

Итак, братие, кто хочет видеть во Христе Распятом Божию силу и Божию премудрость, тот не поставляй своих прихотей в мерило истинных знамений, и своей мудрости в мерило мудрости Божественной. Стань первее всего на тот путь, на котором совершилась Божия сила и Божия премудрость — на путь креста. Не думай, что многие помыслы, кои движут твою волю и наполняют твой ум, суть мудрость и истина. Дух наш не есть некое мысленное распутие, на котором могут встречаться, смешиваться, враждовать всякие нечистые помыслы, всякие нечистые пожелания. Истинный мудрец в этом роде был бы одним — дух тьмы. Нам же, призванным к всецелому освящению, предлежит очищать свое внутреннее от всякой скверны, отсекаль в нем все прихоти, мудро править самым орудием мудрости — словом...

Бакалавр Киевской дух. Академии *Памфил Юркевич*.

Приложение VII

Данная работа объёмом 130 страниц, напечатанная в «Трудах Киевской духовной академии» в августе 1865 г., из которой приводятся выдержки, представляет собою законченный образец полемической литературы с оттенками полемического богословия. Форма эссе, выбранная анонимным автором, который обозначил себя *А.С.*, позволяет ему не только продемонстрировать свои знания о содержании критикуемого предмета (здесь — пантеизма, или философии тождества), но и вовлечь читателя в сам процесс критического разбора. Отметим также, что некоторые из авторов этого и других церковных изданий обозначали себя лишь инициалами или вовсе не указывали своего имени по причине религиозного смирения. Теистическая доминанта автора, весьма осведомлённого с философскими реалиями своего времени, свидетельствует об уже сформировавшейся в 60-е гг. XIX в. профессиональной школе богословской критики новейших философских веяний. Аналитический характер работы и ее несомненный психологизм, даже некая богословская харизма, только подчеркивают настроения в образованной богословской среде того времени. Попытки поднять богословскую мысль во всей ее строгости и неизбежности выше философской, как это было ранее, и одновременно восхищение возможностями философской рефлексии в лице ее «лучших и рабочих умов» характеризует самого автора как богослова, любящегося философией, однако консервативно воспринимающего что-либо вне богословия.

Историческое развитие новейшего пантеизма, как доказательство его несостоятельности

Есть ложные системы, так искусно построенные, в такую заманчивую форму облеченные, что нетрудно при первом взгляде на них обмануться их внешним призраком истины. И при дальнейшем рассмотрении не легко бывает догадаться, где главная ошибка, где

ложь, так искусно замаскированная в заманчивую форму истины. Только тогда обнаруживается вся пустота, шаткость и неосновательность этих систем, когда мы знакомимся с почвою, на которой они произрастали, и историей их происхождения и развития, — подобно тому, как пред глазами наблюдателя какого-либо обманчивого воздушного явления тогда только совершенно развеивается обман, когда он найдет возможным объяснить происхождение этого явления. Таковы по преимуществу системы новейшего пантеизма. В них на первый взгляд представляется столько самой строгой логичности в мыслях, столько последовательности в заключениях и выводах, столько широты во взглядах и приложениях их к действительности, что не думай найти в пантеизме новейшем последнее, окончательное решение на все вопросы, занимающие дух человеческий, — полный и удовлетворительный ответ на все требования разума. И при дальнейшем более серьезном исследовании этих систем, нелегко бывает распутать в них искусно сотканную при помощи логики и диалектики ткань заблуждений, которой концы очень удачно бывают скрыты под наружностью строгой и стройной системы. Если же и скоро могут быть подмечены в них слабые стороны, то остается загадочным, как могли образоваться подобные системы, стоившие необычайных усилий уму человеческому, а между тем построенные так нетвердо, так шатко. Что заставляло сильные и рабочие умы обрекать себя на такую напряженную и бесплодную работу? Какими побуждениями руководствовались они, злонамеренными, или благонамеренными? Если злонамеренными, то чем объяснить их необыкновенную энергию и усердие в изыскании истины? Если же благонамеренными, то чем объяснить

их ошибки и обман при необыкновенных способностях, при искреннем отношении к истине, при строгой верности требованиям логическим? Как могли так жестоко обмануться столь сильные и способные умы?

С решением только всех этих и подобных недоумений — на счет заблуждений новейшего пантеизма может вполне обнаружиться вся его шаткость и несостоятельность. Где же искать разрешения этих недоумений, как не в истории новейшего пантеизма? Она одна может указать нам, где первое и главное основание, на котором постепенно стало созидаться здание новейшего пантеизма. Она только может объяснить, почему это здание принимало такие или другие формы, и наконец явилось в настоящем своем виде? В ней можно найти объяснение и тому, почему претыкались о камень пантеизма очень замечательные и сильные умы, строя воздушные системы, и не подозревая их пустоты и несостоятельности, почему нередко впадали они совершенно невольно в самые нелепые и опасные заблуждения, которые часто вовсе несходны были их внутренним расположениям и наклонностям. В ней можно найти и много других данных полезных — для возможно ясного и полного обнаружения всей несостоятельности новейшего пантеизма. Поэтому-то, имея в виду — показать несостоятельность новейшего пантеизма, мы считаем полезным и нужным обратиться к его истории, и проследить хоть коротко за его происхождением, развитием и судьбою.

