

Министерство культуры Российской Федерации

Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств

## **Духовные основы истории**

**Посадский С.В., Посадский А.В.**

Издается по решению Редакционно-издательского совета  
Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств

Научный редактор:

доктор философских наук, академик РАН, профессор С.Н.Иконникова

Рецензенты:

директор Научно-исследовательского института комплексных социальных исследований Санкт-Петербургского Государственного Университета, доктор психологических наук, профессор В.Е.Семенов

доктор философских наук Ю.Ю.Булычев

Авторы исследования выражают глубокую признательность Е.В.Лукьянову, без интеллектуальной и финансовой поддержки которого издание бы не осуществилось.

# Содержание

Введение

Глава I. Истоки философской рефлексии Л.А. Тихомирова

§ 1. Идеиная эволюция Л.А.Тихомирова

§ 2. Преломление гносеологии П. Е. Астафьева и историософии А. С. Хомякова в философском синтезе Л. А. Тихомирова

Глава II. Формирование основополагающих принципов историзма Л.А.Тихомирова

§1. Персоналистическая философская антропология как фундамент историософской концепции.

§ 2. Философская антропология Л.А.Тихомирова в зеркале отечественного персонализма.

§ 3 Духовно-свободный и природно-необходимый процессы в человеческой истории

§ 4. Богословское обоснование персоналистической историософии.

Глава III. Духовная история человечества как антитеза монотеистического и пантеистического мирозерцаний.

§ 1. Сверхприродная история человечества как пространство столкновения монотеистического дуализма и пантеистического монизма

§2. Духовный путь индийской цивилизации.

§3. Христианская герменевтика буддизма.

§4. Религиозно-философское сознание Древней Эллады.

§5. Синкретизм как версия пантеизма.

§6. Материалистический атеизм как форма религиозно-философского сознания.

§7. Два образа Просвещения: Христианское Просвещение versus языческий интеллектуализм эпохи Модерна.

§8. Исторические формы монотеистического мирозерцания.

Глава IV. Л.А.Тихомиров как философ культуры

§1. Культурфилософские воззрения Л. А. Тихомирова в контексте персоналистической философии культуры.

§2. Философия истории Л. А. Тихомирова в значении философии культуры.

§3. Л.А.Тихомиров о русском культурном самосознании и идентичности.

Заключение

## Введение

Необходимость глубокого философского исследования истории и культуры с религиозно-философской точки зрения стала в настоящее время очевидной в виду доминирования в современной историософии и культурфилософии широкого спектра позитивистских подходов, имеющих своим основанием натуралистическую трактовку человека, отрицающих реальность духовного начала. Именно поэтому огромный интерес представляет выявление эвристического потенциала альтернативных концепций, содержащих целостное философское осмысление историко-культурной реальности с супранатуралистических позиций. В таком эпистемологическом контексте становится чрезвычайно актуальным изучение творческого наследия известного русского философа, государствоведа, историка и публициста Л. А. Тихомирова (1852-1923), давшего целостную интерпретацию историко-культурного пути человечества с позиций персоналистической философии, рассматривающего духовность как специфическое человеческое качество, возвышающее человека над природным миром. Особый интерес концепция мыслителя представляет в связи с тем, что он не игнорировал материальную составляющую, природные законы исторического существования человека. В то же время, рассматривая духовный аспект человеческой истории, Л. А. Тихомиров настаивал на его уникальности, отрицал возможность его редукции к низшим природным основаниям, анализировал его как суверенную часть исторического универсума.

Актуальность философского исследования творчества Л. А. Тихомирова также связана с усилением внимания к наследию отечественных философов. Историософское наследие Л. А. Тихомирова долгое время оставалось недоступным в полной мере для историков отечественной философии. Полноценная экспликация его идей означает существенное углубление наших представлений о религиозно-философской мысли начала XX столетия, предполагает более полную характеристику русского персонализма.

# I. Истоки философской рефлексии Л. А. Тихомирова

## § 1. Идеиная эволюция Л. А. Тихомирова

Лев Александрович Тихомиров родился 19 января 1852 года на Кавказе (город Геленджик) в семье врача, принадлежавшего к потомственному священническому роду. Свое детство он характеризовал как время неосознанной христианской религиозности и безотчетной любви к России, подчеркивая молитвенную набожность и восхищение перед Родиной в качестве основ своего детского мироощущения. С ростом познавательной активности ребенка эти основы начали подвергаться постепенному разрушению, поскольку все приобретаемые знания были направлены против них. Разрушению детского мироощущения способствовала и ранняя привычка Л. А. Тихомирова к рассуждению, из-за которой он не мог принять на веру то или иное положение, а считал необходимым его дискурсивную проверку несмотря на то, что для подобной проверки приобретенные знания были явно недостаточны. В Керченской гимназии любимым автором Л. А. Тихомирова стал Д. И. Писарев. Восторгаясь хлесткостью его полемики, Л. А. Тихомиров постепенно начал запоминать его слова и идеи, что привело к полному уничтожению детского мировосприятия, от которого остались только поэтические грезы. В высших классах гимназии Л. А. Тихомиров уже имел вполне революционные убеждения, выработанные под воздействием внешней среды, в которой он мог почерпнуть только сознательное обоснование революционной идеи как основного фактора и неизбежного этапа развития человечества, совершенно вытеснившей у него детскую религиозность и патриотизм.

Окончив Керченскую гимназию с золотой медалью в 1870 году, Л. А. Тихомиров поступает на юридический факультет Московского университета, а затем переводится на медицинский. В университете он знакомится с цветом революционного студенчества и под влиянием члена кружка чайковцев Н. А. Чарушина начинает революционную деятельность, особенно проявившуюся в революционной пропаганде среди рабочих и создании брошюр, призывающих к бунту. Связывая свой первый период революционной деятельности с мечтами о восстании народных масс, Л. А. Тихомиров отмечал, что он никогда не допускал мысль о самозванстве, строил планы только «честного бунта». Будучи арестован в 1873 году, Л. А. Тихомиров

проходит как подсудимый по «процессу 193-х» (процесс участников «хождения в народ»), попадает в Петропавловскую крепость, где проводит бо-лее четырех лет. После освобождения в 1878 году Л. А. Тихомиров некоторое время живет у родителей под административным надзором. Не прекращая революционной деятельности, участвуя в работе «Земли и воли», он в том же году переходит на нелегальное положение, тайно покидая родительский дом.

После распада «Земли и воли» на «Черный передел» и «Народную волю», Л. А. Тихомиров примыкает ко второй организации, превращаясь в члена ее Исполнительного комитета и Распорядительной комиссии. Новый период своей революционной деятельности Л. А. Тихомиров связывает с мечтами о государственном перевороте посредством заговора, принимая террор, который стремится подчинить созидательным идеям. Активно участвуя в революционном народо-вольческом движении, Л. А. Тихомиров играет первостепенную роль в составлении программы, редактирует партийную газету и большую часть прокламаций Исполнительного комитета. В 1879 году он поддерживает решение о цареубийстве, но при выходе из Исполнительного комитета в следующем году не принимает участия в принятии решения об убийстве Александра II, состоявшегося 1 марта 1881 года. После цареубийства, занимая лидирующее положение в партии из-за арестов ее руководителей, Л. А. Тихомиров отрицательно высказывается о возможном убийстве Александра III, настаивает на ограничении деятельности партии письмом к новому императору. Желая избежать ареста, в 1882 году Л. А. Тихомиров уезжает в Швейцарию, затем во Францию, где его сопровождают жена с малолетним сыном.

С Францией связан завершающий этап революционной деятельности Л. А. Тихомирова, характеризуемый мыслителем как мечта о государственном перевороте путем заговора, соединенная с резким отрицанием террора, требованием усиления культурной работы. На этом этапе в мировоззрение Л. А. Тихомирова прочно входит идея культуры, он окончательно осознает двусторонний характер революционного действия в виде разрушительного и культуросозидющего акта, определяя для себя приоритет последнего. Полагая культурную миссию революционера одной из основных, Л. А.

Тихомиров стремится скорректировать программу «Народной воли», превратив ее в подлинно русскую, национально-революционную организацию, способную инициировать широкое культурно-революционного движение. Последовательно критикуя идею террора и защищая культурное творчество, Л. А. Тихомиров формулирует антиреволюционную программу действий, отказывается не только от идеи террора, но и от революционной идеи как таковой. Понимая всю противоречивость своего положения, фиксируя отсутствие общих точек соприкосновения между культуросозидающей и революционной деятельностью, Л. А. Тихомиров издает брошюру «Почему я перестал быть революционером»(1888), где решительно разрывает связь с миром революции, ожидая плодотворного культурного развития только от православной и монархической России.

На отрицание прежнего революционного мирозерцания Л. А. Тихомирова существенное влияние оказало наблюдение французской жизни, которая показала ему ценные стороны культуры, а также выявила ничтожность революционных идеалов. Это влияние проявилось, прежде всего, в знакомстве с римским католицизмом, в изучении жизни верующей Франции. Посещая католические храмы, Л. А. Тихомиров ощущал в них определенное присутствие высшей силы, постигал реальную воплощенность религиозного чувства в богослужебной практике и строении соборов, в то же время замечая регулярную травлю католицизма со стороны республиканских властей. Однако само содержание религиозного развития Л. А. Тихомирова двигалось исключительно в направлении восточно-христианского вероисповедания, чему серьезно препятствовал его статус революционера, мешавший посещать русскую православную церковь Парижа, которая являлась официальным посольским храмом. Неизлечимая болезнь сына и его последующее внезапное выздоровление, происшедшее вопреки мнению знаменитости французской медицины, окончательно сформировали у Л. А. Тихомирова решимость к манифестации своего разрыва с революцией и приобщению к духовной жизни православия, начавшегося с посещения посольского храма. 12 сентября 1888 года Л. А. Тихомиров подает на имя императора просьбу о помиловании и разрешении вернуться в Россию. Получив положительный ответ, он в 1889 году прибывает на Родину, где превращается в апологета самодержавия и непримиримого критика революционного движения.

Поселяясь в 1890 году в Москве, Л. А. Тихомиров становится штатным сотрудником «Московских ведомостей», направляя свои статьи против социализма и либерализма. Тогда же он начинает работу над своеобразной антиреволюционной трилогией, составленной из работ «Начала и концы. Либералы и террористы» (1890), «Социальные миражи современности» (1891) и «Борьба века» (1895). В этой трилогии мыслитель раскрывает духовную генеалогию социалистического и либерального мирозерцания, возводя ее к отрицанию полной непостижимыми авторитетами старой культуры, средоточием которой является христианская религия. Рассматривая либеральные и социалистические идеалы с точки зрения христианской культуры, Л. А. Тихомиров фиксирует их специфику в переносе атрибутов абсолютного бытия на условный мир социальных явлений, производную от отрицания христианской картины мира, где абсолютно существующее сверхсоциально, локализовано исключительно в религиозной сфере. Перенос религиозных представлений в сферу относительного, человек, по мнению мыслителя, оказывается в полном противоречии с действительностью, вынужден отрицательно относиться ко всему условному, историческому и национальному, ко всем началам формирующим реальный социальный порядок. Мир такого человека неизбежно распадается на область суеверия, мрака, деспотизма и антагонистичную область разума, света, земного рая, его мирозерцание превращается в одну из форм социальной религиозности, где доминантной становится идея грядущего идеального социального строя, воспроизводящая психологию средневековых хилиастических движений. Руководствуясь подобным мирозерцанием, человек обречен на организацию непрерывной революции посредством беспощадной критики или насильственного разрушения наличных социальных систем.

С 1890 года Л. А. Тихомиров начинает активное сотрудничество с лучшим правым изданием конца XIX века — журналом «Русское обозрение», где публикует множество статей. Участвуя в журнале с самого начала издания (1890) до его прекращения (1898), мыслитель ведет раздел под названием «Летопись печати», а при редакторе А. А. Александрове с 1892 года определяет идеологическую направленность журнала. Именно с журналом «Русское обозрение» связана публикация серии работ мыслителя, посвященных русской культуре — этапам становления русского национально-культурного самосознания («Славянофилы и западники в современных

отголосках», 1892), влиянию духовенства на культурное развитие общества («Духовенство и общество в современном религиозном движении», 1892), анализу русской литературы («Упадок творчества» и «К вопросу об упадке творчества», 1893), культурологическим воззрениям К. Н. Леонтьева («Русские идеалы и К. Н. Леонтьев», 1894), культурной политике Российской империи («Русское дело и обрусение», 1895), а также вопросам русской национально-культурной идентичности в целом («Что такое Россия?», 1897). Конституирующим принципом русской национально-культурной идентичности в работах Л. А. Тихомирова предстает восточно-христианское вероисповедание, что ведет к различию русского национально-культурного и этнического начала, побуждает мыслителя позиционировать себя в качестве противника русского национализма.

Работой «Единоличная власть как принцип государственного строения» (1897) открывается иной период творчества Л. А. Тихомирова, в котором он стремится разработать государственно-правовое учение о монархическом принципе власти. Данный период завершается созданием фундаментального труда «Монархическая государственность» (1905), где исчерпывающе изложены общие социологические воззрения мыслителя и концепция монархического государства.

Отметим, что концепция монархической государственности Л. А. Тихомирова стала объектом пристального и всестороннего изучения в постсоветский период отечественной истории. Целью данного исследования не является исчерпывающий анализ монархических взглядов мыслителя. В то же время для нас актуально выявление специфики научных истоков концепции Л. А. Тихомирова.

В первой части «Монархической государственности» Л. А. Тихомиров подробно излагает научные основания своей концепции. Согласно мыслителю, феномен власти есть объект изучения исторической и социологической науки. Причем, именно социологический анализ способен раскрыть сущность данного феномена. Подчеркнем, что Л. А. Тихомиров не просто констатирует значение социологических изысканий, но и

последовательно обосновывает теорию социологического познания. Опираясь на подходы Г. Лебона, А. Фуллье, А. Эспинаса, он указывает на психический фундамент социальных явлений, считает, что «психологические основания общественности становятся для социологии совершенно неизбежным выводом»[1]. Следуя мыслителю, объект социологического анализа есть не *tabula rasa*, а существо с определенным психическим содержанием в виде желаний, чувств и представлений, содержанием, которое можно обнаружить не только у человека, но и в животном мире, в котором также присутствует социальная жизнь. Исследуя психический мир человека, социология познает законы кооперации чувств, желаний и представлений. Именно из этих законов и развиваются законы социальной жизни, обуславливающие становление власти. Постулируя определенность мира социальных явлений психическим универсумом, Л. А. Тихомиров рассматривает само психическое существование человека как подчиненное необходимости, а не как сферу духовной свободы. При этом необходимая социально-психическая жизнь человека становится у Л. А. Тихомирова основанием для юридических отношений, что позволяет привлечь юридическую науку к исследованию форм власти.

Важно отметить, что, указывая цель социологии в исследовании законов психической жизни, Л. А. Тихомиров стремится к последовательной демаркации социологического и философского познания. Философский вопрос о природе психического начала он не считает сферой компетенции социологии. Полагая, что нельзя отрицать некоторого первичного содержания психики, он констатирует отсутствие точек соприкосновения между социологическими проблемами и философско-метафизическими диспутами. Развиваемый на страницах «Монархической государственности» подход имеет предысторию в работе «Единоличная власть как принцип государственного строения», где Л. А. Тихомиров указывает на шаткость и противоречивость философско-социологических анализов, полагает, что психологические основания есть единственный фундамент для рационального объяснения возникновения власти.

В «Монархической государственности» Л. А. Тихомиров утверждает возможность влияния религиозно-философских представлений на форму

государственного устройства. В его концепции данное влияние имеет определенные особенности. Исследование этих особенностей чрезвычайно важно для выяснения вопроса почему политическая теория не стала у мыслителя темой религиозно-философской рефлексии.

Прежде всего, Л. А. Тихомиров не абсолютизирует религиозные влияния на социально-политическую жизнь, отмечая, что подобная абсолютизация скорее возможна для неверующих ученых. «Никогда и нигде, даже в так называемых теократических странах, одни религиозные верования не определяли характер социальных и политических учреждений, — подчеркивает Л. А. Тихомиров. — Подобно тому, как невежественный крестьянин, узнав о существовании науки, начинает ее считать всесильной, так неверующий современный ученый, замечая в древности действие религиозного чувства и религиозных представлений, делается склонен думать, будто у верующих эти чувства и эти представления всесильны»[2]. Следуя мыслителю, религиозные влияния могут быть рассмотрены только как один из факторов становления государственных систем.

В концепции Л. А. Тихомирова для влияния религии открыта только одна из частей социально-политической жизни нации — верховная власть. Являясь относительно суверенной сферой социально-политической реальности, верховная власть идеократична в своем существе, есть проявление принципа, идеи. Идеократическая, а не религиозная характеристика верховной власти у Л. А. Тихомирова далеко не случайна, поскольку в трех формах верховной власти в виде демократии, аристократии и монархии, он фиксирует зависимость лишь последней от качественно-нравственных религиозных представлений, полагая, что демократия отражает доверие к лишенной нравственного содержания количественной силе, а аристократия к проверенному опытом рациональному авторитету.

Одной из стержневых предпосылок становления монархической верховной власти у Л. А. Тихомирова является наличие единого национального религиозно-нравственного идеала, воплощение которого в сфере политики наилучшим образом может реализовать только сингулярная личность в силу

ее наибольшей способности к выражению воли Божества. Подчиняя свою жизнь одной личности, нация подчиняет себя божественному руководству, ищет делегированной теократии. Будучи связана с высшей силой, единоличная верховная власть является не представителем народа, а представителем той высшей силы, из которой вытекает его нравственный идеал. Эта власть существует не для самой себя, являет не привилегию, а служение ради исполнения указанной свыше религиозно-нравственной миссии.

По мнению мыслителя, наиболее благоприятной религией для развития монархической верховной власти является христианство, где Бог наделяется подлинно нравственными качествами, а человеческая личность истолковывается как образ и подобие Бога, что распространяет на нее всю полноту нравственных запросов. Истинная христианская религия содействует возникновению подлинной, самодержавной и монархической государственности. Ложные религиозные концепции, в которых образ высшей силы является неопределенным и лишенным подлинно нравственного содержания, способствуют возникновению извращенной формы монархии, порождая деспотическую власть. Последняя отличается от истинной монархии тем, что автократор утрачивает объективное нравственное руководство, так как содержание и направление воли божества, покровительствующего монарху, остается неизвестным и ничего не сообщает совести и разуму народа. Становлению абсолютистской формы искаженного монархического правления способствует утрата религиозных идеалов нацией. Эта утрата инициирует идею автономности монархической власти от религиозного источника, активизирует непосредственную, а не религиозно опосредованную связь монарха и народа.