Для нашей цели нет надобности писать полную и подробную историю новейшего пантеизма, а достаточно ограничиться более замечательнейшими явлениями в его истории, — обратить внимание на более важных и представительных лиц в этой истории, имевших

огромное влияние на ход и развитие пантеизма и на другие условия более замечательные, от которых зависела его судьба и направление.

Где искать колыбели новейшего пантеизма? Где зародыш, из которого выродилось целое поколение пантеистических систем? Колыбели новейшего пантеизма всего натуральнее искать там, где колыбель всех новейших направлений философствующей мысли, более или менее близких к истине и далеких от нее, более или менее полезных и опасных. Мы здесь разумеем не что иное, как философию Декарта с ее новыми началами, на которых стали соиздаться все новейшие системы <...>

Система Спинозы оказывается хотя замысловатую и искусно построенную, но тем не менее несостоятельную гипотезою, нисколько не ведущей к своей цели. Нетрудно угадать, какую задачу имел пред своими глазами Спиноза, строя свою систему. Задача эта состояла в том, чтобы уяснить и определить отношение между бесконечным и конечным. Не думаем, чтобы ему неизвестны были те неразрешимые, непреодолимые недоумения и трудности, с которыми встречались не раз еще до него мыслители, принимавшиеся за решение этой задачи. Чтобы сразу рассечь все недоумения, неизбежные при решении вопроса о сосуществовании бесконечного и конечного, Спиноза решился принять предположение о тождестве бесконечного и конечного, не найдя другого средства к выходу из этих недоумений. Предположение не новое, но только развитое и построенное с большею полнотою и логическою последовательностью, чем у кого-либо из пантеистов, предшествовавших Спинозе. Вся система Спинозы есть не более, как систематическое развитие этой гипотезы, принятой им для объяснения отношения между бесконечным и конечным.

Мышление, в которое должна перейти субстанция, составляет совершенство, или несовершенство? Спиноза то смотрит на мышление, как на самое высшее осуществление и последнее откровение божественного существа, то — совершенно иначе, утверждая, что *omnis determinatio est negatio*, и что, следовательно, совершенство верховное заключается не в чем ином, как в абсолютной неопределенности и что далее, следовательно, всякий атрибут, не исключая атрибута мышления, есть уже ниспадение, несовершенство бытия. В том и другом случае сколько несообразностей и противоречий! <...>

Лейбниц представляет высокую личность в ряду значительных философов, как по своему необыкновенному уму, так по своему критическому и творческому гению. В таком человеке достаточно было сил для того, чтобы вступить в борьбу со столь сильным противником, каков был Спиноза, имевший на своей стороне пользовавшуюся уже популярностью философию картезианскую и ее последователей и почитателей. Критический гений Лейбница мог осветить перед его глазами незамечаемые другими слабые стороны, которыми страдала метафизика картезианцев и метафизика Спинозы, несмотря на то, что с редким искусством и заманчивостью была построена, и творческая сила его ума могла дать ему возможность создать новую систему, которая бы была чужда прежних недостатков и более удовлетворяла требованиям здравого ума и здоровой критики. Обладая такими важными преимуществами и сознавая на своей стороне силу истины и здравого смысла, Лейбниц вступает в упорную и продолжительную борьбу со Спинозой и его предшественниками, решившись не оставлять своего поля битвы до тех пор,

пока не одержит окончательной победы над своими противниками, и не положит начала новому образу мыслей в области метафизики. С какою силою разоряет он дело своих противников, с такою же быстротою созидает творение своей собственной мысли. И если Лейбниц не всегда был одинаково счастлив в своей оригинальной мысли, то за то почти всегда имел полный и несомненный успех, когда с силою своей критики обращался против ошибок и заблуждений других. Его полемика, направляемая против Спинозы и картезианцев, склонявшихся к пантеизму, кончилась полною победою на его стороне. Идеалистический пантеизм с его акосмизмом, поколебленный в самом основании Лейбницем, должен был пасть, несмотря на всю силу и наружную правильность логического построения, которым надеялся подержать и увековечить его Спиноза.

Системы Шеллинга и Гегеля зиждутся на одной главной мысли, добытой Фихте из начал философии Кантовой, и отчасти развитой им в своей системе, — что мысль человеческая по природе своей абсолютна и тождественна с бытием. Фихте последовательно вывел ее из начал философии Кантовой, но эти начала были ложны и несогласны с действительностью, и мысль, выведенная из них Фихте, была ложна и несовместна с действительностью. Она была пустою абстракцией, существующей только вне живой мысли и опыта, как и взгляд Канта на природу познающего духа был делом абстракции, а не живого сознания и опыта. Между тем Шеллинг и Гегель принимают ее без доказательств, без поверки за несомненную аксиому, и на ней строят целые свои системы. Выходя из одного начала, они приходят к одним выводам, и что один не успевает сказать, то досказывает другой. Шеллинг

больше заботится о художественном представлении своего взгляда, Гегель же старается дать более научную и систематическую форму своему произведению.