Однако Л. А. Тихомиров не стремится к утробованию влияния религиозной идеи на монархическую государственность. Роль религии в его концепции понижается трижды.

Во-первых, он считает, что в истории человечество не обладало достаточной степенью сознательности в своих государственных построениях. «Вследствие

этого - все три типа монархии, о которых сейчас сказано суть типы собственно идеальные, — отмечает Л. А. Тихомиров. — В действительности они никогда не являлись в полной чистоте своей, а всегда в некотором смешении различных типов, лишь с преобладанием какого-либо одного основного»[3]. Рассматривая разновидности монархии как идеальные типы, мыслитель не останавливается и перед более смелым утверждением о возможном взаимопревращении монархических форм. Наконец, он декларирует историческое существование форм монархии только в виде прогрессивной или регрессивной тенденции, приближающей или удаляющей монархию к самодержавному идеалу. Ссылаясь на тезис М. Б. Смолина, полагающего, что в монархической теории Л. А. Тихомирова «чем ближе религия стоит к христианству, тем более правильная форма монархии будет реализовываться»[4], подчеркнем, что этот тезис нуждается в разъяснении и дополнении. Он может быть прочитан следующим образом: чем ближе религия стоит к христианству, тем более точно будет выяснен идеальный тип и историческая тенденция монархии, более полно раскроется ее эйдос и парадигма, которая наряду с другими факторами способствует успешному функционированию конкретно-исторической государственной системы, увенчанной монархической верховной властью.

Во-вторых, Л. А. Тихомиров считает верховную власть лишь одной из форм социально-политической жизни. Наряду с ней он выделяет и собственно государство (единство нации и верховной власти), правительство(орудие верховной власти) и нацию. Все четыре элемента в концепции Л. А. Тихомирова не только связаны, но и относительно автономны, могут взаимно сталкиваться, поскольку их гармония составляет не реальность, а «только тенденцию социальных фактов»[5].

В-третьих, помимо влияния религии на монархическую форму верховной власти, мыслитель определяет влияние социального строя и фактора политической сознательности. Здесь мы подходим к раскрытию сути монархической концепции Л. А. Тихомирова.

Если бы Л. А. Тихомиров действительно рассматривал религиозное начало в становлении монархической государственности как основополагающее, то на примере православно-христианских государств Византии и России он смог продемонстрировать реальное влияние христианской религии на социально-политические процессы. Однако уже на примере Византии он отказывается от подобной демонстрации. Напротив, именно после принятия христианства Византия, по его мнению, совершает роковую ошибку, заключающуюся в отождествлении нации и Церкви. Отмечая, что в своих политических реформах Константин опирался на *Corpus Christianorum* (сословие христиан), Л. А. Тихомиров указывает на церковно-надсоциальную и наднациональную природу христианского единства. Пневмацентрическое христианское единство не могло обогатить Византию новой политической доктриной. Поэтому она прибегла к старому римско-абсолютистскому пониманию власти. В сочетании со слабостью социального строя данное понимание привело Византию к краху. Московская Русь, напротив, обладала сильной социальной организацией. Именно поэтому она воплотила самодержавную монархическую идею более полно. Однако слабость политического сознания сказалась и здесь. Следуя Л. А. Тихомирову, Россия должна была стать самой типичной монархической страной, но отсутствие («банкротство») политической сознательности открыло путь идее абсолютизма.

Общую концепцию монархической государственности Л. А. Тихомиров формулирует следующим образом. Религиозное мирозерцание нации порождает лишь инстинктивное, бессознательное (психологическое) стремление к монархической власти. Органические социальные условия создают условия для ее устройства. Решающим же фактором в становлении монархии является «политический разум», являющий собой «громадную силу», значение которой настолько велико, что она может успешно бороться с сильнейшими социально-органическими и религиозно-психологическими влияниями[6].

Центрация политического разума в становлении монархии позволяет рассматривать концепцию Л. А. Тихомирова как политико-правовую конструкцию. В таком смысле концепцию Л. А. Тихомирова первым охарактеризовал И. А. Исаев[7]. Однако, на наш взгляд, ему не удалось

раскрыть генезис политико-правовой концепции Л. А. Тихомирова. Ее истоки он увидел в драматически противоречивом сознании русских консерваторов, живущих в условиях грубой бюрократической практики «конкретного консерватизма», стремящихся компенсировать его романтическими утопиями «консервативного идеализма». Подчеркнем, что мы не отрицаем у Л. А. Тихомирова утопического теоретизирования. Утопизм мыслителя можно понять двояко. С одной стороны, он создает обращенную в будущее концепцию монархии. С другой стороны, он считает само самодержавие лишь идеальным типом, а не всецело воплощенной исторической реальностью. В последнем случае утопичность его мысли можно интерпретировать в духе идеальных типизаций М. Вебера, рассматривающего понятия социальных наук как не отражающие эмпирическую реальность во всей полноте, интегрирующие связи и процессы исторической жизни в лишенный противоречий космос мысленных связей, имеющий характер утопии. Отметим, что данный контекст монархического теоретизирования Л. А. Тихомирова не может быть отождествлен с идеологемой консерватизма, поскольку сам мыслитель полагал, что никакой идеал не может быть осуществлен в социальной жизни, которая состоит лишь из условностей и оттенков, позиционировал себя в качестве противника консервативной идеологии и социальных утопий и, следуя чрезвычайно точному определению С. М. Сергеева, должен рассматриваться как апологет традиционализма[8]. Что же касается подхода И. А. Исаева, то он был верно охарактеризован В. И. Цыгановым как материалистическо-прогрессистский[9], поскольку в своей критике И. А. Исаев исходит из концепции техногенного прогресса, неотвратно устранившего отжившие социальные формы. Солидаризируясь с В. И. Цыгановым, отметим, что присутствие в социологических и политологических воззрениях Л. А. Тихомирова этико-религиозных представлений само по себе не может свидетельствовать об их утопичности. Именно поэтому, на наш взгляд, не может быть принят и тезис развивающего позицию И. А. Исаева А. В. Пролубникова, настаивающего на утопическом характере всей русской консервативной мысли[10]. Разделяя точку зрения В. И. Цыганова и С. В. Чеснокова, развивающих позицию С. М. Сергеева о Л. А. Тихомирове как творческом традиционалисте, укажем на плодотворность исследовательской позиции С. В. Чеснокова. Последний интерпретирует выделенный В. И. Цыгановым заключающий этап «активного формирования русской государственной мысли» как традиционалистский, который наряду с традиционным (у В. И. Цыганова «до-петровским,

относительно самостоятельным») и модернизационным (у В. И. Цыганова «подражательным»), отражает целостное диалектическое развитие русской государственной теории[11].

Истоки монархической концепции Л. А. Тихомирова были удачно раскрыты А. В. Репниковым. В контексте его подхода «Монархическая государственность» предстает в первую очередь как историко-правовой трактат, где Л. А. Тихомиров центрирует «не столько надюридическое (духовное), сколько правовое оформление монархического принципа»[12]. Следуя А. В. Репникову, не удовлетворившийся уровнем развития отечественного монархического правосознания Л. А. Тихомиров стремился разработать правовое оформление монархической системы. При этом он доказывал возможность эволюции монархии, прогрессистскому тезису о неизбежности смены монархии республикой противопоставил контртезис о возможном неантагонистическом характере социально-политических изменений. «Не отвергая утверждение о монархе как помазаннике Божиим, Тихомиров помещал монархический принцип в скрещение государственности, религии и нравственности, дополняя прежние консервативные разработки историко-юридическими обоснованиями»[13]. Дополняя позицию А. В. Репникова, следует констатировать, что в данном сочинении Л. А. Тихомиров также развивает социологическую концепцию монархии. Политико-правовой разум у него тесно связан с миром социальной практики, «политическая доктрина рождается из условий социальных»[14]. Взаимосвязь социальных и психических процессов также позволяет охарактеризовать монархическую теорию Л. А. Тихомирова как социально-психологическую, хотя сам мыслитель не давал подобных формулировок. Монархическая теория Л. А. Тихомирова чрезвычайно четко скоординирована с основными принципами его истолкования исторического процесса, распадающегося на свободную духовную и необходимую природную стороны, частью которой являются психосоциальные процессы. Она также согласована с его интерпретацией философии как познания устремленного к уразумению смысла и целей человеческого существования, соединенного с религиозным актом постижения абсолютно бытия. Именно в силу этой отчетливой координации монархическая теория Л. А. Тихомирова, в полном согласии с логикой самого мыслителя, подобно прочим концепциям, освещающим необходимые

психосоциальные процессы, должна исследоваться социологической, исторической и юридической наукой.

Отметим, что попытка представить монархическую концепцию Л. А. Тихомирова как философскую была осуществлена в работе А. Р. Ефименко «Эволюция социально-исторических и философских взглядов Л. А. Тихомирова» (2000). В задачах своего диссертационного исследования А. Р. Ефименко точно и последовательно разделяет социально-исторические и философские воззрения Л. А. Тихомирова, но в положениях, выносимых на защиту, стремится к их отождествлению, указывая на наличие у мыслителя социально-философских воззрений. Рассматривая социально-исторические воззрения Л. А. Тихомирова как социально-философские, А. Р. Ефименко декларирует наличие у Л. А. Тихомирова некой «философии автократии», хотя сам же настаивает на ее всецелом тождестве с государственно-правовой теорией. Такое отождествление не позволяет А. Р. Ефименко эксплицировать философскую суть монархии, не ведет его к обнаружению каких-либо специфических социально-философских идей у Л. А. Тихомирова. Подводя итоги исследованию философии автократии Л. А. Тихомирова, А. Р. Ефименко фиксирует лишь преобладание теоретического видения проблем у мыслителя, а также возможность рассмотрения его монархической теории в качестве концептуальной основы для характеристики многообразных исторических форм государства и характеристики фундаментальных социальных законов. Подобные итоги исследования философии автократии Л. А. Тихомирова могут свидетельствовать лишь об отсутствии серьезного социально- и политико-философского теоретизирования у Л. А. Тихомирова, который на страницах «Монархической государственности» обращается к понятию политической философии всего три раза, констатируя ее отсутствие в России.

Позиционирование тождества социально-исторических и философских взглядов у Л. А. Тихомирова ведет А. Р. Ефименко к противоречивому утверждению о формировании философских взглядов мыслителя на народническом этапе его деятельности. Не подтверждая такое формирование какими-либо философскими работами Л. А. Тихомирова, А. Р. Ефименко говорит о становлении персонализма мыслителя на революционно-народническом этапе формирования его мысли. Подчеркнем,

что персоналистический характер философской мысли Л. А. Тихомирова обозначен А. Р. Ефименко верно, но ее связь с революционно-народническими воззрениями несостоятельна. Как целостное философское направление персонализм есть достояние религиозной философии. Он не может быть связан с иррелигиозными, а тем более революционными воззрениями народников. Выдвигая неоспоримый тезис о персонализме как движущем мотиве в подходах Л. А. Тихомирова к решению различных философских вопросов, А.Р. Ефименко не раскрывает специфику философского персонализма в целом и персонализма Л. А. Тихомирова в частности. Анализу историософии мыслителя в работе А. Р. Ефименко посвящена только четвертая глава исследования «Эсхатологическая тема в религиозно-философских взглядах Л. А. Тихомирова последнего периода творчества», где рассматриваются исключительно мистические эсхатологические воззрения мыслителя, а не его философско-историческая концепция.

Не принимая выделенного А. Р. Ефименко первого этапа идейной эволюции Л. А. Тихомирова («социально-философские искания на почве идеологии народников»), отметим, что этапы эволюции мыслителя уже были проанализированы учеными-историками, детально рассмотревшими концепцию монархии Л. А. Тихомирова с научно-исторических позиций. В диссертации С. В. Чеснокова, посвященной изучению эволюции восприятия(историографии) мыслителя в связи с изменением его политических идей, являющейся своеобразным итогом научно-исторических исследований о Л. А. Тихомирове, точно выделены революционный, монархический (разработка теории монархии) и религиозно-философский этапы. Опираясь на целостную историческую, юридическую и политологическую традицию исследования Л. А. Тихомирова, представленную работами М. Б. Смолина, В. И. Цыганова, А. В. Пролубникова, О. А. Милевского, А. В. Репникова, С. М. Сергеева и С. В. Чеснокова, мы придерживаемся подхода, согласно которому философский этап творчества мыслителя всецело совпадает со становлением его религиозной философии.

На наш взгляд, началом целостного этапа философского творчества мыслителя можно считать 1903 год. В этом году выходит его программная философская

работа «Личность, общество и Церковь», посвященная вопросам философской антропологии, где мыслитель развивает персоналистическое видение человека, усматривая специфическое отличие человеческого существа в его духовной способности, связывающей его с онтологической первореальностью, абсолютным бытием. Подчеркнем, что эта работа становится первым шагом к формированию фундамента философско-исторической системы мыслителя, поскольку именно в ней раскрывается трихотомическая концепция человека, в которой устанавливается различие духовного бытия и психосоматической конституции.

В том же 1903 году церковно-публицистическая деятельность мыслителя была оценена Николаем II, который не без влияния его работы «Запросы жизни и наше церковное управление» (1903) предписал Священному Синоду обсудить вопрос о созыве Церковного Собора, повелев в 1906 году участвовать в Предсоборном Присутствии Л. А. Тихомирову. С 1909 года Л. А. Тихомиров занимается редактированием и издательством старейшей монархической газеты «Московские ведомости». Отказываясь от аренды газеты в конце 1913 года из-за финансовых трудностей, Л. А. Тихомиров уходит от политической деятельности, переезжает в Сергиев Посад, сосредотачиваясь на исследовании историсофских проблем.

С 1913 года мыслитель в течение пяти лет работает над вторым по важности произведением своей жизни, получившим название «Религиозно-философские основы истории», опубликованном только в 1997 году. Параллельно с этой работой он издает статью «О свободе» (1914), в которой углубляет свою персоналистическую антропологию наделением духовно-религиозного существования человека атрибутом свободы в противовес природно-необходимому бытию его психосоматической конституции. Живя в Сергиевом Посаде, философ участвует в деятельности «Кружка ищущих христианского просвещения в духе Православной Христовой Церкви» М. А. Новоселова. В аудитории «Религиозно-философской библиотеки» (на квартире М. А. Новоселова) в 1916—1918 годах он читает серию докладов, посвященных гностицизму, логологии Филона Александрийского, иудаистической и ведантистской философии, магометанскому мистицизму. Темы докладов соответствуют многим главам «Религиозно-философских

основ...», а в рукописи книги присутствуют ссылки на произведения В. А. Кожевникова и С. Н. Булгакова, являвшихся участниками кружка М. А. Новоселова. Помимо работы над «Религиозно-философскими основами...» мыслитель занимается написанием воспоминаний, стремясь исполнить свой долг перед исторической наукой будущего. Объединенные под общим названием «Тени прошлого», его воспоминания были полностью изданы только в 2000 году, через 77 лет после смерти мыслителя, скончавшегося в Сергиевом Посаде 16 октября 1923 г.

В контексте данного исследования важно подчеркнуть, что «Религиозно-философские основы...» представляют единственный фундаментальный труд мыслителя, посвященный специально историософским и культурфилософским вопросам. Именно в нем Л. А. Тихомиров создает целостную философско-историческую систему, формулирует свою методологию познания исторической действительности, последовательно дифференцируя научно-историческое и религиозно-философское знание, осуществляет категорическую демаркацию необходимой природной и свободной духовной сторон истории, включая в последнюю культурное творчество. Учитывая чрезвычайную значимость данного труда в реконструкции философии истории и культуры Л. А. Тихомирова, мы будем использовать «Религиозно-философские основы...» в качестве основания для исследования его историософских и культурфилософских воззрений.

- [1] Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – М., 1998. – С. 23.
- [2] Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – М., 1998. – С. 80-81.
- [3] Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – М., 1998. – С. 78.
- [4] Смолин М. Б. Государственные идеи Л. А. Тихомирова // Тихомиров Л. А. Апология Веры и Монархии. — М., 1999. — С. 7.
- [5] Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – М., 1998. – С. 43.
- [6] Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – М., 1998. – С. 100.
- [7] См.: Исаев И. А. Политико-правовая утопия в России (конец XIX-начало XX в.). – М., 1991.
- [8] См.: Сергеев С.М. «Мои идеалы в вечном...» (Творческий традиционализм Льва Тихомирова) // Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. – М., 1998
- [9] См.: Цыганов В. И. Идея русского самодержавия и ее развитие в творчестве Л.А.Тихомирова : дис. ... канд. юрид. наук. — Н. Новгород , 2000 – С. 8.
- [10] См.: Пролубников А. В. Концепция монархической государственности Л. А. Тихомирова : дис. ... канд. политол. наук. — М., 1998.

- [11] См.: Чесноков С. В. Роль идейно-политического наследия Л. А. Тихомирова в русской общественной мысли и культуре конца XIX-XX веков. — Н. Новгород, 2005.
- [12] Репников А.В. Консервативная концепция российской государственности. — М., 1999. — С. 143.
- [13] Там же. С. 144.
- [14] Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. — М., 1998. — С. 148.

## **§ 2. Преломление гносеологии П. Е. Астафьева и историософии А. С. Хомякова в философском синтезе Л. А. Тихомирова.**

Изложение философских воззрений Л. А. Тихомирова целесообразно начать с его гносеологии. Как справедливо указывает С. А. Левицкий: «Философское мировоззрение, лишенное прочного гносеологического фундамента, строится как бы на песке, оно догматично и бездоказательно»[1]. Наличие гносеологического фундамента философских воззрений свидетельствует об их обоснованности, позволяет охарактеризовать их как целостное органическое мирозерцание. Рассматривая вслед за С. А. Левицким гносеологию как корень философии, подчеркнем, что наиболее перспективной гносеологической позицией, на наш взгляд, является интуитивизм, утверждающий духовные предпосылки познания, в котором «космос метафизики снова открылся человеческому духу, запретная грань между бытием и сознанием была «снята»»[2].

Гносеологические основания культурно-исторических воззрений Л. А. Тихомирова сформировались под влиянием известного философа и психолога, профессора философии права в ярославском Демидовском юридическом лицее, заведующего университетским отделением лицея Цесаревича Николая, приват-доцента Московского университета Петра Евгеньевича Астафьева (1846-1893). На страницах «Воспоминаний» Л. А. Тихомиров оценивал П. Е. Астафьева как философа, который принадлежал к числу самых оригинальных русских мыслителей[3]. Он отмечал, что философия для П. Е. Астафьева не была оторвана от жизни, а соединялась с вопросами повседневного существования и личными поступками. Сравнивая П. Е. Астафьева с Платоном, Л. А. Тихомиров подчеркивал их несомненное сходство в осознании сущности философии как непрерывного поиска истины.

Философские взгляды П. Е. Астафьева принадлежат к персонализму неолейбницианского типа[4]. Данный тип персонализма может быть охарактеризован как гносеологический, поскольку в его центр поставлена проблема познания личности (в этом смысле его характеризовал К. Г. Тейхмюллер). Он также чрезвычайно точно охарактеризован Н. О. Лосским как иерархический, поскольку в онтологии развивает учение Г. Лейбница о мире как иерархии духовных субстанций, дополняя это учение возможностью их взаимодействия.

В онтологии П. Е. Астафьев сохранял верность монадологии Г. Лейбница, склоняясь к спиритуалистическому монизму. Интерпретируя материальное бытие как проявление духовной субстанции, он принимал положение Г. Лейбница о всеобщей одушевленности мира в силу присутствия в нем перво-начальных онтологических единств — монад, но корректировал этот тезис отрицанием учения Г. Лейбница о неаффицируемости монад («монады не имеют окон»), допуская их взаимодействие. Теория познания П. Е. Астафьева представляла версию гносеологического персонализма.

Становление нелейбницианского персонализма связано с именами немецких философов Г. Лотце и Г. Тейхмюллера. Провозглашая персональное «Я» субстанциальным началом сущего, Г. Лотце принял его за исходную координату познавательного процесса, где подлинное бытие признается только за такими же субстанциальными личными существами (Богом и созданными им личностями)[5]. Следуя гносеологии Г. Лотце, в познавательном акте личной субстанции дан синтез всех душевных процессов, участвует не только интеллект, но также воля и чувство. Личная субстанция рассматривается Г. Лотце как подлинное бытие и целостное познавательное отношение. «Исходя из постулата волевого «Я», — отмечает А. Д. Стродс, — Лотце определяет бытие как пребывание нашего «Я» в отношениях (stehen in Beziehungen) с действительностью»[6].

Развивая гносеологию Г. Лотце, его ученик Г. Тейхмюллер противопоставил личное сознание как первичное субстанциальное бытие вторичному, производному от него знанию. Первое он охарактеризовал как простое и непосредственное, а второе как сложное и опосредованное. Согласно Г. Тейхмюллеру, личная субстанция познает себя и другие личности только непосредственно, интеллектуальной интуицией, а безличное бытие внешних предметов опосредованным логическим познанием. При этом интеллектуальную интуицию Г. Тейхмюллер рассматривал как целостное проявление душевных способностей личного существа, считал ее в равной мере принадлежащей разуму, чувству и волевому акту. «Ведущим фактором процесса интеллектуальной интуиции он объявляет «Я» как единство самосознания, — указывает А. Д. Стродс, — благодаря которому «понимание смысла (Intellektion) поднимается над разделением элементов сознания, вследствие чего они все одновременно схватываются как отдельные и единые»»[7]. Гносеологическое учение о непосредственно постигаемом единстве личности Г. Тейхмюллер обозначил как персонализм.

Г. Тейхмюллер оказал влияние на первую оригинальную отечественную персоналистическую философскую систему неолейбницианской версии, разработанную профессором Киевского университета А. А. Козловым, которого по праву можно считать не только талантливым педагогом русской мысли, но и одним из основателей русской религиозной философии[8]. Развивая содержащуюся в работах Г. Тейхмюллера противоположность личного сознания и вторичного, производного от него знания, А. А. Козлов противопоставлял непосредственное интеллектуально-интуитивное постижение онтологически первичного, истинно сущего мира личных духовных субстанций логически опосредованному изучению вторичного феноменального мира материи, отождествив эту антитезу с оппозицией религиозно-философского и естественнонаучного знания. Разработанная А. А. Козловым гносеологическая оппозиция стала фундаментом отечественной неолейбницианской гносеологии, а также вошла в персоналистическую гносеологию многих философов, чьи взгляды не вмещаются в пределы этого направления. Гносеологию А. А. Козлова разделял и оказавший влияние на Л. А. Тихомирова П. Е. Астафьев.

Влияние П. Е. Астафьева на Л. А. Тихомирова осуществилось исключительно в сфере гносеологии. Панпсихический тезис неолейбницианского персонализма о мире как иерархии субстанциальных деятелей оказался совершенно неприемлем для Л. А. Тихомирова как христианского ортодокса. На страницах «Религиозно-философских основ...» он выступил как жесткий критик подобных идей, относя их к антагонистичному христианству пантеистическому мирозерцанию. В то же время он творчески заимствовал и адаптировал к своей философии истории и культуры гносеологический персонализм П. Е. Астафьева. Отметим, что усвоение гносеологического персонализма П. Е. Астафьева объединяет Л. А. Тихомирова с русским персонализмом как целостным философским направлением, позволяет поставить его имя рядом с именами С. А. Аскольдова, Е. А. Боброва, Я. Ф. Озе, Л. М. Лопатина, Н. О. Лосского, С. А. Левицкого и Н. А. Бердяева, в чьих воззрениях также своеобразно преломилась неолейбницианская персоналистическая гносеология. Важность влияния П. Е. Астафьева на Л. А. Тихомирова ставит авторов данного исследования перед задачей изложения его гносеологии.

В своем центральном философском произведении «Вера и знание в единстве мировоззрения: Опыт начал критической монадологии» (1893) П. Е. Астафьев

охарактеризовал религиозную веру и научное познание в виде качественно неоднородных, несоизмеримых в своем значении для человека вариантов познавательной активности. С позиции П. Е. Астафьева, им соответствуют два теоретически и практически неравнозначные рода человеческого знания — субстанциальное и феноменальное.

Следуя П. Е. Астафьеву, субстанциальное знание заключается в осознании субъектом собственной волевой активности. Оно есть единственное непосредственное знание. Как непосредственное знание субъектом самого себя оно есть единственное специфически субъективное знание. Будучи единственным непосредственно субъективным знанием, оно обладает безусловной достоверностью для познающего субъекта, ибо его отрицание ставит под сомнение само бытие последнего, подрывает доверие ко всякому познанию вообще. Таким образом, субстанциальное непосредственное знание субъектом самого себя лежит в основе всякого познавательного процесса.

В понимании П. Е. Астафьева именно субстанциальное непосредственное знание совпадает со знанием свободным, так как согласие мысли с мыслимым содержанием в нем становится «охотным согласием» из-за совершенного отождествления познающей и познанной воли. «Здесь дух познает себя не из внешних отношений, а внутренне таким, каков он, познающий, действительно есть, а потому и свободно, не по принуждению», — отмечает П. Е. Астафьев[9]. Данный род знания не может быть нравственно безразличным, ибо, свободно соглашаясь с определенным содержанием знания о себе, познающий субъект совершенно отождествляет себя с содержанием этого знания, проявляя в его свободном выборе свои нравственные качества. Это делает его ответственным за собственный выбор, а также распространяет на него нравственные качества, заключающиеся в выбранном знании.

Согласно П. Е. Астафьеву, субстанциальное знание представляет единственное основание для религиозной веры и естественное начало философского мирозерцания. Именно в процессе приобретения субстанциального знания, предполагающего свободный нравственный выбор, человек постигает собственное существо, движущие причины, конечные цели, начала и идеалы своей жизни. Именно в этом процессе ему становится доступным постижение трансцендентного Божества и других людей, причем подобное познание также имеет нравственный характер, ибо

человек предпочитает те представления о Боге и людях, которые наиболее отвечают его собственным нравственным качествам.

Субстанциальному знанию П. Е. Астафьев противопоставляет знание феноменальное или критически предметное. Оно имеет своим источником волевой акт, полагающий независимость познаваемого предмета от познающего субъекта. Для его приобретения человек ограничивает вмешательство своего волевого начала, ибо стремится согласовать познание с содержанием самих предметов. Желая познать предмет как суверенную реальность, человек утверждает безвольность своего знания, намеренно сосредоточивается на одних внешних отношениях. Итогом подобных познавательных интенций становится не знание вещи, а знание относительно вещи, знание о том, какими внешними отношениями изучаемый предмет определяется к другим предметам. Такое знание становится знанием необходимым, поскольку принимать его результаты человек должен только потому, что иные результаты невозможны, а не по причине их соответствия собственному нравственному выбору. Имея логически необходимый характер, оно никогда не доходит до внутреннего единения с исследуемым предметом, а значит, не содержит данных о самом человеке, других людях, или их трансцендентной причине, Боге.

В представлении П. Е. Астафьева оба рода познавательной активности находятся в тесном взаимодействии, взаимно дополняют друг друга. В основу его гносеологической дифференциации положена не изолированная познавательная способность человека, а целостное отношение к предмету познания, предполагающее равноправное участие воли, разума и чувства, хотя и в различных, противоположных формах. Тем не менее, П. Е. Астафьев подчеркивает, что само взаимодействие данных форм познавательной активности возможен только при их отчетливом разграничении, вне утраты их качественной разнородности.

В отличие от лейбницианского панпсихизма, гносеологические идеи П. Е. Астафьева содержали в себе все необходимые основания для согласования с христианской онтологией. Утверждая присутствие воли в целостном познавательном акте личности, П. Е. Астафьев определял природу волевой активности человека как трансцендентную, восходящую исключительно к его духовно-религиозному познанию, превращал человека в уникальное создание в сравнении с остальными живыми существами. Подобный подход требует различения монад не только по характеру их познавательной

активности, как это было у Лейбница, но и по природе их волевого действия, что совершенно выводит человека за пределы самой иерархии монад, превращая его в единственное религиозное, подлинно духовное существо.

Для анализа оценок гносеологии П. Е. Астафьева Л. А. Тихомировым важны две его статьи в журнале «Русское обозрение» — «Славянофилы и западники в современных отголосках» (1892) и «П. Е. Астафьев (Некролог)» (1893). Рассматривая гносеологию П. Е. Астафьева на страницах «Русского обозрения», Л. А. Тихомиров охарактеризовал его философское творчество как «воскресение И. Киреевского в молодом еще современном философе»[10], реализацию философской программы выдающегося славянофила. Следуя Л. А. Тихомирову, П. Е. Астафьев осуществил философский завет И. В. Киреевского обоснованием синтеза способностей души в целостном акте познания, утверждением целостности человеческого существа, в котором три основные способности — разум, воля и чувство различаются только логически, представляют проявления единого личного бытия. По мнению Л. А. Тихомирова, П. Е. Астафьеву удалось также развить философское положение И. В. Киреевского об отличии способов религиозно-философского и научного познания. Согласно Л. А. Тихомирову, в своем противопоставлении субстанциального и феноменального знания П. Е. Астафьев выявил доступность высшей религиозно-философской мудрости простым, неученым людям, оставив на долю науки знание отношений между предметами. При этом неоспоримым философским достижением П. Е. Астафьева Л. А. Тихомиров считает классификацию познавательных актов на основе особенностей волевого действия личности и выявление взаимосвязи свободного нравственного самоопределения личности с внутренним непосредственным познанием.

Опираясь на мнение Н. О. Лосского, отметим, что идеи И. В. Киреевского образуют программу всей русской религиозной философии (в том числе и персонализма), что свидетельствует как о существовании сверхэмпирического единства русской нации, так и о выражении в его философском творчестве «сокровенной сущности русского духа»[11]. Следуя Н. О. Лосскому, именно в гносеологии И. В. Киреевского содержатся зародыши интуитивизма как учения о непосредственном постижении самой действительности. Усматривая в гносеологических идеях П. Е. Астафьева прямое развитие заветов И. В. Киреевского, Л. А. Тихомиров связал персоналистическую теорию познания П. Е. Астафьева с философией истории и культуры. Тем

самым он по-своему осуществил теоретико-познавательную программу И. В. Киреевского, своеобразно исполнил философские заветы выдающегося славянофила.

На страницах «Религиозно-философских основ...», в «Предисловии», а также в главах «Философия истории и религия» и «Цели жизни и религиозное знание», Л. А. Тихомиров заимствует и творчески развивает гносеологическую оппозицию П. Е. Астафьева, связывая ее с основными принципами своей историософии.

Следуя Л. А. Тихомирову, научное познание формирует внешний или «чисто материалистический» взгляд на исторический процесс, который равнозначный позиции стороннего наблюдателя, намеренно игнорирующего его внутренний смысл. Предоставляя исследуемый объект самому себе вне соотнесения с внут-ренним миром субъекта, научное познание отказывается от постижения це-лей и смысла исторического бытия человека, исследует это бытие как безличный и нецеленаправленный процесс природы, где возможна лишь фиксация необходимых причинно-следственных отношений. При этом к внешнему и необходимому научному познанию Л. А. Тихомиров причисляет и историческую науку. В интерпретации Л. А. Тихомирова она дает сведения лишь о внешних необходимых факторах человеческого развития. Она не в состоянии удовлетворить потребность в раскрытии целевого и смыслового пространства исторического процесса, а потому должна быть дополнена альтернативным способом познания.

Таким образом, внешнее необходимое познание П. Е. Астафьева у Л. А. Тихомирова становится знанием научно-историческим. Однако, в отличие от панпсихиста П. Е. Астафьева, истолко-вывающего материальный мир как проявление ду-ховной субстанции, внешнее необходимое познание в историософии Л. А. Тихомирова отражает реальный и независимый материальный мир. Согласно философу, в материальном аспекте человеческой истории действительно устранено сво-бодное личное действие, доминируют необходимые и нецелена-правленные процессы, сам же волевой акт личности не формирует свойства материального мира, а лишь координируется с ними. Отвергая спиритуалистический монизм П. Е. Астафьева, мыслитель отка-зывается от употребления терминов «субстанциальное» и «феноменальное» знание на страницах «Религиозно-философских основ...». В его понимании термины «субстанция» и «феномен» не могут быть задействованы для выявления противоположности активного

духа и инертной материи, а отражают только различные стороны целостного познаваемого предмета — пассивную непроявленную (субстанция) и активную являющуюся (феномен). Следуя мыслителю, ими в равной степени обладают как материальные, так и духовные явления мирового бытия.

По мнению Л. А. Тихомирова, неспособность научно-исторического анализа раскрыть целевое измерение человеческой истории делает его самостоятельное применение совершенно бесполезным для определения ее смысла. Руководствуясь гносеологической оппозицией П. Е. Астафьева, мыслитель настаивает на необходимости его дополнения иным, внутренним методом познания, способным раскрыть ее целевое и смысловое пространство. К этому методу в первой главе «Религиозно-философских основ...» он относит непосредственное познание, подчеркивая его тождественность познанию философскому и религиозному, а также обозначая зависимость своей гносеологии истории от гносеологии П. Е. Астафьева.

Характеризуя философское познание как безусловно личностное, Л. А. Тихомиров заимствует три гносеологические идеи П. Е. Астафьева, превращая их в гносеологический фундамент своей философии истории. Прежде всего, он определяет знание субъекта о самом себе как знание, основанное исключительно на данных его внутреннего опыта, приобретаемое вне зависимости от знания внешних объектов и их связей, не способного присоединить к нему никакого позитивного содержания. Повторяя другой гносеологический принцип П. Е. Астафьева, мыслитель утверждает внутреннее познание в качестве первичного и основного, вне которого внешнее познание не имеет значения, ибо сомнение в первом означает и сомнение во втором, а точная наука может исследовать сомнительное только на основании достоверного. Разделяя мнение П. Е. Астафьева о тождестве внутреннего непосредственного познания с познанием религиозно-философским, мыслитель отмечает, что именно оно предполагает привнесение религиозной идеи к задачам познания.

В главах «Философия истории и религия» и «Цели жизни и религиозное знание» Л. А. Тихомиров наиболее полно раскрывает внутреннюю логику непосредственного познания целей и смысла человеческой истории. Именно здесь философ демонстрирует виртуозное владение персоналистической гносеологией П. Е. Астафьева, превращая ее в инструмент для обоснования

своей заветной цели — утверждения смысла истории в виде раскрытия религиозно-философских идей.

В главе «Цели жизни и религиозное знание» Л. А. Тихомиров утверждает, что, располагая неоспоримым для самого себя способом внутреннего непо-средственного познания, человек способен признать бытие абсолютного лич-ного начала совершенно достоверным. Сделать подобное признание его заставляет вопрос о наличии вне его лично-сти иного личного бытия, наделенного сходными психологическими свойствами — чувством, разумом, волей. Отрицательный ответ на этот во-прос явился бы, по мнению мыслителя, несостоятельным, так как знание субъекта о себе самом выступает единственным достоверным знанием, и при последовательном анализе явлений бытия он обязан признать существование свойств личности, непосредственно переживаемых им самим, в других лич-ных существах.

Признавая реальность личного бытия других существ, человек, согласно Л. А. Тихомирову, должен прийти к признанию существования он-тологической первопричины, обладающей абсолютной полнотой личного бытия, ибо среди явлений личного бытия должен существовать высший лич-ный принцип, в действиях которого раскрывается преднамеренная целеполагающая активность, контрастирующая с безличными причинно-следственным связями природного мира. К подобной идее человека подведет и собственная способность к целеполаганию, существенно ограниченная в области целереализации, но все же свидетельствующая о его несомненном сходстве с высшим личным бытием, которое также должно преследовать це-ли в совершаемых им действиях.

Предполагая целевые установки для всего созданного им мира, высшее личное бытие тем более должно предполагать их для человека, поскольку оно выступает непосредственной причиной его личного существования. Знание целей, полагаемых высшим личным бытием, является для человека чрезвычайно актуаль-ным знанием, ибо в процессе собственного целеполагания человек входит в определенное отношение к этим целям, полага-емым вне его воли. Даже игнорируя содержание целей высшего личного бытия человек должен обладать их познанием для выявления препятствий, стоящих на его пути. Однако непосредственное внутреннее познание дает человеку предчувствие, что высшее личное бытие есть полнота блага, превращая знание его целей в существенно важный источ-ник нравственных действий человека.