Вывод, к которому привел Фихте скептицизм и идеализм Канта, — это абсолютность или божественность мысли человеческой и тождество ее с природой и со всем бытием. Если, рассуждает Фихте, следуя Канту, вещи суть то, чем мыслит и представляет их познающий дух, то, значит, наше познающее *я* не только познает, но и творит вещи и тождественно с ними. Вот последнее слово философии Фихте. Шеллинг начинается с того, чем кончил Фихте, т.е. с тождества мысли и бытия; только он переносит основание или начало этого тождества из тесной, узкой области Фихте в другую, более широкую, полагая его не в субъективном *я*, как делал Фихте, а в глубине и сущности всех вещей. В этом и заключается разница Шеллинга от Фихте, разница, очевидно несущественная. Шеллинг существенно не изменяет начала Фихте, а только преобразовывает его, дает ему более широкое и общее значение. По представлению Шеллинга, нет никакой возможности из субъективного *я* произвести природу, из мысли — бытие, из субъекта — объекта, равно как и наоборот, нельзя произвести из природы дух, из бытия — мысль, из объекта — субъект: — то и другое существует отдельно, не смешиваясь одно с другим. Но с другой стороны, мысль и бытие, по Шеллингу, существуют нераздельно, так что ни мысли нет без бытия, ни бытия без мысли. Следовательно, основы единства того и другого вида бытия нужно искать в высшем начале, которое бы было вместе мыслящим и мыслимым, духом и природою, субъектом и объектом. Это начало, отождествляющее в себе мысль и бытие, этот субъект — объект и

есть Бог Шеллингов. Не нужно представлять его существующим отдельно и независимо от мира. Нет, он существует — для мира и под условием бытия мира, как начало, объединяющее только то, что есть в мире; в нем та же мысль, то же бытие, которые составляют мир, только в единстве и тождестве, кроме же этого в нем нет ничего больше. Субъект — объект Шеллингов не есть ли в большем виде то же, что в миниатюре Божественное я Фихте, тождественное с природой? У Фихте — пантеизм субъективный, у Шеллинга он изменяется в объективный.

Гегель очищает начало Шеллинга от всякого двойства и провозглашает безусловное тождество мысли и бытия, принимаясь произвести из этого начала то, что не умел произвести ни Шеллинг, ни Фихте, и ни один из предшествовавших философов — науку развития вещей. Мысль и бытие, по Гегелю, — это одно и то же. И бытие можно назвать мыслью, и мысль бытием, но к чему два названия для обозначения одной и той же вещи: лучше заменить их одним словом: идея. Идея — вот первое и высшее начало, и основание всего, развитие идеи — это действительность. Знать развитие идеи, это значит знать развитие вещей. Задача науки, по Гегелю, заключается в том, чтобы проследить за развитием идеи от первой ее сущности до последнего, окончательного ее развития. Выполнение задачи для Гегеля кажется возможным; возможною поэтому представляется и наука абсолютного знания вещей.

Гегель открывает вход в свою систему тем же путем, как и Шеллинг, путем бездоказательных и сомнительных гипотез и предположений. Его начало не менее сомнительного и гипотетического характера, как и начало Шеллинга, следовательно большая или мень-

шая вероятность его должна зависеть от того или другого успеха в приложении его к действительности. Гегель очень хорошо знал это и вполне надеялся оправдать свое начало своим процессом развития его в действительности. Это, казалось, тем легче и удобнее было сделать Гегелю, что им произвольно, как будто нарочно для этого, были сужены пределы бытия, которыми должно было ограничиться развитие его начала. Последними пределами, между которыми нужно было развиваться началу Гегеля, были с одной стороны — идея в ее чистом, первоначальном виде, а с другой — дух человеческий. Задача Гегеля состояла только в том, чтобы свое начало вывести из его первоначального, неопределенного состояния, и через постепенное развитие его довести до окончательной формы, развития его в духе человеческом. Задача произвольная и узкая, но пусть будет и так. Успел ли по крайней мере Гегель и в выполнении этой задачи? Успел ли Гегель вывести свое начало из его первоначального состояния, и возвести на высокую степень бытия? Успел ли Гегель вывести из него и объяснить им, как предполагал, весь существующий порядок вещей, очерченный им в определенном круге? Пойдем несколько далее за Гегелем и посмотрим, что он сделал. Идеи, по Гегелю, суть то же, что вещи. Природа и человек суть не что иное, как развитие идеи. Следовательно, нужно знать только законы идеи, чтобы объяснить развитие из нее всей действительности.

Какие же это законы и как они могут быть определены? На этот вопрос Гегель отвечает своей логикой, которая есть наука о законах идеи. Все эти законы сводятся Гегелем к одному фундаментальному закону — и какому закону? К неслыханному закону тождества про-

тиворечий, состоящему в том, что противоречия тождественны между собой, что бытие тождественно с ничтожеством, бесконечное с конечным, жизнь со смертью, свет с тьмою, истина с заблуждением, и одно другое не только предполагает, но и в себе необходимо заключает и из себя производит. Закон этот, по Гегелю, есть закон всеобщий и лежащий в основе всех вещей; он существует в сознании людей, в природе и истории; он есть закон и развитие идеи.

Кого не удивит подобный закон, извращающий собой все известные нам законы мышления и бытия? Мы не знаем, легко ли, искренно ли принят он был мыслью Гегеля, но можно сказать, наверное, что никто не может принять его, пока верит в силу и значение здравого смысла и общечеловеческих законов мышления. Нужно ли после этого и тратить напрасно силы, чтобы опровергнуть систему Гегеля? Достаточно для этого знать то, что Гегель основным законом мышления признает тождество противоречий и на этом законе думает построить всю науку абсолютного знания или развития вещей. Он сам поражает себя собственным оружием.

Примечания

- 1 См.: *Маслин М.А.* Единство и оригинальность русской философии // Вестн. Лит. ин-та им. А.М.Горького. 2007. № 1. С. 163.
- 2 Хочется в этом плане отметить монографию А.Г.Тихолаза «Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX веков» (Киев, 2003).
- 3 См., например: *Ванчугов В.В.* Очерк истории философии самобытно-русской. М., 1994.
- 4 См.: *Абрамов А.И.* Сборник научных трудов по истории русской философии. М., 2005; *Хижняк З.И.* Киево-Могилянская академия. Киев, 1988; *Микитас В.Л.* Давньоукраїнські студенти і професори. Київ, 1994; *Горський В.С., Стратій Я.М., Тихолаз А.Г., Ткачук М.Л.* Київ в історії філософії України. Київ, 2000; *Мозгова Н.Г.* Київська духовна академія. Філософський спадок. Київ, 2004 и др.
- 5 См.: *Маслин М.А.* Духовно-академическая и университетская традиции философского образования в России // Взаимодействие духовного и светского образования. История и современность. Нижний Новгород, 2004; *Мотрошилова Н.В.* Мыслители России и философия Запада. М., 2006.
- 6 См.: *Громов М.Н.* Светское и духовное в высшем образовании России // МГУ и МДА: 250 лет совместного служения России. М., 2006. С. 79–84.
- 7 Очень интересной в этом плане является работа белорусского историка Т.Б.Блиновой «Иезуиты в Белоруссии» (Гродно, 2002).
- 8 В приложении 2 упоминается произведение, вошедшее в сборник «Символ православной веры», подготовленный Иннокентием (Борисовым): «Обличение патриарха Московского Иоакима на сочинения Симеона Полоцкого и Сильвестра Медведова».
- 9 См.: *Симеон Полоцкий.* Вирши. Минск, 1990; *Робинсон А.Н.* Симеон Полоцкий и русский литературный процесс // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982. С. 8.
- 10 Иногда в качестве начальной даты указывают 1687 г.
- 11 См., например: *Панибратцев А.В.* Просвещение разума. Становление академической науки в России. М., 2002.
- 12 *Галкин А.* Академия в Москве в XVII столетии. М., 1913. С. 43–44.

- 13 См.: *Панибратцев А.В.* Философия в Московской Славяно-греко-латинской академии (первая четверть XVIII в.). М., 1997.
- 14 *Маслин М.А.* Университетская и духовно-академическая философия в России // МГУ и МДА: 250 лет совместного служения России. М., 2006. С. 59–70.
- 15 В приложении 2 представлен фрагмент переводного текста-речи «Значение богословия в круге университетских наук» от 1862 г., подтверждающий значение западной традиции, которая в России не прижилась.
- 16 Более подробно см. об этом: *Куценко Н.А.* Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы). М., 2005. С. 33–55.
- 17 Дальнейшая печальная судьба героини описана в рассказе И.Бунина «Богиня Разума».
- 18 См.: *Саврей В.А.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2005.
- 19 См.: *Громов М.Н.* Максим Грек. М., 1983.
- 20 См.: *Чёрная Л.А.* «Толкование нужнейших вещей» – философский словарь XVIII века // Некоторые особенности русской философской мысли XVIII века. М., 1982. С. 99–106.
- 21 Там же. С. 103.
- 22 См.: Ф. 573. № 210. Инв. № 223. Философия натуральная (220 л.).
- 23 См.: *Аржанухин В.В., Павлов А.Т.* Философское образование в России // Русская философия: Энцикл. М., 2007.
- 24 Об этом см.: *Куценко Н.А.* Указ. соч. С. 17–25.
- 25 Заметим, что методология исследования философских текстов XX в. совершенно неприменима к предыдущим векам.
- 26 См.: *Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.Ф.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982. С. 308–312.
- 27 См.: *Григорьева И.Л., Салоников Н.В.* Новгородская школа братьев Лихудов как восточнославянская академия // Лихудовские чтения: Материалы научн. конф. «Первые Лихудовские чтения». Великий Новгород, 2001. С. 86–90.
- 28 См.: *Громов М.Н.* Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997. С. 54–60.
- 29 *Авдеева Л.Р., Абрамов А.И., Жуков В.Н.* Философия в духовных академиях и университетах в XIX – начале XX в.; Философско-правовая мысль // История русской философии. М., 2001.