Заключаясь в проникновении человека в сферу высшего бытия, религиозное знание, с позиции Л. А. Тихомирова, возникает на основе непосредственного внутреннего восприятия, которое находится под непрерывным воздействием внешних впечатлений, подавляющих его чистоту. Внутреннему восприятию чрезвычайно сложно осуществить миссию религиозного познания. Эта миссия становится совершенно неосуществима вне ответной реакции самого абсолютного бытия, снисходящего к человеческому бессилию преодолеть препятствия внешних впечатлений. Следовательно, специфика религиозного познания заключается в том, что само содержание знания приобретается не в одном познавательном движении человека к онтологическому Абсолюту, которое есть немаловажное формальное условие подобно знания, но и в обратном движении от абсолютного бытия к человеку, которое дает само содержание религиозно-философского знания, формирует знание как таковое.

Используя стержневые идеи персоналистической гносеологии П. Е. Астафьева в его трактовке религиозно-философского познания, Л. А. Тихомиров утверждает совершенное совпадение двух познавательных процессов — поиска целей и смысла личной и мировой жизни, с одной стороны, и познание абсолютного личного бытия, с другой. «Смысл жизни и цели ее кроются в Высшей Творческой Силе, которая и есть Бог. Что такое Бог и есть ли Он? Разрешая этот вопрос, мы тем самым узнаем и смысл жизни. Точно так же, отыскав смысл жизни, мы тем самым находим и Бога», — констатирует мыслитель[12].

В главе «Философия истории и религия» Л. А. Тихомиров указывает на единство целей личной жизни и мирового бытия с целями истории, отождествляет раскрытие смысла личной и мировой жизни с раскрытием исторического смысла. Данное означает, что познание смысла исторического процесса полностью совпадает с познанием абсолютного личного бытия, не может изолироваться от религиозно-философского познания. Следовательно, внутреннее непосредственное познание положено в основу исторического смыслообразования, постижение смысла истории всецело подчиняется принципам этого познавательного процесса.

В понимании Л. А. Тихомирова раскрытие смысла истории не просто следует за внутренним непосредственным познавательным актом как реакция абсолютного личного бытия на метафизическое вопрошание относительного человеческого субъекта, но и выстраивается совместно с ним, образуя

исто-рически соотнесенный познавательный процесс, по мере реализации которого-го только и организуется сам исторический смысл. Являясь необходимым и независимым моментом становления исторического смысла, подобный по-знавательный процесс сам превращается в смысл становления истории, за-ключая в себе процедуру исторического смыслополагания, которая не просто пассивно фиксирует исторический смысл, но и конституирует его формальную определенность.

Полагая внутреннее непосредственное познание в основу определения исторического смысла, Л. А. Тихомиров указывает, что оно оформляет смысловое пространство истории в виде религиозно-философской идеи как целостного знания, в котором происходит объединение представлений об онтологическом первопринципе, мире и человеке. С позиции Л. А. Тихомирова, именно применение непосредственного познания, объединяющего познание человеческой личностью самой себя и он-тологического Абсолюта, устраняет в религиозно-философской идее искус-ственную антитезу первичного знания об Абсолюте и вторичного знания о человеке, интегрирует их в целостный, непосредственно воспринимаемый комплекс представлений о взаимоотношениях абсолютного и относительного бытия.

Таким образом, апеллируя к неоспоримости внутреннего опыта субъекта, опираясь на тезис об осознанной волевой активности личности как прототипе иной личной реальности, исходя из персоналистической интерпретации призыва *gnothi seauton*, Л. А. Тихомиров раскрывает смысл истории как религиозно-философскую идею. Гносеологическим основанием философии истории и культуры Л. А. Тихомирова становится теория внутреннего непосредственного познания, которая представляет собой версию персоналистического интуитивизма, восходящего в своих истоках к Г. Лотце и Г. Тейхмюллеру. Данная познавательная концепция интерпретирует сущностное и смысложизненное познание как интуицию целостной личности, в познавательном акте которой объединяются все силы души ради постижения других личностей и их трансцендентного первоисточника. Важно отметить, что данной форме интуитивизма чужд иррационализм, в ней центрируется интеллектуальная интуиция, хотя и подчеркивается ее действие в координации с волей и чувством.

Вторым влиянием на становление философии истории и культуры Л. А. Тихомирова является влияние идейного лидера всей группы старших

сла-вянофилов, философа, богослова и поэта — Алексея Степановича Хомякова(1804-1860). Определяя характер этого влияния необходимо подчеркнуть, что влияние П. Е. Астафьева способствовало раскрытию формальной стороны смысла истории у Л. А. Тихомирова в религиозно-философской идее. Что же касается раскрытия содержательной определенности исторического смысла, выявления всего многообразия религиозно-философских идей, то здесь философская мысль П. Е. Астафьева не могла проявить существенного воздействия на Л. А. Тихомирова по причине концентрации на гносеологической проблематике. На страницах «Религиозно-философских основ...» мыслитель об-ращается к философии истории А. С. Хомякова, в фундаментальном исто-риософском произведении которого «Записки о всемирной истории» (1871-72) он заимствует конкретное, исторически соотнесен-ное содержание религиозно-философских идей.

Отметим, что в анализе историософского наследия А. С. Хомякова мы будем придерживаться подходов историка русской философии В. В. Зеньковского и Г. В. Флоровского. Оба философа выявили две взаимоисключающие стороны в единой структуре философско-исторических взглядов А. С. Хомякова, усмотрели центральное противоречие его философии истории в стремлении совместить натуралистическое и супранатуралистическое истолкование исторического процесса, зафиксировали у него детерминацию духовного бытия человека природными, естественноисторическими факторами наряду с декларацией свободной духов-ной самореализации человеческой личности.

Исследуя генезис философских взглядов А. С. Хомякова, В. В. Зеньковский отмечал двойственность и про-тиворечивость истоков его философствования, подчеркивал влияние немецкой романтической натурфилософии вместе с глубокой assi-мляцией святоотеческой духовности, стремлением согласовать свои взгля-ды с восточно-христианской церковной традицией. Согласно В. В. Зеньковскому, немецкий романтизм отразился у А. С. Хомякова в натуралистической типологии духовной жизни — в различении иранской и кушитской религиозности, не связанном с суверенной духовной самореализацией человеческой личности. Данная натурфилософская тенденция противоречила тому факту, что иранский тип у А. С. Хомякова представлял лишь искание свободы, но не раскрывал ее полноты, которая достигается в его концепции только на почве христианства, в благодатном организме Церкви.

На страни-цах своего фундаментального исследования «Пути русского богословия» (1937) Г. В. Флоровский фиксировал у славянофилов метафизическую абсолютизацию национально-социального начала, концентрацию всей полноты религиозной жизни в ограниченных рамках национально-социальной структуры. Именно этим Г. В. Флоровский объяснял контрастирующий с глубоким усвоением патристики натурализм в философии истории А. С. Хомякова, где доминантами исто-рического процесса становятся абстрактные природные факторы свободы и необходимости в виде иранского и кушитского духа, в силу чего христианство рассматривается как момент раскрытия иранского начала, а все религиозные девиации Запада в виде проявление кушитского. Следуя Г. В. Флоровскому, историософия А. С. Хомякова вос-производит все апории и неувязки общего романтического мировоззрения, вызванные ограниченностью натуралистического подхода.

Рассматривая влияние А. С. Хомякова на Л. А. Тихомирова, необходимо подчеркнуть, что Л. А. Ти-хомиров заимствует только тот аспект историософии А. С. Хомякова, ко-торый согласован с его мировоззренческими позициями. Данным аспек-том является персоналистическая составляющая историософии А. С. Хомя-кова, основанная на центрации религиозно-философских предпосылок исто-рического процесса, его истолкования в виде свободной духовной реализа-ции человеческой личности. Что же касается второго, натуралистиче-ского аспекта историософии А. С. Хомякова, декларирующего зависимость человеческого духа от безличных природных факторов, восходящего к на-турфилософии немецких романтиков, то он остается совершенно чужд Л. А. Тихомирову.

В историософской концепции А. С. Хомякова историко-культурный процесс предстает как противостояние двух архетипов, в основе каждого из которых лежит ус-тановка религиозно-философского сознания в сочетании с определенным комплексом естественноисторических условий. В религиозно-философском аспекте их внутренняя сущность образуется идеями свободы и необхо-димости, выраженными в представлениях о творении и рождении, совпадающих с мо-ноотеистическим и пантеистическим мирозерцанием. В естественноисторическом аспекте их содержание образовано противоположно-стью миролюбивых и завоевательных народов — белых земледельцев из Ирана и черных, а также получерных выходцев из Куша (северо-востока Африки). Религиозно-философский аспект антитезы А. С. Хомякова оказыва-ется совершенно приемлемым для философии истории Л.

А. Тихомирова, он заимствует и творчески развивает его на страницах «Религиозно-философских основ...».

В главе «Богоискание и откровение», где мыслитель воспроизводит содержание противоборствующих религиозно-философских идей, мы сталкиваемся с апелляцией к историософскому наследию А. С. Хомякова. При этом воспроизведение религиозно-философского содержания антиномии А. С. Хомякова у Л. А. Тихомирова предшествует определению самих религиозно-философских идей, превращаясь в своеобразную санкцию собственных историософских построений, свидетельство их связи с предшествующей русской историософской традицией.

Прежде всего Л. А. Тихомиров усваивает внутреннюю логику религиозно-философской антитезы А. С. Хомякова, согласно которой противоположность философских категорий свободы и необходимости имеет своим религиозным коррелятом противоположность монотеистического принципа творения и пантеистического принципа рождения. Следуя Л. А. Тихомирову, только при создании из небытия человек может явиться полноценно свободным существом. Если же он является результатом эманации абсолютного бытия, то должен стремиться к нему не как сознательная независимая личность, а механически, как его необходимая составная часть. Принятие тезиса о творении из ничего обосновывает свободу человека, поднимает его до уровня подобия создавшего его абсолютного бытия, находящегося вне законов естественной необходимости, одновременно проецируя на него всю полноту нравственной ответственности за движение «от» или «к» своему онтологическому первоисточнику.

Далее Л. А. Тихомиров заимствует положение А. С. Хомякова о связи представлений о процессе необходимого порождения и вещественном первоначале, а также представлений о свободном творческом акте и имматериальном, не-вещественном первопринципе. При этом он разделяет истолкование А. С. Хомяковым мировоззрения, постулирующего вещественную необходимость, как мировоззрения не требующего сверхприродного откровения, основанного на созерцании природного бытия и работе человеческого интеллекта. Однако, в отличие от А. С. Хомякова, он избегает приложения к этому мировоззрению определения «формальное» или «логическое», считая его рациональным исключительно в смысле ограниченности содержания познавательным потенциалом человеческого

интеллекта в синтезе с сенсорными данными, а не по причине его построения по принципам формальной логики.

Согласно Л. А. Тихомирову, человеческий ум, наблюдающий вещественные природные процессы, не может приблизиться к факту творения из ничего. Исходя из предоставляемых ему природой вещественных данных, он может только констатировать взаимную обусловленность природных явлений, фиксировать порождение одного явления другим. Идея творения может явиться исключительно путем самораскрытия невещественного бытия, совершенно изолированного от самих законов вещества, создавшего это вещество без применения в своем творческом акте какого-либо вещественного опосредования. Следовательно, идеи творения и рождения должны быть противопоставлены как чисто человеческая, рациональная обработка чувственно предлежащих данных природного мира и сверхчеловеческое, недоступное и даже абсурдное для человеческого интеллекта знание, к которому совершенно невозможно прийти путем осмысления вещественных природных процессов. В контексте антитезы свободного невещественного творческого акта и необходимого вещественного порождения мысль Л. А. Тихомирова усваивает и положение А. С. Хомякова о непременном переходе учения о природной необходимости в своем логическом развитии в «совершенную безличность Высшего Существа, в пантеизм»[13], а учения о свободе в монотеизм как религию, возводящую все живое к «всесотворшему Богу, т. е. великой идее духа свободного»[14].

Влияние А. С. Хомякова позволяет Л. А. Тихомирову наполнить религиозно-философскую идею конкретным содержанием, утвердить два варианта содержания смысла истории — пантеистический и монотеистический. Оба варианта вступают у Л. А. Тихомирова в отношение абсолютного, бескомпромиссного отрицания, обусловленного антагонистичным характером образующих их религиозно-философских идей. При этом такое взаимное отрицание, не будучи тождественно внешнему, формальному отношению, также конституирует содержательный аспект исторического смысла, выявляя его в виде смыслового конфликта пантеизма и монотеизма. Таким образом, именно под влиянием А. С. Хомякова историософская мысль Л. А. Тихомирова не только выходит за рамки формального анализа религиозно-философских идей, но и, сосредотачиваясь на рассмотрении их содержания, устанавливает это содержание во всей возможной полноте, доводит его до экспликации конфликта смысловых единиц истории.

Заимствуя только персоналистическую часть историософии А. С. Хомякова, Л. А. Тихомиров отказывается утверждать инодвижность религио-озно-философской жизни, опосредованность духовного самоопределения человека природными, расово-этническими факторами. Надо сказать, что подобный отказ связан с фундаментальными принципами историософии мыслителя, в которой духовная жизнь определяется одними внутренними ресурсами в виде человеческой личности и познанных ею трансцендентных сил, не может формироваться под влиянием факторов привнесенных извне. К подобному выводу мыслителя ведет его дуалистическая интерпретация материально-необходимой и духовно-свободной сторон человеческого существования, в рамках которой становится невозможна детерминация духовной активности человека со стороны природно-материальных процессов, исключается воздействие естественноисторических доминант (расово-этнических, географических), духовная жизнь являет собой совершенно суверенную сферу.

Подводя итоги анализу влияний П. Е. Астафьева и А. С. Хомякова, хотелось бы подчеркнуть селективно-персоналистический характер тихомировских рецепций, отметить избирательное усвоение Л. А. Тихомировым тех фрагментов философских воззрений, которые соответствуют его персоналистическому подходу, основанному на утверждении независимости духовной самореализации личности от реалий необходимого природного мира и христианском теизме. Несомненен и творческий характер заимствований Л. А. Тихомирова, не только воспроизводящего на страницах «Религиозно-философских основ...» персоналистические фрагменты воззрений других мыслителей, но и актуализирующего, оживляющего детали и оттенки иных философских воззрений, превращающего их в развернутые философские положения, выявляющего их нереализованный историософский потенциал. Творческий персоналистический характер рецепций Л. А. Тихомирова позволяет рассматривать «Религиозно-философские основы...» как уникальное пространство встречи персоналистических аспектов неолейбнической гносеологии и историософии славянофилов, завершающейся их интеграцией в рамках новой концептуальной целостности — философии истории Льва Александровича Тихомирова. Подобная интеграция свидетельствует о включенности текста «Религиозно-философских основ...» в широкий интертекст персоналистической метафизики, а также в текстуальную интеракцию всей христианской мысли, указывает на погруженность произведения Л. А. Тихомирова в универсум христианской

культуры, оправдывает его рассмотрение в виде элемента христианской культурной ткани.

Помимо творческого персоналистического характера рецепций Л. А. Тихомирова важно обозначить отражение в них универсальности философского мировоззрения мыслителя, зафиксировать несовпадение его философских взглядов с неким «русским мировоззрением». Отметим, что мы принимаем критику А. А. Ермичевым подхода С. Л. Франка, настаивающего на дифференциации «русской философии» и «философии в России», полагающего представленность последней «внушительным рядом имен — сначала шеллингианцев и гегельянцев, затем позитивистов и материалистов и, наконец, лейбницианцев и неокантианцев»[15]. Вслед за А. А. Ермичевым мы считаем, что русская философия не отделена от европейской, не идентична специфически «русскому мировоззрению» или «русской мысли», о национальной философии можно говорить лишь постольку, поскольку «философия вообще существует в сущностном единстве ее национальных проявлений»[16]. Подобный подход чрезвычайно точно отражает влияние П. Е. Астафьева, через которое философия истории Л. А. Тихомирова связывается с неoleyбницианской немецкой философской традицией, а также влияние А. С. Хомякова, где Л. А. Тихомиров не принимает расово-этнические оппозиции, подчиненные идее противостояния славян и германцев, и их национальных авангардов — русских и немцев.

---

[1]Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения. Введение. 2. Подразделение философских дисциплин// Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. — М., 2003. — С. 29.

[2]Там же. С. 32.

[3]См.: Тихомиров Л. А. П. Е Астафьев//Тихомиров Л. А. Тени прошлого. — М, 2000. — С. 652.

[4]О характеристике П. Е. Астафьева как персоналиста см.: Лосский Н. О. История русской философии. — М., 1991. — С. 206.

[5]См.: Озе Я. Персонализм и проективизм в метафизике Г. Лотце. — Юрьев, 1896. — С. 161.

[6]Стродс А. Д. Немецкий персонализм. — Рига, 1984. — С. 76.

[7]Стродс А. Д. Немецкий персонализм.— Рига, 1984. — С. 87.

- [8] О характеристике А. А. Козлова как педагога русской мысли и основателя (наряду с В. С. Соловьевым) русской религиозной философии см.: Аскольдов А. С. Алексей Александрович Козлов. — СПб., 1997. — С.246-247.
- [9] Астафьев П. Е. «Вера и знание в единстве мировоззрения: Опыт начал критической монадологии»// Астафьев П. Е. Философия нации и единство мировоззрения. — М., 2000. — С.434.
- [10] Тихомиров Л. А. П. Е. Астафьев (Некролог)//Тихомиров Л. А. Критика демократии; Статьи из журнала «Русское обозрение» 1892-1897 гг. — М., 1997. — С. 67.
- [11] Лосский Н. О. История русской философии — М., 1991. — С. 44.
- [12] Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. — М., 2000. — С. 24.
- [13] Хомяков А.С. «Семирамида»//Хомяков А.С. Сочинения: В 2т. Т.1: Работы по историософии. — М., 1994. — С. 195.
- [14] Хомяков А.С. «Семирамида»//Хомяков А.С. Сочинения: В 2т. Т.1: Работы по историософии. — М., 1994. — С. 188.
- [15] Франк С. Л. Русское мировоззрение. — СПб., 1996. — С. 150.
- [16] Ермичев А. А. Основные слагаемые русской истории философии//Русская философия. Новые исследования и материалы. — СПб., 2001. — С. 28.