- С. 285–334; *Абрамов А.И.* Сборник научных трудов по истории русской философии. М., 2005; *Бажанов В.А.* Прерванный полёт: История «университетской» философии и логики в России. М., 1995; *Баранец Н.Г.* Философское сообщество: Структура и закономерности становления (Россия рубежа XIX–XX веков). Ульяновск, 2003; *Цвык И.В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. М., 2002; *Пустарнаков В.Ф.* Университетская философия в России. М., 2003.
- 30 См.: *Маслин М.А.* Духовно-академическая и университетская традиции философского образования в России // Проблемы взаимодействия духовного и светского образования. Н.Новгород, 2004. С. 22–26.
- 31 См.: Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т. 1. С.87–92.
- 32 См.: Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащие. 1755, август. С. 167–176.
- 33 См.: *Калитин П.В.* Платон – митрополит Московский // Русская философия. Энциклопедия. М., 2007. С. 425; *Священник Александр Салтыков.* Краткий очерк истории Московской духовной академии // Московская академия. 300 лет. Богословские труды. Юбилейный сб. М., 1986. С. 81–89.
- 34 См.: *Знаменский П.В.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. СПб., С. 750–758.
- 35 См.: *Святитель Феофан Затворник.* Православие и наука. Руководственная книга изречений и поучений. М., 2005.
- 36 Для подтверждения необходимости пересмотра акцентов приведём размышления над достаточно известной, программной статьёй В.Ахутина «София и чёрт. Кант перед лицом русской религиозной метафизики», в которой, на наш взгляд, несколько были смещены акценты в оценке развития философского процесса в России. Так, отношение к профессиональному философу Канту и НКФ он классифицирует от «прохладно-академического» до «крайности горячего». Данную оценку автор основывает на таких фамилиях, как Н.Фёдоров, Ф.Достоевский, А.Белый, П.Флоренский, И.Киреевский, С.Булгаков, Е.Трубецкой. Не берётся какой-либо эмпирический материал от академической составляющей первой половины-середины XIX в., берутся духовные «лидеры» второй половины XIX в. (а в России они были не столько от академистов, сколько от политической оппозиции) и их спор с Кантом и НКФ в целом.

Статья не отвечает на вопрос, как сам автор относится к русской религиозной метафизике, но в любом случае последняя нужна ему для полемики по поднятому вопросу.

- 37 См. личный архив П.Д.Юркевича: Институт рукописей НБУ
им. Вернадского. КДА. 354 (Л.). Муз. 818 в.
- 38 Выделим новейшее исследование Суховой Н.Ю. по данному вопросу. См.: Духовная реформа 1808–1814 гг. и становление высшей духовной школы в России; Реформа духовных академий 1869 г. и развитие богословской науки в России // *Сухова Н.Ю.* «Вертоград наук духовный». М., 2007.
- 39 *Сухов А.Д.* Русская философия: особенности, традиции, исторические судьбы. М., 1995. С.38–39.
- 40 Весьма ценной в данном плане является книга о.Томаша Шпидлика «Русская идея. Иное видение человека», переведённая на русский язык и изданная в Санкт-Петербурге в 2006 г.
- 41 См.: *Мочалов Е.В.* Проблема церковного образования: история и современность // Проблемы взаимодействия духовного и светского образования. Н.Новгород, 2004. С. 141.
- 42 Недавно переиздано в репринтном варианте основное дореволюционное научное исследование по этому вопросу: *Знаменский П.В.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. СПб., 2001.
- 43 *Сухова Н.Ю.* Вертоград наук духовных. М., 2007. С. 22.
- 44 См.: *Пекарский П.П.* История Императорской академии наук в Петербурге. Т. 1. СПб., 1870. С. 28–29.
- 45 См.: *Кант И.* Критика практического разума. СПб., 1897. С. 4.
- 46 См.: Там же. С. 77.
- 47 Там же. С. 38.
- 48 Цит. по: *Шпет Г.* Очерк развития русской философии. М., 1989. С. 207–208.
- 49 *Соловьёв В.* О Боге // *Соловьёв В.* Собр. соч.: В 10 т. Т. VIII. СПб., 1897–1900. С. 21.
- 50 *Зеньковский В.В.* История русской философии // *Зеньковский В.В.* Соч.: В 2 т. Т. 1. Париж, 1989. С. 13.
- 51 См.: *Мотрошилова Н.В.* Социально-исторические корни немецкой классической философии. М., 1990; *Соловьёв Э.Ю.* И.Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1994.
- 52 См., например: *Шпет Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.* Сочинения. М., 1989; *Радлов Э.* Очерк истории русской философии. Пб., 1920.

- 53 Широко известна серия научных исследований Института философии РАН, посвящённых восприятию немецкой философии Нового времени в России, в которой отечественная философия рассматривается как часть общеевропейского процесса: Гегель и философия в России. М., 1974; Кант и философия в России. М., 1994; Философия Шеллинга в России. СПб., 2000; Философия Фихте в России. СПб., 2000; Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001. Рассматриваемая нами тематика дополняет данные исследования.
- 54 Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета: В 2 ч. Ч. 2. М., 1855. С. 46–47.
- 55 См.: *Каменский З.А.* Кант в русской философии начала XIX века // Вестн. истории мировой культуры. № 1. М., 1960. С. 55.
- 56 См.: *Радлов Э.* Очерк истории русской философии. С. 16.
- 57 См.: *Чуйко В.* Русская философия // *Киркнер Фр.* История философии с древнейшего до нашего времени. М., 1919. С. 1.
- 58 См.: *Радлов Э.* Очерк истории русской философии. С. 15.
- 59 См.: *Пустарнаков В.Ф.* Университетская философия в России. М., 2003. С. 688.
- 60 См.: *Шпет Г.* Очерк истории русской философии. С. 122.
- 61 См.: *Хлопников А.М., Панибратцев А.В.* Философия Фихте в историко-философских трудах И.Г.Буле и И.Б.Шада // Философия Фихте в России. СПб., 2000. С. 47–78.
- 62 См.: *Чижевский Д.* Нариси з історії філософії на Україні. Париж 1931. С. 69.
- 63 См.: *Тевзадзе Г.В.* Проблема силы воображения в философии Й.Б.Шада // Философская и социологическая мысль. № 4. Киев, 1989.
- 64 *Багалей Д.И.* Опыт истории Харьковского университета (по неизданным материалам): В 2 т. Т. 1. Харьков, 1894. С. 136.
- 65 См.: Краткий очерк истории Харьковского университета за первые 100 лет его существования. Харьков, 1906. С. 33.
- 66 См.: *Багалей Д.И.* Опыт истории Харьковского университета. Т. 2. Харьков, 1904. С. 44.
- 67 Цит. по: *Лавровский Н.* Эпизод из истории Харьковского университета. С. 46.
- 68 *Галактионов А., Никандров П.* Русская философия IX–XIX веков. М., 1961. С. 176.
- 69 См.: *Чижевский Д.* Нариси з історії філософії на Україні. С. 73.

- 70 Цит. по: *Емельянов Б.В., Томилов В.Г.* Н.В.Станкевич как историк и критик немецкой философии конца XVIII – начала XIX веков // Кантовский сборник. Калининград, 1987. С. 64.
- 71 См.: *Багалеи Д.И.* Опыт истории Харьковского университета. Т. 2. С. 42.
- 72 См.: *Чириков Г.С.* Тимофей Фёдорович Осиповский – ректор Харьковского университета // Русская старина. № 17. 1876. С. 470.
- 73 См.: Речи, говоримые в торжественном собрании Императорского Харьковского университета. Харьков, 1813.
- 74 См.: *Почапский А.М.* Развитие философской мысли на Украине: первая половина XIX века. Киев, 1984. С. 52.
- 75 См.: *Чижевский Д.* Нариси з історії філософії на Україні. С. 66.
- 76 См.: *Радлов Э.* Очерк истории русской философии. С. 15.
- 77 См.: *Якоб Л.Г.* Курс философии для гимназий Российской империи: В 6 ч. Харьков, 1814. Затем данный курс был дополнен ещё двумя частями и переиздан в Санкт-Петербурге в 1817 г.
- 78 См.: *Стратий Я.М.* Філософія в Києво-Могилянській академії і культура українського барокко // Київ в історії філософії України. Київ, 2000.
- 79 См.: *Тихолаз А.Г.* Філософія в Київській духовній академії // Там же.
- 80 Цит. по: *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. М., 1990. С. 275.
- 81 Там же. С. 280.
- 82 *Куценко Н.А.* Духовно-академическая философия в России первой половины-середины XIX века. С. 22–27.
- 83 См.: Энциклопедический словарь русского биографического института ГРАНАТ: В 33 т. Т. 22. М., 1940. С. 32.
- 84 *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 199.
- 85 См.: Русский биографический словарь под редакцией А.А.Половцева. Т. 2. СПб., 1897. С. 110.
- 86 *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. М., 1990. С. 278.
- 87 См.: И.М.Скворцов, кафедральный протоирей Киево-Софийского собора // Труды Киевской духовной академии. № 8. 1863. С. 450.
- 88 *Архимандрит Гавриил.* Русская философия. М.: Изд-во РГГУ, 2005. С. 83.
- 89 См.: Русский биографический словарь под редакцией А.А.Половцева. Т. 2. С. 112.
- 90 Там же. С. 115.