## **II. Формирование основополагающих принципов историзма Л.А.**

### **Тихомирова**

#### **§1. Персоналистическая философская антропология как фундамент историософской концепции.**

Прежде чем перейти к изложению историсофских воззрений Л. А. Тихомирова необходимо отметить, что подобное изложение немыслимо вне серьёзного философско-антропологического введения, невозможно вне детального исследования взглядов мыслителя на природу человека. Без преувеличения можно сказать, что только через анализ философской антропологии Л. А. Тихомирова, через рассмотрение его ответа на вопрос «Что есть человек?» становится возможным постижение его фундаментальных историософских принципов, раскрытие стержневых постулатов его философии истории. Вне подобного прелиминарного философско-антропологического анализа раскрытие историософии мыслителя превращается в совершенно неразрешимую задачу, ибо её непосредственным теоретическим базисом выступает знание о специфической сущности человека. Необходимо отметить, что философская антропология мыслителя не изолирована от конкретной философской традиции, подлежит типологизации как и все философские картины человека, интегрирована в широкий спектр антропологических учений, которые могут быть разделены на рационалистические, натуралистические, индивидуалистические, спиритуалистические, персоналистические, экзистенциалистские, иррационалистические, прагматистские, трансценденталистские и объективно-идеалистические[1]. Среди вышеобозначенных типов философская антропология Л. А. Тихомирова несомненно принадлежит к персоналистической философской картине человека и может быть охарактеризована как «антропология, исходящая из духовной сферы человека» или «антропология сверху»[2]. Данный философско-антропологический подход усматривает основную специфическую черту человека в его духовной сфере, возвышающейся над психофизиологической организацией, трактует сущность человека как личное бытие не поддающееся реификации и опредмечиванию, утверждает открытость личности идеальным, прежде всего, религиозным ценностям, отождествляет самоопределение человека с его духовной самореализацией. Ссылаясь на основателя философской антропологии немецкого персоналиста Макса Шелера, можно сказать, что к сущности личности персонализм относит осуществление духовных интенциональных актов, отражающих человеческую

способность к возвышению над собственным бытием, к превосходству над самим собой, способность «взмыть над собой — как живое существо — и из центра, как бы по ту сторону пространственно-временного мира, всё, включая и себя самого, сделать предметом своего познания»[3]. В контексте подобного философско-антропологического подхода вся историософия Л. А. Тихомирова предстаёт в виде версии персоналистического историзма, раскрывается как проекция персоналистической картины человека в мир истории, может быть рассмотрена как концептуальная надстройка над философско-антропологическим фундаментом персоналистического дискурса.

Для раскрытия философской антропологии Л. А. Тихомирова чрезвычайно важны две его работы — сочинение «Личность, общество и Церковь»(1903) и статья «О свободе»(1914). В этих работах мыслитель последовательно развивает персоналистическую картину человека, акцентируя своё внимание как на структуре личного человеческого бытия в целом, так и на специфическом содержании его элементарных уровней, постулируя сферу идентичности человечности личности исключительно в сфере человеческого духа.

В работе «Личность, общество и Церковь» Л. А. Тихомиров провозглашает иерархичность в качестве неотъемлемого свойства всеобщей мировой жизни, утверждает исключительную важность иерархического порядка для постижения сущности мирового бытия, настаивает на универсальности, всеохватности иерархического типа структурных отношений, экстраполирует их на всю тотальность мировых явлений и процессов. Вместе с тем раскрытие структурной специфики мировой жизни на основе принципа иерархичности в исследовании Л. А. Тихомирова носит не абстрактный, безотносительный к своему конкретному онтологическому носителю характер, а теснейшим образом связано с выявлением особенностей структурной организации конкретного субъекта мировой жизни — личного бытия человека, реализующего функцию интеграции, согласования её структурных уровней, обнаруживающего себя необходимым условием целостности её проявлений, выступающего реальным воплощением иерархического строения мироздания, онтологическим коррелятом всей совокупности его иерархических взаимосвязей. Можно сказать, что в работе «Личность, общество и Церковь» структурное исследование мирового бытия подчиняется структурному исследованию человеческой личности, воссоздаётся персоналистическая картина мира, в которой человеческая личность

становится кульминацией мирового бытия, средоточием всех жизненных форм.

Анализируя явления и процессы всеобщей мировой жизни, Л. А. Тихомиров выделяет среди них четыре возвышающихся друг над другом уровня (в терминологии Л. А. Тихомирова — «элемента», «этажа», «категории», «слоя») — материальный неорганический, материальный органический, общественный и духовный, утверждая их упорядоченное, организованное взаимодействие по иерархической вертикали, в порядке от высшего к низшему, в котором каждый нижестоящий уровень находится в отношении подчинения к вышестоящему. При этом Л. А. Тихомиров особенно подчёркивает, что взаимные связи между всеми уровнями не тождественны генетическим связям или отношениям порождения, когда низший уровень выступает причиной высшего, категорически отвергает наличие эволюционного взаимоперехода между ними.

Следуя Л. А. Тихомирову, человеческое существование интегрирует в себе три качественно неоднородных элемента — материальный, обеспечивающий его единство с жизнью неорганической и органической природы, душевный или психический, объединяющий его с жизнью той части органического мира, в которой фиксируется личное бытие как психофизиологическое единство, являющее собой необходимый потенциал для формирования социальных отношений, и духовный, где личное бытие совершает выход за грани мира материальных природных явлений, осуществляется реальное взаимодействие с абсолютно сущим, а посредством него и с миром личных духовных существ. Как и во всякой иерархически организованной структуре уровни всеобщей мировой жизни, в которые включён человек, представляют собой определённые целостности. Организующим фактором этих целостностей выступает универсальная природная закономерность — необходимость совместного, коллективного существования, определяемая Л. А. Тихомировым как «кооперация», формирующая в пределах каждого уровня согласованный, гармонический порядок. Качественное разнообразие мирового бытия, проявляющееся в неоднородности компонентов кооперационного взаимодействия на каждом уровне мировой жизни, накладывает свой отпечаток на тип их целостности, варьируя эти типы от астрофизического объекта и белкового тела до общества и Церкви, сохраняя неизменным лишь действие самой кооперационной закономерности.

Различие целостностей уровней всеобщей мировой жизни Л. А. Тихомиров раскрывает уже на противопоставлении двух низших уровней в её иерархии — неорганического и органического. Так, стройный круг явлений неорганической природы в его понимании образован простой механической комбинацией физических и химических сил и веществ, в то время как в явлениях органического мира обнаруживается качественно новый уровень плотности интеграционных процессов, сопровождающийся слиянием мёртвого вещества и становлением новой, неразложимой на свои элементарные единицы протоплазматической целостности — клетки, носителя живых, биологических процессов, нередуцируемых к процессам физико-химического характера. Констатируя недостаточность аналитического подхода для раскрытия специфики живого, Л. А. Тихомиров требует целостного, синтетического рассмотрения явления жизни, подчёркивая, что возникновению протоплазматического субстрата сопутствует повышение уровня организации вещества, выраженное в континуальности, бессрочной длительности кооперационного взаимодействия в сравнении с его дискретностью, фрагментарностью в неживой природе. Следуя Л. А. Тихомирову, основной внешний признак органической жизни заключается в преемственности, сохранении, непрерывном воспроизводстве кооперационных взаимосвязей и как таковой удерживается на последующих уровнях мировой жизни — общественной и духовной. Вместе с тем, в понимании Л. А. Тихомирова проблема органической жизни нередуцируема к односторонней абсолютизации абстрактного организационного порядка. Постулируя внутренний атрибут органической жизни в виде слияния компонентов взаимодействия, мыслитель подчёркивает непосредственную обусловленность подобного слияния их природой, а не абстрактными условиями целостности, безотносительными к материальным носителям.

Рассматривая становление органического качества Л. А. Тихомиров раскрывает конкретное тождество его материальных и формальных условий на примере иной, надклеточной целостности — организма, подчёркивая нераздельность его уникальных субстратных и организационных характеристик. Следуя Л. А. Тихомирову, организм, как и образующий его элементарный носитель жизни клетка, являет собой яркий образец целостности в которой взаимодействие исходных компонентов ведёт к образованию новых интегративных свойств, не свойственных им самим. В основе целостности организма лежит межклеточная кооперация, имеющая характер слияния, фиксируемого уже на уровне межклеточных ассоциаций

низших колониальных животных, отражающих неизменное свойство клетки к утрате собственной индивидуальности в процессе малейшего совместного сближения. Поэтому сущность, внутренняя природа организма необходимо выходит за пределы суммирования свойств клеток, являя собой самодостаточную целостность, активно воздействующую на собственные исходные компоненты, преобразующую их в соответствии с собственной природой, вступающую во взаимодействие с внешней средой в виде онтологического единства.

С точки зрения Л. А. Тихомирова, существование организма создает возможность для становления феномена социальной жизни, определить природу которого возможно только исходя из отчетливого различения природы образующих компонентов организма и общества. Следуя мыслителю, социологическая наука вынуждена признать, что социальная жизнь являет собой воплощение закономерных кооперационных взаимосвязей, совершенно общеобязательных для всех уровней мировой жизни. Вместе с тем, для неё должна быть очевидна и существенная особенность социальной кооперации, в которой, в отличие от кооперации биологической, во взаимодействие вступают не специализированные клетки, связь которых немыслима вне их непосредственного слияния, а физиологически обособленные организмы, обладающие индивидуальностью, что делает невозможным слияние как утрату качественной определённости, превращает его неосуществимость в необходимое условие самого социального кооперационного акта.

Раскрывая специфику социальной кооперации, Л. А. Тихомиров отмечает, что взаимодействие организмов в обществе носит не физически непосредственный, а психически опосредованный характер, так как в кооперацию вступает не весь организм, а только предназначенная для неё часть — нервный центр. Нервные центры в своём взаимодействии порождают кооперацию чувств, представлений и желаний, то есть взаимную связь онтологически изолированных психических универсумов, имеющую ярко выраженный надорганический характер. Отсюда и само общество являет собой целостность надорганического порядка, безразличную к слиянию как закону взаимодействия живого вещества и определимую на языке биологической науки как кооперация нервных центров. В социологии общество может быть рассмотрено как психическая кооперация, а в

философии как кооперация уникальных носителей индивидуальных психофизиологических организаций — личностей.

Сопоставляя общество и организм Л. А. Тихомиров обнаруживает себя как последовательный персоналист, отрицающий тотализацию, поглощение личности общественным бытием. Мыслитель утверждает специфику последнего как количественной, суммативной целостности, в которой ведущая, определяющая роль принадлежит не целому, а образующей его части — самостоятельной личности. Философ постулирует примат личности над обществом, неизменную производность общественных отношений от независимого личного бытия, определяя личность как единственное социообразующее начало. Являя собой психическое сотрудничество самостоятельных личных существ, социальная целостность исчерпывается суммацией количественных значений их свойств, не инициирует утрату их собственных качественных характеристик, не образует интегративных качественных новаций аналогично органическому единству. Развивая силы отдельной личности, общество формирует своеобразную «систему зеркал» раскрытием знания и опыта отдельной личности для других, создаёт «систему рычагов» сообщением силе каждого сил всех, обнаруживая своё предназначение в поддержании и укреплении независимости личности, а не её нивелировании в новом субстанциальном единстве.

Раскрывая различие социальной и органической целостности, Л. А. Тихомиров проявляет себя решительным оппонентом организмического подхода в интерпретации природы социальной реальности, подчёркивает неправомерность, абсурдность любых органицистских аналогий в определении специфики социальной взаимосвязи, настаивая на теоретическом банкротстве органической школы в социологии. В своей работе он подчёркивает несостоятельность органицистских спекуляций французского философа и социолога Огюста Конта (1798-1857), поместившего общественность в категорию биологических явлений высшего порядка, критикует его социально-философские представления о человечестве как некотором бессмертном коллективном существе, указывает на противоречие религии человечества с данными социологической науки. В контексте поляризации двух философских, метасоциологических установок — объективистской, биоорганической и субъективистской, психологической, (являющихся наиболее содержательным критерием классификации европейской социологической мысли конца XIX-начала XX века и воплощённых в

альтернативных трактовках социального бытия — социологическом реализме и номинализме), Л. А. Тихомиров занимает чёткую субъективистско-номиналистическую позицию, заключающуюся в отрицании реального онтологического статуса автономной от личного бытия социальной целостности, признании её номинального, фиктивного онтологического значения как вторичной, производной реальности, неизменно последующей психическому бытию субъекта.

Введение мыслителем понятия личности при исследовании феномена социальной кооперации выступает чрезвычайно важным моментом в раскрытии иерархии мировой жизни. Оно означает, что на определённом уровне мирового бытия себя раскрывает реальность, совмещающая в себе все предшествующие уровни мировой жизни. Следуя Л. А. Тихомирову, личное бытие в одном своем качестве связано с социальной надорганической жизнью, проявляя себя в ней как нематериальное психологическое начало, а в другом качестве связано с жизнью органической, обнаруживая свои природные материальные основания. Отсюда и возможность двойственного определения личности — в форме психики или организма, душевной или животной жизни, акцентирование её различных, не сводимых друг к другу сторон. В то же время, оба проявления личного бытия в понимании мыслителя интегрированы своими субъектными характеристиками, являют собой уникальное тождество в лице их психологического и физиологического носителя, неразрывно объединены в единой онтологической целостности персональной жизни.

Согласно Л. А. Тихомирову, фиксируемое на социальном уровне мировой жизни личное бытие есть личность низшего порядка и как таковая не раскрывает всей специфики человеческого бытия. Личное бытие на социальном уровне близко к понятию индивидуума как онтологически замкнутого, изолированного единичного существа, расчленение которого немислимо вне утраты его самобытности, фундированной исключительно его обособленностью и замкнутостью. На человеческую жизнь социального уровня могут быть распространены понятия особи, личности животной или психологической. Вместе с тем в понимании Л. А. Тихомирова речь идет именно о личностном индивидууме, который не тождествен как явлениям неорганического природного мира, так и явлениям органического мира, лишенным организмических и психических свойств. Раскрывая свои сущностные особенности в индивидуальном своеобразии

психофизиологической организации онтологически обособленного животного существа, личностный индивидуум отражает высшую степень индивидуации мировой жизни, обусловленную не безличной активностью природы, а определяемую способностью к самостоятельной организации своей целостности, контролем собственного единства, самодетерминацией.

Важно отметить, что с позиции Л. А. Тихомирова, равнозначное обладание психофизиологической организацией человеком и животными совсем не свидетельствует о совершенном подобии их социальной жизни. Возникая на единой основе потребности в обмене впечатлений, составляющей основное психологическое свойство всякого животного, доставляющее отдельной особи усиленное ощущение собственной жизни, социальные отношения животных и людей серьёзно отличаются друг от друга.

Утверждая психическую обусловленность социальной жизни, Л. А. Тихомиров замечает, что только богатство человеческой психики способно организовать социальную жизнь в её колоссальных размерах, поскольку в силу бедности психической жизни животных их социальные отношения являются менее развитыми, чем человеческие. Человек, вовлекаемый в социальные процессы развитой психической жизнью, придаёт этим процессам преднамеренный, сознательный характер, адаптируя законы кооперации к собственным стремлениям, формируя посредством социальной жизни сознание своей силы и достоинства, полагая себя в социальной среде господином природного мира.

Следуя Тихомирову, наличие у человека духовной способности, полагающей его возвышение над собственной психофизиологической деятельностью в познании абсолютного бытия, формирует духовную жизнь человека, которая контрастирует с относительным характером его социальной жизни. Познавая в своём духовном акте абсолютное бытие, и, следовательно, ощущая его неизменное превосходство над собственным психосоциальным творчеством, человек не способен обнаружить в социальной жизни абсолютного, безусловного авторитета, что санкционирует неминуемую релятивизацию всякого социального порядка, его изначальную относительность в глазах порождающего его человеческого существа, и, как следствие, невозможность совершенного, гармонического устройства человеческой социальной жизни. Являясь единственным организующим началом социальной реальности, человек сам выступает ограничивающим моментом общественной стабильности, поскольку непосредственное подчинение человека человеку

вне сверхчеловеческой, абсолютной апробации немыслимо без непрерывной борьбы, выявляющей силу одних и слабость других, ведущей к господству условной, договорной власти в виде юридической правовой системы, отражающей природное равенство всех людей и чрезвычайную подвижность, неустойчивость неравенства их способностей, поддерживаемого исключительно средствами принуждения, применение которых превращает социальную жизнь в цепь непрестанных конфликтов.

Следуя Л. А. Тихомирову, бесконфликтное, гармоническое сосуществование человеческих личностей возможно только при духовном объединении людей, опосредованном интеграционным центром в виде абсолютного личного бытия, спланиваясь вокруг которого, люди гармонично объединяются между собой в связях, обусловленных их внутренним духовным развитием. Христианство выделяет духовную интеграцию в особую целостность — Церковь, категорически отрицая её смешение с социальным строем, постулируя её надсоциальную, духовную природу. Наличие сверхчеловеческого центра интеграции в виде персонального Абсолюта делает здесь бесполезным и невозможным применение правовой системы, так как интеграционные процессы протекают с участием абсолютного бытия, внеположного ограниченному человеческому существу.

В концепции Л. А. Тихомирова церковная целостность отличается от целостности социальной. Не заключающая в себе аддитивных свойств, она не может быть представлена в виде суммативной целостности общества, исчерпываемой суммой своих частей, несёт в себе эмерджентные характеристики. Следуя мыслителю в истолковании природы церковной целостности правомерно использовать организмический подход, санкционирующий применение понятия организма для решения проблем структурных уровней и возникновения новых качеств. В контексте подобного подхода Церковь может быть представлена как самодостаточная интегрированная целостность, детерминирующая бытие собственных частей, определяющая их онтологический статус, преобразующая их в соответствии с собственной природой.

В понимании мыслителя низведение личного бытия человека в церковном организме до уровня клетки совсем не означает нивелирования, уничтожения человеческой личности. Церковная целостность как тип качественной, организмической целостности совсем не продуцирует деперсонализацию личных существ. Интеграция человеческой личности в церкви есть интеграция

персоналистическая, неизменно возвышающая личное бытие, поднимающее его потенциал на изначально неприсущую ему высоту, открывающая перед ним новые онтологические горизонты в процессе обожения.