- 91 Отметим, что в юбилейных сборниках Российской академии наук отсутствует портрет академика Иннокентия (Борисова) якобы за неимением оногo. Прекрасный литографированный портрет его находится в пятом томе пятитомного издания «Наши деятели. Галерея замечательнейших людей России». СПб., 1879.
- 92 См. приложение 2.
- 93 *Архимандрит Гавриил*. Русская философия. М.: Изд-во РГГУ, 2005. С. 85–89.
- 94 См.: Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии, изданный по случаю 50-летнего юбилея (1819–1869). Киев, 1869. С. 83.
- 95 Там же. С. 7.
- 96 Там же. С. 20.
- 97 Там же. С. 83.
- 98 См.: *Мальшевский И.* Историческая записка о состоянии академии в минувшее 50-летие. Киев, 1869. С. 24–25.
- 99 См.: *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. С. 240.
- 100 *Скворцов И.М.* Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума // Журнал Мин-ва народного просвещения. № 1. 1883. С. 55.
- 101 Там же. С. 94.–95.
- 102 См.: *Мальшевский И.* Историческая записка о состоянии академии в минувшее 50-летие. С. 25.
- 103 См.: Последнее сочинение Иоанна Михайловича Скворцова // Труды Киевской духовной академии. № 8. 1863. С. 508–520.
- 104 Там же. С. 516.
- 105 Там же. С. 520.
- 106 См.: Философия религии. Альманах. 2006–2007. М., 2007. С. 393–427.
- 107 См.: *Мальшевский И.* Историческая записка о состоянии академии в минувшее 50-летие. С. 43.
- 108 См.: Сборник лекций бывших профессоров Киевской духовной академии... С. 317.
- 109 В упомянутой монографии Куценко Н.А. даны описи рукописных лекций Авсенева по психологии: Ч. I. Устройство человеческого существа; Ч. II. О душе; Ч. III. О состоянии души под влиянием тела, а также «Трактата о магнетизме», «Обозрения практической философии» и «Истории новейшей философии».

- 110 Карпов В. О философии в мире христианском и её направлениях // Журнал Министерства народного просвещения. Ч. ХСП. 1856. С. 197.
- 111 Карпов В.Н. Введение в историю философии в мире христианском. Цит. по: указанная монография Куценко Н.А. Приложение. С. 100.
- 112 Биографический словарь профессоров и преподавателей университета Св. Владимира под редакцией В.С. Иконникова. Киев, 1884. С. 515.
- 113 См.: Шпет Г. Очерк развития русской философии. С. 207.
- 114 См.: Новицкий О. О разуме как высшей познавательной способности // Новицкий О. Руководство к опытной психологии. Киев, 1840.
- 115 См.: Гогоцкий С. Критический взгляд на философию Канта. Киев, 1847. С. 12.
- 116 Там же. С. 67.
- 117 Там же. С. 68.
- 118 Зеньковский В. История русской философии. Т. 2. С. 317.
- 119 Михневич И. Опыт изложения системы Шеллинга, рассматриваемый в связи с системами других германских философов. Речь, 3 мая 1850 г. Одесса, 1850. С. 7.
- 120 Там же. С. 93.
- 121 См.: Чижевский Д. Нариси з історії філософії на Україні, раздел «Знайомство з німецьким ідеалізмом».
- 122 Флоровский Г.В. Пути русского богословия. С.279.
- 123 Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. С. 305.
- 124 Бердяев Н. Русская идея // Вопр. философии. 1990. № 1. С. 90.
- 125 Данная позиция отлична от широко известных оценок философии Канта в европейской философии названного периода, а также в дальнейшем философском развитии, где Кант рассматривается достаточно односторонним образом или вовсе его взгляды преподносятся в несвойственном для данной философии свете. Вспомним, как называли философию Канта: это был «дуализм», «материализм», «агностицизм», даже «нигилизм», а философию Фихте — «субъективный идеализм», «солипсизм».
- 126 О П.Д.Юркевиче писали известные научные деятели: *Абрамов А.И., Ткачук М.Л., Кузьмина С.Л., Тихолаз А.Г.* См.: *Тихолаз А.Г.* Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX — начала XX веков. Киев, 2003; *Кузьмина С.Л.* Філософсько-педагогічна концепція П.Д.Юркевича. Київ,

- 2002; *Ткачук М.Л.* Памфіл Юркевич. З рукописної спадщини. Київ, 1999; *Абрамов А.И.* Сборник научных трудов по истории русской философии М., 2005.
- 127 К общей картине произведений о П.Юркевиче следует добавить и статью В.Соловьёва «О философских трудах П.Д.Юркевича» (*Соловьёв В.С.* Соч. Т. I. М., 2000. С. 156–175).
- 128 Рукописные архивы П.Д.Юркевича освещались в вышеуказанных работах М.Л.Ткачук, С.Л.Кузьминой. Н.А.Купенко.
- 129 *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Собр. Соч.: В 6 т. Т. 4. М., 1963–1986. С. 176.
- 130 *Кант И.* О внутреннем чувстве // *Вопр. философии.* 1986. № 4. С. 130.
- 131 *Кант И.* Критика практического разума. С. 176.
- 132 Там же. С. 135.
- 133 *Виндельбанд В.* Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1970. С. 74.
- 134 *Юркевич П.Д.* Идея // *Юркевич П.Д.* Филос. произведения. М., 1990. С. 68.
- 135 Там же. С. 34.
- 136 Там же. С. 47.
- 137 Там же. С. 63.
- 138 Там же. С. 53.
- 139 Там же.
- 140 *Бердяев Н.* Русская идея // *Вопр. философии.* 1990. № 1. С. 90.
- 141 *Юркевич П.Д.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // *Юркевич П.Д.* Филос. произведения. С. 521.
- 142 *Юркевич П.Д.* Материализм и задачи философии // Там же. С. 203–204.
- 143 *Юркевич П.Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Там же. С. 99.
- 144 Там же. С. 100.
- 145 *Юркевич П.Д.* Идея // *Юркевич П.Д.* Филос. произведения. С. 59.
- 146 Там же. С. 67.
- 147 Там же. С. 64.
- 148 Там же. С. 48.
- 149 Там же. С. 47.
- 150 Там же. С.47–48.
- 151 *Юркевич П.Д.* Из науки о человеческом духе // *Юркевич П.Д.* Филос. произведения. С. 152.