Специфика интеграции единичного человеческого существа в церковный организм заключается в том, что подобная интеграция несводима исключительно к межчеловеческому личному взаимодействию. Межчеловеческие взаимоотношения представлены в ней только в опосредованной форме. Всякая межчеловеческая связь в церковном организме опосредована связью человека и Бога, но не в форме дистанционного, абстрактного соотношения двух несоизмеримых онтологических начал, а в форме конкретного соединения божественной и человеческой природы в Богочеловеке Иисусе Христе как личном носителе всей полноты божественного и человеческого единства, гарантирующего его распространение на каждую человеческую личность. Являя Собой конкретный личностный коррелят богочеловеческой взаимосвязи, Личность Христа становится онтологическим эквивалентом церковной целостности, сообщая ей реальную, а не аллегорическую персональную природу. Обнаруживая себя как реальная Божественная Личность, Она содержит в себе и всю полноту относительного человеческого бытия, которым Бог обладает в силу своего воплощения, что оправдывает применение организмической оппозиции «тела» и «членов» для раскрытия специфики межчеловеческой интеграции, то есть позволяет утверждать реальность, а не аллегоричность соединения людей во Христе. Таким образом, в понимании Л. А. Тихомирова объединение человеческих персон в Церкви совпадает с их единством в Боге, что сообщает им сверхчеловеческую, абсолютную природу, не нивелируя их личное начало, а сообщая ему образ бытия своего первоисточника. При этом церковная целостность предстаёт как персональная жизнь, обладающая бытием, несводимым к сумме свойств включенных в неё человеческих существ, а активно воздействующая на эти свойства, ассимилирующая их до полного соединения.

Важно отметить, что мыслитель выступает решительным оппонентом экстраполяции свойств церковной целостности на целостность общественную. Ультимативно отвергая представление об обществе как коллективности, обусловливаемой единственно духовной стороной человеческой личности, он критикует как идею тождества человечества в едином субъекте или «коллективном человечестве», так и доктрину народной души, опровергает

как социалистические концепции, где Бог замещен материальными процессами производства, автоматически гармонизирующими общественные отношения, так и их совершенную спиритуализацию в учении В. Соловьёва, провозглашающего слияние общества с Церковью. Во всех подобных идеях мыслитель усматривает дурную копию с представлений о церковном единстве, сохранённых в памяти европейских народов принявших христианство. Преодолевая предшествующий социальный уровень мировой жизни в новом уровне межличностного единения, церковная жизнь человека отрицает все формы социального атомизма, устраняя представление о человеческой личности как замкнутом, герметичном индивиде, исключительно внешне соединённом с аналогичными существами. Преодоление атомарно-сущностного характера личного бытия здесь основано на соединении с трансцендентным человеческому существу абсолютным личным бытием, что раскрывает способность человеческого существа к непосредственной связи с ним как специфическое антропологическое свойство, ультимативно отграничивающее его от остального природного мира.

Постулируя духовное начало в человеке в качестве сущностного различия между ним и животным, Л. А. Тихомиров определяет его не как абстрактный метафизический принцип, противоположный телесному существованию, но как способность возвышения над собственной психофизиологической организацией, способность, наделённую конкретным религиозно-телеологическим содержанием. Последнее в понимании мыслителя заключается в целевой направленности человеческого духа на постижение внеположенного относительно человеческого бытию абсолютно сущего или онтологической первопричины, раскрытие которой позволяет человеку выявить собственную онтологическую определённость, постичь своё положение в мире, согласовать свою жизнедеятельность с подобным познанием. Манифестируя доминирующее значение духовного начала в структуре человеческой личности, Л. А. Тихомиров как последовательный персоналист настаивает на несводимости её структуры к структуре человеческой психики, подчёркивает неоправданность распространения психологического подхода на всю структуру личного бытия человека. Следуя Л. А. Тихомирову, духовное начало человека есть столь же метапсихическое сколь и метафизическое бытие, непосредственно противопоставленное в иерархической структуре личности, прежде всего, психической жизни. А это означает, что личность человека, как существа отличного от животного мира,

не исчерпывается одной социальной жизнью, нередуцируема к осуществлению социальных функций. Иными словами, человек в понимании мыслителя не есть исключительно общественное, а есть еще и духовное существо, понятие человечности синонимично понятию духовности, а не социальности, сопоставимой с животностью, человечность состоит в наиболее полной реализации духовно-религиозного, а не общественного предназначения.

Подводя итоги рассмотрению философской картины человека, представленной мыслителем в сочинении «Личность, общество и Церковь», важно подчеркнуть, что развиваемая мыслителем на страницах данного сочинения трёхуровневая структура человеческого бытия в виде иерархической формулы «дух-душа-тело» восходит к восточнохристианской патристической антропологической концепции, получившей наименование трихотомизма (от греч. *tricha* — на три части, *tomē* — сечение), утверждающей троючастный состав человеческого существа в форме иерархического взаимодействия духа, души и тела, отличающей дух от души как высшую человеческую способность, посредством которой человек осуществляет общение с Богом[4]. И это не случайно, ибо трихотомическая антропология православного Востока представляет собой наиболее близкое русскому философскому персонализму видение природы человека, во многом выступая непосредственным источником отечественных персоналистических антропологических концепций. Отрицая редукцию человеческого бытия к абстрактному контрасту материального и идеального существования, трихотомическая антропология полагает внутреннее различие в последнем, существенно обогащая представление о нём противопоставлением душевной и духовной жизни как жизни идеальной, направленной на явления материального мира и, как следствие, подчинённой ему, и жизни идеальной сосредоточенной на постижении абсолютного бытия. Утверждая сущность человеческого духа в его трансцендирующей религиозной устремлённости, она выделяет его как иной, относительно суверенный по отношению к самосознанию аспект субъективного бытия. Констатируя неисчерпаемость человеческой личности самоотждественным сознанием субъекта, она акцентирует жизнь человеческого духа как существование, основанное на иных, религиозных опосредованиях, сообщающих человеческому существу уникальную, специфически человеческую возможность быть не только субъектом для себя, но и субъектом для абсолютно сущего, распространяя тем самым на духовное начало первостепенную аксиологическую функцию —

формирование смысла человеческой жизни. Постулируя специфическое человеческое качество в сфере жизни человеческого духа, трихотомическая антропология определяет духовное существование как высшее иерархическое звено личного бытия, рассматривает его как личное бытие по преимуществу.

Заимствование мыслителем восточнохристианской трихотомической антропологии обуславливает его оригинальную трактовку четырёх уровней мировой жизни, в каждом из которых человеческая природа должна проявиться по-своему, но специфические характеристики личного бытия должны быть неизменно удержаны, то есть человеческая личность должна предстать как самостоятельное, онтологически самодостаточное единство, свободное от определяющего воздействия каких-либо безличных, объективных факторов, единство, которое определяется в своём бытии только собственными, имманентными свойствами или иным, абсолютно сущим личным бытием — Богом. Постулирование онтологической независимости личного человеческого бытия ведет мыслителя к сведению четырех уровней мировой жизни к двум противоположным по своим существенным свойствам типам целостности, которые могут быть охарактеризованы как количественная и качественная. Первый, количественный тип целостности, представленный материальной неорганической и социальной жизнью, раскрывает принцип аддитивности (от лат. *additivus*-прибавляемый), то есть такой тип отношений между частями и целым, при котором свойства целого определяются суммой количественных значений свойств образующих его частей, сохраняющих суверенность, независимость своих качественных характеристик. Второй, представленный материальной органической и духовной жизнью, несёт в себе неаддитивные, эмерджентные (от англ. *emergence* - возникновение) свойства или качественно новые, интегративные характеристики, не присущие образующим частям, несводимые к сумме их свойств, генерируемые в процессе их взаимодействия. Взаимосвязь обоих типов целостностей у Л. А. Тихомирова построена таким образом, что количественные целостности непосредственно не переходят в качественные, один уровень мировой жизни не продуцирует другой, а только подчиняется ему или подчиняет его, что при наличии у них взаимоисключающих характеристик может быть обосновано только наличием уникальной целостности, иерархически интегрирующей само взаимоотношение структурных уровней мировой жизни в единый жизненный ритм — человеческой личности. При этом сама человеческая личность не находится «по ту сторону» свойств количественных и качественных целостностей, а

может быть раскрыта через принцип эмерджентности, представлена в виде качественной метацелостности — сверхлогической и трансдефинитной реальности, конституируемой иерархическим взаимодействием духовного самоопределения человека с его психосоматическим бытием.

Следующей вехой в развитии философского мирозерцания мыслителя является его работа «О свободе» (1914), основной темой которой становится определение сущности человеческой свободы. Важно отметить, что антропологическая концепция развиваемая в этой работе, также как и в сочинении «Личность, общество и Церковь», носит четкий персоналистический характер. Вместе с тем, эта работа не является прямым развитием всех идей предшествующего сочинения, а содержит и частичный пересмотр изложенных в нём философских воззрений. Подобный пересмотр соединяется у Л. А. Тихомирова с последовательным углублением персоналистического дискурса, что позволяет констатировать бесспорную преемственность развития его философских воззрений в рамках персоналистической рефлексии, фиксировать направленность его философской эволюции в русле персоналистического типа философствования, рассматривать его философское творчество как вариант персоналистической мысли. Надо сказать, что идеи излагаемые в работе «О свободе» в той иной мере развивались мыслителем задолго до её публикации в ряде предшествующих сочинений и статей. Они были частично изложены в статье «Социальные миражи современности» (1891), вошедшей в книгу «Демократия либеральная и социальная» (1896), в статьях «К вопросу о свободе» (1893), «К чему приводит наш спор? (По вопросу о свободе)» (1894), а также в брошюре «Борьба века» (1895). Тем не менее, именно в работе «О свободе» эти идеи получили соответствующую систематизацию и оформление, превратились в целостную и оригинальную программу дальнейшего философского творчества, стали фундаментом историсофских и культурфилософских построений мыслителя.

В работе «О свободе» Л. А. Тихомиров утверждает, что плодотворное исследование феномена свободы, прежде всего, требует отчетливой конкретизации исследуемого предмета. Однако такая конкретизация, по его мнению, будет совершенно ложной при ультимативном разграничении всех видов свободы, категорическом обособлении свободы гражданской, политической и личной как совершенно независимых, суверенных предметов исследования, лишённых определённой дефинициальной и каузальной

взаимосвязи. Исследование феномена свободы правильнее начать с противоположной такому разграничению констатации существования основополагающего элемента свободы в отношении которого все виды свободы являются вторичными и производными, вне него несуществующими и неопределимыми. Только раскрытие основополагающего элемента свободы, её первоисточника даст исследователю свободы возможность дефинировать все её вторичные, производные формы. Вне подобного раскрытия исследователь свободы будет напоминать учёного-конструктора, ограничивающегося познанием световых свойств электричества по причине специализации по обустройству электрического освящения, но игнорирующего химические, тепловые и кинетические свойства света. При таком ограничении познания света его деятельность может представлять серьёзную опасность для общества, способна нанести существенный урон городскому освящению, ибо электрические лампы станут непрактичными и принесут много вреда из-за накаливания проводов и химического разложения окружающих элементов. Также и одностороннее понимание свободы, игнорирующее её общие, первостепенные свойства, ограничивающееся фиксацией её гражданских или политических проявлений, при проекции в мир социальной практики может иметь самые непредвиденные последствия, инициируя создание институтов, законов, понятий несовместимых со свободой.

Согласно Л. А. Тихомирову, присутствие феномена свободы как некоторого основополагающего явления и производящей причины в реальном человеческом существовании предполагает возможность её постижения через исследования её любого частного проявления, например гражданской свободы. При этом мыслитель настойчиво подчёркивает, что исследование гражданской свободы будет результативным только при выявлении её сущности, а не преходящих форм, при ответе на вопрос в чём она состоит, а не на вопрос в чём она признаётся. Если исследователь гражданской свободы ограничит своё познавательное устремление поиском ответа на вопрос о том, что признаётся гражданской свободой, то он ограничит поле своего изучения одной правовой сферой. Если же он сконцентрирует своё внимание на вопросе в чём заключается гражданская свобода, то предметом его познания станет сама сущность социальных явлений. Разумеется, сущность социальных явлений так или иначе воссоздается в праве, но юридическая точка зрения не является объективной и научной, поскольку она подчинена преходящим историческим условиям, которые способны закрывать перед исследователем

познание сущности социальной жизни. Исследователь может обращаться к истории права только как к некоторому вспомогательному пособию, но должен помнить, что его проблема не юридическая, а научно-социологическая и её нельзя решить изучая историю правовых кодификаций. Для её решения необходим объективный социологический, а не утилитарный и ангажированный юридический подход. И только после научного определения реально действующих общественных сил и законов исследователь может встать на прагматическую юридическую точку зрения, указав какие из них нужно и можно развивать, а какие подлежат ослаблению и нейтрализации.

Научный путь определения сущности социальных явлений ведёт исследователя к фиксации основных социальных сил, инвариантных на всём протяжении человеческой истории. В разные времена и в разных местах они являются в различных комбинациях и различной мере развития, но так или иначе присутствуют всегда и везде. Так, всегда и везде в различных формах можно встретить семью, власть, собственность, и как бы не отличалась от наших идеалов семья, власть и собственность первобытных народов, беспристрастный исследователь увидит в них один и тот же неизменный элемент социальной жизни. Ему станет очевидно, что все трансформации социальной жизни человека есть только трансформации форм и комбинаций жизни природы, проявления одной и той же инвариантной природной сущности, всецело исключаящей возникновение чего-либо безусловно нового. «В жизни биологической и в жизни социальной менее заметно, но не менее несомненно общее правило — «В природе ничего не теряется и не создаётся вновь». Нарушение этого правила можно представить только в виде чуда», — постулирует мыслитель[5].

В соответствии с позицией Л. А. Тихомирова, исследование общества в его текущей жизни позволяет выявить в нем все признаки природного, материально-органического процесса, происходящего по законам необходимости. Такое исследование обнаруживает, что социальный процесс всецело подчинён природному номократизму, есть в своей основе природно-необходимый, закономерный процесс. «Общество и государство суть явления мира необходимости, а не свободы. Их процессы обуславливаются даже чисто физическими факторами условиями питания, борьбы с природой, свойствами территории и т. д. ...Общество и государство сами по себе могли бы складываться без всякой примеси свободы, как мы и видим у пчел и

муравьев и т. п.» , — отмечает мыслитель[6]. Если же в человеческом обществе и существует потребность в свободе, то такая потребность имеется исключительно потому, что само человеческое общество организовано существами обладающими духовной жизнью, неспособными отказаться от свободы как имманентного свойства присущих им духовных актов и, вследствие этого, требующих места для свободы и в социальных процессах. Однако в силу самой специфики социальных процессов свобода может являться в них только в прикладной, относительной форме. Этим и объясняется тот факт, что даже наиболее тонкие мыслители не могут найти и определить исходный принцип общественной свободы, поскольку подобный принцип внеположен социальным процессам, отсутствует в самой общественной жизни.

Критикуя формулу Ж. Ж. Руссо «человек рождён свободным, но опутан цепями», Л. А. Тихомиров подчёркивает, что она состоит из двух ошибочных частей, ибо человек вовсе не рождается всецело свободным, а также впоследствии не подпадает под безраздельное господство необходимости. Рождаясь зависимым как природно-материальное и свободным как духовное существо, человек в своей последующей жизни находится не в кандалах, а в непрерывной борьбе свободного духовного начала с принудительными законами природно-материального порядка. Данная борьба не может окончиться односторонним торжеством духовной свободы или природно-материальной необходимости и, являя собой неотъемлемую часть человеческого существования, кристаллизуется в обществе в виде условного, сравнительного компромисса или принципа юридического права, носящего в своей основе принудительный характер, но постоянно стремящегося дать определённое место свободе, несмотря на то, что подлинная локализация свободы в обществе совершенно невозможна. Возникая из противоречивого сочетания свободы духовного мира и необходимости природного социального процесса, юридическое право неотвратимо само превращается в один из моментов необходимой социальной жизни, поскольку, внося свою духовную потребность в свободу в социальную жизнь, человек неизбежно релятивизирует эту потребность, распространяет на неё те или иные свойства своего необходимого природно-материального существования. Отсюда полноценная свобода становится совершенно не фиксируема в обществе, человеческая личность испытывает в нём непрерывное нарушение того, что она осознаёт как своё юридическое право, которое подлежит постоянной коррекции со стороны необходимых факторов природно-материального

порядка и, в силу этого, не может рассматриваться как сфера локализации свободы, а, напротив, становится сферой необходимости. «Личность свою духовную потребность в свободе вносит в число условий общественной необходимости, — постулирует мыслитель, — Таким образом, свобода, существующая как принцип только в духовном существе личности, пробивается в общество уже не как свобода, а как принцип права»[7].

Следуя Л. А. Тихомирову, источник и основу свободы составляет только внутренняя свобода личности, свобода её духовного существа. «...В наш земной мир необходимости и подчинённости свобода проникает только из области духа, где человек хоть частичкою своего существа может соприкоснуться со свободным духовным миром»[8]. «Где дух, там свобода, и нет её в ином месте. Негде ей больше зародиться», — констатирует мыслитель[9]. Последовательный анализ феномена свободы должен привести исследователя к духовной жизни, к определению исходного пункта свободы в религии. В контексте такого подхода феномен свободы локализуется исключительно во внутренней духовной самостоятельности субъекта. Разумеется, человеческая личность не всё может осуществить в своей внутренней духовной жизни, но именно в ней она имеет сознание, желания и способность к действию, именно в ней она способна к суверенному продуцированию целей. В своей внутренней духовной жизни человеческая личность реально становится созидающей силой, превращается в *causa efficiens*, производящую причину, способную из самой себя порождать влечения и стремления, быть подлинным субъектом причинного отношения, а не производным и инертным объектом причинения. Этому совсем не противоречит то, что в своей активности человеческая личность далеко не всегда достигает поставленной цели. Она могла бы реализовать все свои замыслы только в случае отсутствия в духовном мире таких же человеческих личностей или личностей более могущественных. Иные личности непрестанно ставят ей препятствия и воздействуют на неё. Тем не менее, элемент самостоятельности есть неотъемлемый элемент человека как духовного существа и в силу него человек способен не только к целеполаганию, но и к целереализации.