- 152 См.: *Радлов Э.* Методологическое эссе // *Фихте И.Г.* Факты сознания. СПб., 1914. С. XIII.
- 153 Там же. С. XIII.
- 154 Там же. С. VII.
- 155 *Фихте И.Г.* Факты сознания. С. 144.
- 156 Там же. С. 146.
- 157 Там же.
- 158 Там же. С. 21.
- 159 Там же. С. 45.
- 160 Там же. С. 69.
- 161 Там же. С. 100.
- 162 *Юркевич П.Д.* По поводу статей богословского содержания, помещённых в «Философском лексиконе» (Критико-философские отрывки) // *Юркевич П.Д.* Филос. произведения. С. 298.
- 163 Там же. С. 298.
- 164 Там же. С. 264.
- 165 Там же. С. 290.
- 166 Там же. С. 296.
- 167 *Юркевич П.Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // *Юркевич П.Д.* Филос. произведения. С. 87.
- 168 *Юркевич П.Д.* Материализм и задачи философии // Там же. С. 204.
- 169 *Юркевич П.Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // там же. С. 90.
- 170 Там же. С. 83.
- 171 См.: Там же. С. 101.
- 172 Там же. С. 84.
- 173 *Шпет Г.* Философское наследие Юркевича // *Юркевич П.Д.* Филос. произведения. С. 578.
- 174 *Виндишман Карл Иосиф Иероним (1775–1839)* – немецкий философ, шеллингианец, профессор философии в Бонне.
- 175 *Кузен Виктор (1792–1867)* – французский философ, профессор философии в Сорбонне.

Содержание

Предисловие	3
Глава 1. Истоки и характерные черты отечественной философской и богословской мысли. Персоналии, реформы, многообразие философских жанров	5
Глава 2. Распространение и восприятие идей немецкой классической философии в образовательных высших духовных и светских учреждениях на Украине в первой половине XIX в.	51
Глава 3. Интерпретация идей этики категорического императива в философии П.Д.Юркевича	110
Заключение	175
Приложения	176
Приложение I	177
Приложение II	182
Приложение III	186
Приложение IV	196
Приложение V	198
Приложение VI	203
Приложение VII	209
Примечания	219

Научное издание

Куценко Наталия Александровна

**Профессиональная философия в России первой половины —
середины XIX века:
процесс становления и виднейшие представители**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 20.10.08.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 7,25. Уч.-изд. л. 8,94. Тираж 500 экз. Заказ № 045.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института
философии: iph.gas.ru

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ

Биоэтика и гуманитарная экспертиза: Пробл. геномики, психологии и виртуалистики. Вып. 2 / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. Ф.Г.Майленова. — М.: ИФ РАН, 2008. — 230 с. — Библиогр. в примеч.

Конструктивизм в теории познания / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. В.А.Лекторский. — М.: ИФРАН, 2008. — 171 с.

Мистицизм: теория и история / РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: Е.Г.Балагушкин, А.Р.Фокин. — М.: ИФРАН, 2008. — 203 с.

Многомерность истины / РАН. Ин-т философии; Редкол.: А.А. Горелов, М.М. Новосёлов. — М.: ИФРАН, 2008. — 215 с.

Понятие истины в социогуманитарном познании / РАН. Ин-т философии ; Отв. ред. А.Л. Никифоров. — М.: ИФРАН, 2008. — 212 с.

Свободное слово. Интеллектуальная хроника: Альманах 2007/2008 / РАН. Ин-т философии; Сост. и отв. ред. В.И. Толстых. — М.: ИФРАН, 2008. — 342 с.

Симуш П.И. Поэтическая мудрость С.А.Есенина / РАН. Ин-т философии. — М.: ИФ РАН, 2008. — 231 с.

Спиридонова В.И. Эволюция идеи государства в западной и российской социально-философской мысли / РАН. Ин-т философии. — М.: ИФ РАН, 2008. — 186 с.

Старовойтов В.В. Современный психоанализ: грани развития / РАН. Ин-т философии. — М.: ИФ РАН, 2008. — 127 с.

Человек в экономике и других социальных средах / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. В.Г. Федотова. — М.: ИФРАН, 2008. — 195 с.

Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 2 [Текст] / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. М.С. Киселева. — М.: ИФРАН, 2008. — 263 с.

Шкатов Д.П. Модальная логика и модальные фрагменты классической логики / РАН. Ин-т философии. — М.: ИФРАН, 2008. — 135 с.