Данный элемент и составляет сущность свободы. Его человеческая личность непрестанно стремится внести в гражданскую и политическую жизнь, где он на первый взгляд проявляет те же признаки. Так, далеко не всё может сделать воля политически свободных подданных государства, но всё же она является

инициативной и производящей силой. Далеко не всё может осуществить личность обладающая гражданской свободой, но правовая система предоставляет ей определённую инициативу если этому достижению не помешают иные люди, также обладающие гражданской свободой. Однако в обоих случаях состояние свободы является призрачным, иллюзорным, понятие «свободы» приложимо к гражданской и политической инициативе лишь условно, поскольку в социальной жизни человек подчиняется не своим внутренним силам, а силам действующим извне. Всякая инициатива человека в социальной жизни превращается в обязательную, необходимую инициативу, подпадает под действие природных законов, которые существуют и действуют помимо свободного произволения. Постигая эти законы, человек становится способен приспособить их к своим потребностям, но не выйти из подчинения необходимости. При всем том, само понятие «свободы» удерживается в социальной жизни, ибо она ощущается человеком как несомненная реальность в надсоциальной, духовной сфере его бытия, и люди отвергающие реальность духовного мира «не должны бы и говорить о свободе, так как в сфере законов материального мира она совершенно необъяснима» [10].

Анализируя условия развития свободы личности, Л. А. Тихомиров акцентирует внимание на религиозно-философских представлениях, которым соответствуют реальные формы духовной жизни. Следуя мыслителю, эти представления совсем не равноценны с позиции развития человеческой свободы, а могут создавать благоприятные или неблагоприятные условия для её развития, содействовать или препятствовать формированию самостоятельной человеческой личности. Такие представления мыслитель разделяет на три группы: христианские монотеистические, пантеистические и атеистические. Атеистическое мировоззрение предполагает совершенное отрицание бытия духовного мира. В нем человек считает себя единственным существом обладающим духовной организацией, которая трактуется как особая комбинация физической энергии. И хотя такое мировоззрение при поверхностном анализе кажется иррелигиозным, в действительности, оно относится к области религиозных представлений, ибо уже давало прецеденты деификации человека или человечества. При господстве атеистических воззрений духовная самостоятельность личности не остаётся неподвижной, а демонстрирует непрерывную тенденцию к понижению. Такая тенденция обусловлена признанием человека высшим существом, неизменно соотносена с преклонением перед ним. Абсолютизация человека ведёт к

абсурдному, противоестественному раболепству перед ограниченным существом, элиминирует представления о его неправоте, устраняет возможную критику его ложных действий, что чрезвычайно вредно для развития самостоятельной личности, нуждающейся в поиске и усвоении внеположенных темпоральному человеческому существованию вечных абсолютных ценностей, приобщение к которым только и способно развивать личность.

Вместе с тем атеистическое мировоззрение не столь опасно как мировоззрение пантеистическое, где человек рассматривает своё духовное начало в виде природного элемента разлитого во всём природном универсуме. Для личного Бога в пантеизме нет места и божество предстаёт в виде некоторого составного момента природного мира, реализуемого в личных формах лишь зародившимися в нём духовными существами. Такое мировоззрение несёт в себе абсолютизацию, идолатрию человека как духовного существа, открывает пространство для гордых антропотейстических мечтаний, ведёт к отождествлению человека с Богом. Однако эти мечтания не соотнесены с реальностью, они ирреальны, онтологически дискоррелятивны. Являя собой некое духовное сумасшествие, обнаруживая патологию человеческого духа, они не могут стать гарантом развития человеческой самостоятельности, а отражают лишь призрачное стремление к неограниченному самоутверждению человека.

На путь подлинного развития человеческой самостоятельности может направить лишь христианский монотеизм, утверждающий онтологический первопринцип в качестве личного Существа, абсолютной Личности, общение с которой даёт относительному, но столь же личному человеческому существу необходимые силы для развития своей независимости. Абсолютный личный Дух вступает в единение с относительным личным духом, наполняя ограниченное, конечное существо силой самостоятельности по отношению к окружающему миру, восстанавливая его внутреннюю гармонию с миром и самим собой. Таким образом, обретение подлинной независимости и самостоятельности персоны, по мнению Л. А. Тихомирова, лежит исключительно на пути единения с личным Богом, стимулирующим непрерывное развитие человеческой личности, углубляющим и расширяющим способности и потребности человека в свободе.

Подводя итоги анализу статьи ««О свободе» важно отметить, что она содержит определённые концептуальные изменения в сравнении с

философскими воззрениями, изложенными в сочинении «Личность, общество и Церковь». Данные изменения выражаются, прежде всего, в деуниверсализации природной регулярности, в отсутствии апелляции к природной необходимости в виде кооперационной закономерности для объяснения процессов мировой жизни. В отличие от предшествующей работы, мы не встречаем здесь какого-либо упоминания об универсальных природных процессах, не регистрируем тенденцию к экстраполяции природного номократизма на явления мировой жизни пусть даже в самой мягкой, фактически индетерминированной форме, не обуславливающей само содержание человеческих желаний, а обнаруживаем лишь строгую дифференциацию природной и сверхприродной жизни, последовательную антитезу свободного и необходимого существования, отчётливую локализацию свободной и необходимой жизни человеческого существа в сверхприродном духовном и природном социально-материальном мире.

Разумеется, подобная корректировка философской теории личности совсем не затрагивает её трихотомического ядра, не отрицает иерархическую формулу человеческого существа в виде триады «дух-душа-тело». Однако она существенно углубляет представления о человеке как пневма-психосоматическом существе, последовательным обособлением духовного и психосоматического существования как различных бытийных модусов. Можно сказать, что через неё философ постулирует своеобразный дуализм духовного сверхприродного и психосоматического природного бытия, утверждает их как два равно реальных способа существования. Между ними оказывается совершенно невозможен непрерывный переход и вследствие этого невозможно постепенное, поэтапное приближение необходимости к свободе, ибо к этому состоянию своего существования человек приближается лишь в категорическом преодолении состояния необходимости, предполагающем выход за пределы своей психосоматической организации, духовное возвышение над ней.

Утверждение неснимаемого дуализма духовной свободы и природной необходимости также означает важную конкретизацию специфически человеческого качества в духовной жизни, поскольку свобода превращается в сущностный элемент духа и через это становится неотъемлемым моментом сущностной конституции человека, началом благодаря которому человек высвобожден из мира природной необходимости, противопоставлен всем формам природного бытия. Но это также означает, что человек по своей

духовно-личностной сущности трансцендентен природному миру, подразумевает внеположенность человеческой личности и природной жизни. В таком случае свободный духовный акт становится эквивалентом совершенного исполнения человеческого субъекта, реализацией человеческой личности как таковой. Между тем, если в основе специфики личного человеческого бытия лежит свободное самоосуществление человеческого духа, если становление человеческой личности совпадает со становлением свободно-духовного субъекта, то человек подлинно самореализуется исключительно в религиозном измерении, ибо сама свобода неразрывно связана со специфической структурой духовного акта, заключающейся в трансцендировании, устремленности к абсолютному бытию. Если же свобода синонимична трансцендирующему религиозному движению, то именно религиозная жизнь как трансценденция к абсолютному определяет сущность человека, именно через свободную религиозную связь с абсолютным бытием человек осуществляет свою собственную сущность. Следовательно, дискурс о человеке становится невозможен вне религиозного дискурса, раскрытие специфики жизни человека делается немислимым вне раскрытия специфики его религиозного универсума как универсума сверхприродной свободы, ибо только свободно-духовная религиозная жизнь человека конституирует его подлинную сущность.

[1] Франк С. Л. Русское мировоззрение. — СПб., 1996. — С. 150.

[2] Ермичев А. А. Основные слагаемые русской истории философии // Русская философия. Новые исследования и материалы. — СПб., 2001. — С. 28.

[3] См.: В. Брюнинг. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние // Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург-Бишкек, 1997, С.209-410.

[4] См.: П.Шульц. Философская антропология. Введение для изучающих психологию. — Новосибирск, 1996.— С.14.

[5] Scheler M. Der Mensch als mikrokosmischer Repräsentant des Ganzen // Scheler M. Schriften zur Anthropologie. Hrsg.von M. Arndt. Stuttgart, 1994. S. 168.

[6] Тема антропологического трихотомизма достаточно широко освещена в литературе посвящённой исследованию восточнохристианской духовности, хотя и не стала предметом отдельного исследования. См.: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996, Его же. Золотой Век Святоотеческой Письменности. Жизнь и учение восточных отцов IV века. М., 1995, Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995, Хоружий С.С. Учение о человеке в православной аскетике // Язык и текст: Онтология и рефлексия. СПб., 1992. С 12-22, Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М., 2000, Климков О. С. Опыт безмолвия.

Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб: Алетейя. 2001, Mantzaridia G.I. The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. N.Y., 1984.

[7] Тихомиров Л. А. О свободе// Тихомиров Л. А. Апология Веры и Монархии. М., 1999. С.56.

[8] Тихомиров Л. А. О свободе// Тихомиров Л. А. Апология Веры и Монархии. М., 1999. С.65.

[9] Тихомиров Л. А. О свободе// Тихомиров Л. А. Апология Веры и Монархии. М., 1999. С.66.

[10] Тихомиров Л. А. О свободе// Тихомиров Л. А. Апология Веры и Монархии. М., 1999. С.57.

[11] Тихомиров Л. А. О свободе// Тихомиров Л. А. Апология Веры и Монархии. М., 1999. С.74.

[12] Тихомиров Л. А. О свободе// Тихомиров Л. А. Апология Веры и Монархии. М., 1999. С.58.

## § 2. Философская антропология Л.А.Тихомирова в зеркале отечественного персонализма

В контексте данного исследования чрезвычайно важно отметить сходство философско-персоналистической антропологии Л. А. Тихомирова с персоналистическими концепциями отечественных мыслителей. Необходимо указать на чрезвычайную близость персоналистической антропологии Л. А. Тихомирова с персоналистической антропологией С. А. Левицкого, Н. О. Лосского и Н. А. Бердяева, подчеркнуть несомненное сходство философской картины человека этих выдающихся представителей персонализма с философской картиной человека развиваемой Л. А. Тихомировым.

В представлении С. А. Левицкого, человеческая личность есть живое единство всех пластов бытия — материального, биоорганического, психического, социального и духовного. Вследствие этого понятие личности невыводимо из какой-либо одной категории онтологических процессов. Тем не менее, высшие пласты бытия в большей степени определяют существо личности, чем низшие. Так, дефиниция личности как духовной самости более глубоко раскрывает её сущность, чем её иные определения. Однако духовная дефиниция личности совсем не обособлена от биологических, психологических и социологических определений. Человеческий дух не существует в отрыве от психофизиологической конституции и социальной жизни. Поэтому стремление интерпретировать человеческую личность как совершенно духовную сущность, в понимании С. А. Левицкого, есть рецидив ложной спиритуалистической метафизики.

В своём программном философском произведении «Основы органического мировоззрения» (1946) С. А. Левицкий подобно Л. А. Тихомирову постулирует иерархическое строение бытия, развивает идею качественного повышения видов бытия по нескольким ступеням, выделяя материальное, биоорганическое, психическое и духовное бытие как возрастающие по степени сложности. При этом С. А. Левицкий, как и Л. А. Тихомиров, настаивает на том, что высшие категории принципиально невыводимы из низших и являют собой новые онтологические качества, своеобразные структуры с собственной закономерностью. Аналогично Л. А. Тихомирову, С. А. Левицкий подчёркивает невозможность трактовки высших категорий как «надстройки» над низшими, невозможность их рассмотрения в виде их «функции». По мнению С. А. Левицкого, такая трактовка ведёт к игнорированию специфических свойств явлений высшего порядка. В

понимании С. А. Левицкого, зависимость высших категорий от низших выражается только в том, что низшие категории являются материалом воплощения высших. Поскольку всякая форма зависит от материала, без которого она не имеет возможности реализовать себя, постольку и высшие категории бытия зависят от низших категорий.

В концепции С. А. Левицкого материальное бытие характеризуется механистичностью и детерминированностью. Причинность остаётся основной категорией материальных процессов, материя являет низший пласт бытия, в котором обнаруживается предельное приближение к косности. Однако следующая, биоорганическая ступень онтологической иерархии редуцируема к каузально-механическим материальным процессам лишь в абстрактном идеале, невыводима из них, подобно тому как высокохудожественную статую можно свести к механической сумме материальных частиц, но создать её может только гений скульптора. Подобно Л. А. Тихомирову, С. А. Левицкий считает биологический организм иным типом целостности, отличным от механических целостностей неорганического материального мира. «Строение организма не сводимо к сумме составляющих его частей в силу того, что оно есть органическое целое, — постулирует С. А. Левицкий. — ...Самое детальное знание материальной, причинной стороны биологических процессов не в состоянии объяснить сущности жизни. Для биологии жизнь всегда остаётся предельным понятием, тайной»[1]. Согласно С. А. Левицкому, основываясь на материальном фундаменте, биоорганическое бытие перерастает его. Здесь материя превращается в необходимый материал для воплощения органической формы. Организм же предполагает наличие не только материи, но и некоего сверхмеханического и сверхматериального фактора — «скульпторы жизни». Согласно С. А. Левицкому, основываясь на материальном фундаменте, биоорганическое бытие перерастает его. Здесь материя превращается в необходимый материал для воплощения органической формы. Организм же предполагает наличие не только материи, но и некоего сверхмеханического и сверхматериального фактора — «скульпторы жизни».

Следуя С. А. Левицкому, психическое бытие или душевная жизнь представляет собой новую онтологическую категорию, качественно отличающуюся от бытия материального и биоорганического. Психическое бытие являет собой более богатое измерение бытия, его новое качество, которое столь же несводимо к процессам биоорганическим, как последние к материальным. Будучи

доступна лишь внутреннему самонаблюдению, психическая жизнь связана с органическими процессами только как со своими носителями, но по своему существу свободна от них. Парадокс душевной жизни заключается в том, что она свободна от своего биоорганического фундамента, несмотря на свою зависимость от него. «Эта «свобода в зависимости» не есть логическое противоречие, а яркий пример живой диалектики бытия — «единства противоположностей»», — констатирует С. А. Левицкий[2]. Аналогично Л. А. Тихомирову, С. А. Левицкий полагает, что социальное и психическое бытие не субординированы, а только скоординированы между собой, не вовлечены в отношения иерархического соподчинения. В концепции С. А. Левицкого, также как и в концепции Л. А. Тихомирова, общество неотожествимо с некой мифической сущностью, реализующей себя вне и помимо индивидов, социальное бытие возникает только из взаимодействия между реальными личностями и его главная черта заключается в его межиндивидуальном, «интерментальном» характере. Как и Л. А. Тихомиров, С. А. Левицкий считает, что над социальным и психическим бытием возвышается бытие духовное.. Аналогично Л. А. Тихомирову, С. А. Левицкий полагает, что социальное и психическое бытие не субординированы, а только скоординированы между собой, не вовлечены в отношения иерархического соподчинения. В концепции С. А. Левицкого, также как и в концепции Л. А. Тихомирова, общество неотожествимо с некой мифической сущностью, реализующей себя вне и помимо индивидов, социальное бытие возникает только из взаимодействия между реальными личностями и его главная черта заключается в его межиндивидуальном, «интерментальном» характере. Как и Л. А. Тихомиров, С. А. Левицкий считает, что над социальным и психическим бытием возвышается бытие духовное.

В онтологической иерархии С. А. Левицкого духовное бытие представляет собой новую категорию, возвышающуюся над психической жизнью, подобно тому как последняя возвышается над биоорганической, а она над бытием косной материи. Важно отметить, что в своей онтологической иерархии С. А. Левицкий подобно Л. А. Тихомирову противопоставляет феномен духовной жизни не только жизни материальной, но и жизни психической, подчёркивая нередуцируемость духовного бытия к утончённым формам психической, душевной активности. «Дух разнится от души не менее, чем душа от тела», — настаивает С. А. Левицкий[3]. Душевные состояния носят эгоцентрический, а духовные — идео-центрический, личностный характер. Душевная жизнь замкнута на индивиде, она знает лишь блага или относительные ценности.

Духовная жизнь, напротив, открыта, предполагает выход за узкие грани душевной жизни, осуществляется через бескорыстную направленность на абсолютные ценности. «Духовная жизнь означает всегда выход личности за пределы себя самой, т. е. трансцендирование. Трансцензус составляет стихию духа», — отмечает С. А. Левицкий[4]. Именно в силу своей способности к трансцендированию человеческий дух конституирует сверхсоциальную и сверхпсихическую жизнь. Трансцендирование человеческого духа предполагает его соприкосновение с миром абсолютных ценностей. Направленность личного духа на абсолютные ценности и образует основное отличие личности от индивидуальности, персонализма от индивидуализма. Индивидуализм герметизирует и обожествляет человеческую личность, делает её слепой к миру внеположенных личности абсолютных ценностей. Персонализм, напротив, постулирует теоморфность, абсолютоподобие, но не божественность личного бытия человека, усматривает его смысл в служении высшим ценностям. Согласно С. А. Левицкому, глубинная сущность личности может быть понята лишь на этически-религиозной основе, поскольку понятие человеческой личности предполагает понятие абсолютной божественной Личности. Своей вершины и полноты духовная жизнь достигает только в религиозно-мистическом опыте, который всегда есть выход за пределы мирового бытия, встреча с абсолютным.. Именно в силу своей способности к трансцендированию человеческий дух конституирует сверхсоциальную и сверхпсихическую жизнь. Трансцендирование человеческого духа предполагает его соприкосновение с миром абсолютных ценностей. Направленность личного духа на абсолютные ценности и образует основное отличие личности от индивидуальности, персонализма от индивидуализма. Индивидуализм герметизирует и обожествляет человеческую личность, делает её слепой к миру внеположенных личности абсолютных ценностей. Персонализм, напротив, постулирует теоморфность, абсолютоподобие, но не божественность личного бытия человека, усматривает его смысл в служении высшим ценностям. Согласно С. А. Левицкому, глубинная сущность личности может быть понята лишь на этически-религиозной основе, поскольку понятие человеческой личности предполагает понятие абсолютной божественной Личности. Своей вершины и полноты духовная жизнь достигает только в религиозно-мистическом опыте, который всегда есть выход за пределы мирового бытия, встреча с абсолютным.. Именно в силу своей способности к трансцендированию человеческий дух конституирует сверхсоциальную и сверхпсихическую жизнь. Трансцендирование человеческого духа

предполагает его соприкосновение с миром абсолютных ценностей. Направленность личного духа на абсолютные ценности и образует основное отличие личности от индивидуальности, персонализма от индивидуализма. Индивидуализм герметизирует и обожествляет человеческую личность, делает её слепой к миру внеположенных личности абсолютных ценностей. Персонализм, напротив, постулирует теоморфность, абсолютоподобие, но не божественность личного бытия человека, усматривает его смысл в служении высшим ценностям. Согласно С. А. Левицкому, глубинная сущность личности может быть понята лишь на этически-религиозной основе, поскольку понятие человеческой личности предполагает понятие абсолютной божественной Личности. Своей вершины и полноты духовная жизнь достигает только в религиозно-мистическом опыте, который всегда есть выход за пределы мирового бытия, встреча с абсолютным.. Душевные состояния носят эгоцентрический, а духовные — идео-центрический, личностный характер. Душевная жизнь замкнута на индивидуе, она знает лишь блага или относительные ценности. Духовная жизнь, напротив, открыта, предполагает выход за узкие грани душевной жизни, осуществляется через бескорыстную направленность на абсолютные ценности. «Духовная жизнь означает всегда выход личности за пределы себя самой, т. е. трансцендирование. Трансцензус составляет стихию духа», — отмечает С. А. Левицкий. Именно в силу своей способности к трансцендированию человеческий дух конституирует сверхсоциальную и сверхпсихическую жизнь. Трансцендирование человеческого духа предполагает его соприкосновение с миром абсолютных ценностей. Направленность личного духа на абсолютные ценности и образует основное отличие личности от индивидуальности, персонализма от индивидуализма. Индивидуализм герметизирует и обожествляет человеческую личность, делает её слепой к миру внеположенных личности абсолютных ценностей. Персонализм, напротив, постулирует теоморфность, абсолютоподобие, но не божественность личного бытия человека, усматривает его смысл в служении высшим ценностям. Согласно С. А. Левицкому, глубинная сущность личности может быть понята лишь на этически-религиозной основе, поскольку понятие человеческой личности предполагает понятие абсолютной божественной Личности. Своей вершины и полноты духовная жизнь достигает только в религиозно-мистическом опыте, который всегда есть выход за пределы мирового бытия, встреча с абсолютным.

Вслед за своим учителем Н. О. Лосским, С. А. Левицкий характеризует свои персоналистические воззрения как органическое мирозерцание. В контексте подобной характеристики человеческая личность предстаёт как высшая форма органической целостности. Следуя С. А. Левицкому, именно личность, а совсем не биологический организм есть подлинный прообраз органической целостности. Именно личность есть предельная антитеза механической целостности, представляющей сумму или комбинацию самостоятельных элементов. Отрицая механическую интерпретацию личного бытия, С. А. Левицкий постулирует личность как целостность несводимую к сумме или равнодействующей образующих частей, указывает на факт сосуществования элементов личного бытия исключительно в системе целого, которое первичнее этих элементов. Но если личностная целостность первична, а её элементы производны, то понятие целого не равнозначно понятию простой, самождественной, однокачественной и внутренне однородной сущности. В понятие личностной целостности включается идея множественности и разнокачественности интегрированных частей и функций. Личное бытие становится синонимом единства разнокачественной множественности. При этом, своеобразие личностной целостности заключается в том, что в ней присутствует единство материальных и психических процессов. Целостность личности присуща как материальной, так и душевной стороне личного бытия. Вместе с тем, единство личности обеспечено доминированием духовного начала в её иерархической структуре. Следуя мыслителю, человеческое «я» есть непсихическое начало, возвышающееся над потоком душевной жизни как её носитель, духовный центр личности, трансцендентальное условие душевной жизни. « «Я» или, точнее говоря, «самость», есть источник единства душевной жизни, и уже в силу этого оно не совпадает с душевной жизнью, ибо единство чего-то не есть это что-то», — подчёркивает С. А. Левицкий.[5] Данное означает, что координационно-иерархический характер строения личного бытия человека имеет своё основание в человеческом духе как средоточии личностной координации, и стержневым определением человеческой личности является её пневмацентрическое определение как духовной самости, направленной на абсолютные ценности. Данное означает, что координационно-иерархический характер строения личного бытия человека имеет своё основание в человеческом духе как средоточии личностной координации, и стержневым определением человеческой личности является её пневмацентрическое определение как духовной самости, направленной на абсолютные ценности.

Важно отметить, что философские взгляды С. А. Левицкого и Л. А. Тихомирова имеют как очевидное сходство, так и определённые различия. Будучи сторонниками одного и того же персоналистического мирозерцания, мыслители буквально воспроизводят друг друга в идеях координационно-иерархического строения личного бытия, пневмацентрическом определении личности как духовной самости, направленной на абсолютные религиозные ценности, а также в положениях об иерархической структуре бытия в целом, полностью отражённом в личности как высшем, качественно-превосходном единстве, интегрирующем все разнокачественные элементы онтологической иерархии. В то же время, признание иерархической структуры личности и иерархической структуры бытия в высшем единстве личности Л. А. Тихомировым вовсе не означает, что он, подобно С. А. Левицкому, является сторонником отдельных положений иерархического персонализма, наиболее последовательно развиваемого учителем С. А. Левицкого - Н. О. Лосским, и восходящим через Н. О. Лосского к панпсихизму А. А. Козлова и неолейбницианской монадологии Г. Тейхмюллера. Так, частично принимаемое С. А. Левицким панвиталистическое учение Н. О. Лосского о мире как иерархии духовных деятелей, являющих собой актуальные или потенциальные личности (обнаруживаемые уже в электроде и атоме), и тесно связанная с этим учением динамическая концепция материи, согласно которой материя как субстанция не существует, а есть лишь материальные процессы, в основе которых лежит активность имматериальных деятелей неприемлемы для Л. А. Тихомирова. Отсюда в его онтологической иерархии мы не находим дифференциации материального и биоорганического бытия, а обнаруживаем лишь различие неорганической и органической материи, ибо выделение биоорганического бытия как бытия не- или полуматериального у С. А. Левицкого производно от представлений о присутствии творческого имматериального фактора в каждом организме. Отсюда и определённые расхождения в истолковании природы социального бытия, ибо, борясь против крайностей социологического реализма и номинализма, С. А. Левицкий сам отчасти становится на неприемлемую для Л. А. Тихомирова точку зрения социологического реализма, постулируя под влиянием иерархического персонализма Н. О. Лосского реальность «общественных организмов» или «соборных личностей» в виде семьи и племени, а также возможность в будущем образования человечества как всеобъемлющей «коллективной личности».

Сопоставляя философскую антропологию Л. А. Тихомирова и персонализм Н. О. Лосского, важно выделить не только различия их концепций, упирающиеся в панвитализм и спиритуалистический монизм, но и их несомненное сходство, выражающееся, прежде всего, в пневмацентрической дефиниции человеческой личности. Полагая в основу человеческой личности конкретно-идеальную, сверхпространственную и сверхвременную сущность, Н. О. Лосский, подобно Л. А. Тихомирову, постулирует, что ядро личного бытия человека выходит за пределы различия между психическими и материальными процессами, носит «метапсихофизический» характер, являет собой совершенно духовное бытие. Далее, аналогично Л. А. Тихомирову он утверждает ступенчатое строение мира, в котором высшие ступени содержат определенные моменты низших. Разумеется, в онтологической иерархии Н. О. Лосского нет речи о различении духовной, душевной и материальной субстанции, поскольку, в конечном счёте, всё бытие спиритуалистично. Однако в его онтологии всё же присутствует иерархическая дифференциация материальных неорганических, материальных биологических, бессознательных и сознательных душевных, а также духовных процессов, увенчивающих ступенчатую динамику бытия, реализованную во всей полноте единственно в человеческой личности. Наконец, подобно Л. А. Тихомирову, утверждающему доминирование кооперационной закономерности в психосоциальном и духовном бытии человека в виде необходимости совместного существования, Н. О. Лосский не отрицает, что от воли личного духовного деятеля не зависят функциональные связи между идеальными формами, обуславливающими существование мира как системы, допускает реальность законов, которые не разрушают свободы личного деятеля, а просто создают возможность его деятельности как таковой, подчёркивая, что благодаря определенному аспекту своего бытия личные деятели не отделены друг от друга окончательно, но в некотором смысле тождественны между собой, консубстанциальны. Именно в идее консубстанциальности Н. О. Лосский во многом повторяет тезис Л. А. Тихомирова о необходимой, закономерной кооперации личных существ, отказываясь от совершенной сепаратности личных деятелей в монадологии Лейбница, декларируя, что, как носители основных абстрактно-идеальных форм, деятели тождественны и образуют целостное бытие, проявляющееся в возможности их взаимной координации до степени интуиции, любви, симпатии, то есть непосредственного, интимного общения. При этом, Н. О. Лосский последовательно различает абстрактную и конкретную консубстанциальность,

относя первую к психо-материальному, эгоистическому царству земного бытия, в котором единосушие личностей фиксируется лишь как кондиция космиче-ского процесса, отвлеченное условие их коммуникации, а вторую к Царству Бога, в котором реализация единосушия доведена до предела, личности спаянны до полного взаимопроникновения, органическая целостность присутствует во всей своей полноте. Как и Л. А. Тихомиров, он усматривает гарантию конкретной консубстанциальности не в человеке, а в Боге, точнее в Богочеловеке Иисусе Христе, тело которого есть космическое тело в точном смысле слова, абсорбирующее лиц, входящих в состав Царства Бога до степени своих космический членов. Как и Л.Тихомиров, он локализует Царство Бога в Церкви, которая способствует совершенствованию личных существ даже в наиболее глубоко падших областях вселенной.

Несомненно сходство персоналистической антропологии Л. А. Тихомирова и Н. А. Бердяева. Данное сходство выражается, прежде всего, в вопросе об отношении духа к душе и телу. Следуя Н. А. Бердяеву, истинная антропология свидетельствует о тройственном составе человека, представления же о человеке как двойственном существе состоящем из души и тела и лишенном духа есть натуралистические антропологические воззрения, искажающие природу человека. Аналогично Л. А. Тихомирову Н. А. Бердяев постулирует сложный многообразный состав личного бытия человека, утверждая личность как единство в многообразии, подчёркивая, что весь духовно-душевно-телесный состав человека представляет единый субъект, целостность которого неизменно предшествует его частям. Определяя личность как целостное духовно-душевно-телесное существо, в котором душа и тело подчинены духу, одухотворены и через это соединены с высшим сверхчеловеческим бытием, Н. А. Бердяев, подобно Л. А. Тихомирову, постулирует внутреннюю иерархичность человеческого существа, нарушение и опрокидывание которой, по его мнению, есть нарушение целостной личности, синонимично её разрушению.

Как и в философской антропологии Л. А. Тихомирова, определение человеческой личности у Н. А. Бердяева носит пневмацентрический, а не психоцентрический или биоцентрический характер. «Личность не есть биологическая или психологическая категория, но категория этическая и духовная. Она не может быть отождествляема с душой», — констатирует Н. А. Бердяев[6]. Метабиологический и метапсихический характер личного бытия в антропологической концепции Н. А. Бердяева всецело обусловлен наличием

духовной способности у человеческого существа, присутствием в человеке уникальной способности к трансцендированию. «Человек есть существо, себя преодолевающее, трансцендирующее. Реализация личности в человеке есть это постоянное трансцендирование», — отмечает философ[7]. Следуя Н. А. Бердяеву, личность вполне реализует себя только на пути активного трансцендирования как перехода к личностно-трансубъективному[8], а не к безлично-объективному. Подобный динамический переход совпадает со становлением экзистенциального отношения человека к другой человеческой личности и высшей Личности Бога. Именно в этом экзистенциальном трансцендирующем переходе человеческая личность раскрывает специфику своего несамодостаточного и несамодовлеющего существования, обнаруживает необходимость в существовании высших, сверхличных ценностей, стремиться познать Бога и соприкоснуться с высотой божественной жизни. Таким образом, в своей антропологической концепции Н. А. Бердяев подчёркивает динамическо-пневмацентрическую природу личности, манифестирует личное бытие человека, прежде всего, как качественно своеобразную духовную энергию и активность, аналогично Л. А. Тихомирову, постулируя ирреальность подлинной личной жизни вне универсума сверхличных религиозных ценностей, которые не снимают личного начала в человеке, не отрицают его, а конструируют и утверждают.. Следуя Н. А. Бердяеву, личность вполне реализует себя только на пути активного трансцендирования как перехода к личностно-трансубъективному, а не к безлично-объективному. Подобный динамический переход совпадает со становлением экзистенциального отношения человека к другой человеческой личности и высшей Личности Бога. Именно в этом экзистенциальном трансцендирующем переходе человеческая личность раскрывает специфику своего несамодостаточного и несамодовлеющего существования, обнаруживает необходимость в существовании высших, сверхличных ценностей, стремиться познать Бога и соприкоснуться с высотой божественной жизни. Таким образом, в своей антропологической концепции Н. А. Бердяев подчёркивает динамическо-пневмацентрическую природу личности, манифестирует личное бытие человека, прежде всего, как качественно своеобразную духовную энергию и активность, аналогично Л. А. Тихомирову, постулируя ирреальность подлинной личной жизни вне универсума сверхличных религиозных ценностей, которые не снимают личного начала в человеке, не отрицают его, а конструируют и утверждают.. Следуя Н. А. Бердяеву, личность вполне реализует себя только на пути

активного трансцендирования как перехода к личностно-трансубъективному, а не к безлично-объективному. Подобный динамический переход совпадает со становлением экзистенциального отношения человека к другой человеческой личности и высшей Личности Бога. Именно в этом экзистенциальном трансцендирующем переходе человеческая личность раскрывает специфику своего несамодостаточного и несамодовлеющего существования, обнаруживает необходимость в существовании высших, сверхличных ценностей, стремиться познать Бога и соприкоснуться с высотой божественной жизни. Таким образом, в своей антропологической концепции Н. А. Бердяев подчёркивает динамическо-пневмацентрическую природу личности, манифестирует личное бытие человека, прежде всего, как качественно своеобразную духовную энергию и активность, аналогично Л. А. Тихомирову, постулируя ирреальность подлинной личной жизни вне универсума сверхличных религиозных ценностей, которые не снимают личного начала в человеке, не отрицают его, а конструируют и утверждают.. Метабиологический и метапсихический характер личного бытия в антропологической концепции Н. А. Бердяева всецело обусловлен наличием духовной способности у человеческого существа, присутствием в человеке уникальной способности к трансцендированию. «Человек есть существо, себя преодолевающее, трансцендирующее. Реализация личности в человеке есть это постоянное трансцендирование», — отмечает философ. Следуя Н. А. Бердяеву, личность вполне реализует себя только на пути активного трансцендирования как перехода к личностно-трансубъективному, а не к безлично-объективному. Подобный динамический переход совпадает со становлением экзистенциального отношения человека к другой человеческой личности и высшей Личности Бога. Именно в этом экзистенциальном трансцендирующем переходе человеческая личность раскрывает специфику своего несамодостаточного и несамодовлеющего существования, обнаруживает необходимость в существовании высших, сверхличных ценностей, стремиться познать Бога и соприкоснуться с высотой божественной жизни. Таким образом, в своей антропологической концепции Н. А. Бердяев подчёркивает динамическо-пневмацентрическую природу личности, манифестирует личное бытие человека, прежде всего, как качественно своеобразную духовную энергию и активность, аналогично Л. А. Тихомирову, постулируя ирреальность подлинной личной жизни вне универсума сверхличных религиозных ценностей, которые не снимают личного начала в человеке, не отрицают его, а конструируют и утверждают.

Указывая, что существование личности в подлинном смысле слова возможно только через раскрытие в ней духовных начал, выводящих личность из замкнутого состояния и соединяющих её с божественным миром, Н. А. Бердяев выступает решительным оппонентом иерархического персонализма, трактуя учение Лейбница о человеческой душе, как замкнутой монаде, и о Боге, как монаде высшего порядка, в виде образца натуралистической метафизики, хотя и не лишённой элементов истинного духовного понимания. Согласно Н. А. Бердяеву, личность не есть неаффицируемая монада с закрытыми дверями и окнами. Она совершенно противоположна простой субстанции, интегрированной в более сложное образование. «Личность не есть часть и не может быть частью в отношении к какому-либо целому, хотя бы к огромному целому, всему миру», — отмечает философ[9]. В контексте подобного подхода иерархический персонализм оказывается ошибочным учением, учением заключающим в себе внутреннее противоречие, которое, по мнению Н. А. Бердяева, делает его антиперсонализмом. В интерпретации Н. А. Бердяева иерархически организованное мировое целое не может состоять из личностей разных иерархических ступеней, ибо в таком случае каждая личность подчинена высшей ступени, входит в нее, как подчиненная часть. Рассматривая семью, нацию, человечество и даже космос как личности высшей ступени, иерархический персонализм принужден признать человеческую личность частью в отношении к иерархическому целому, которому человеческая личность подчинена, считать последнее большей ценностью, чем саму человеческую личность. Однако подлинный, антииерархический и экзистенциальный персонализм должен отвергнуть такое прочтение личного бытия, ибо в коллективных единствах семьи, нации, человечества отсутствует экзистенциальный духовный центр, у них нет личной судьбы, они обладают лишь свойствами массивности и частичности, но не единства и тотальности. Абстрактные коллективные «сверхличные» личности, согласно Н. А. Бердяеву, в отношении к реальной человеческой личности суть иллюзии, порождения экстерниоризации и объективизации человеческого интеллекта. «Никакой целостности, тоталитарности, универсальности вне личности нет, есть лишь в личности, вне её есть лишь частичный, объективированный мир», — утверждает философ[10].... В контексте подобного подхода иерархический персонализм оказывается ошибочным учением, учением заключающим в себе внутреннее противоречие, которое, по мнению Н. А. Бердяева, делает его антиперсонализмом. В интерпретации Н. А. Бердяева иерархически организованное мировое целое не может

состоять из личностей разных иерархических ступеней, ибо в таком случае каждая личность подчинена высшей ступени, входит в нее, как подчиненная часть. Рассматривая семью, нацию, человечество и даже космос как личности высшей ступени, иерархический персонализм принужден признать человеческую личность частью в отношении к иерархическому целому, которому человеческая личность подчинена, считать последнее большей ценностью, чем саму человеческую личность. Однако подлинный, антииерархический и экзистенциальный персонализм должен отвергнуть такое прочтение личного бытия, ибо в коллективных единствах семьи, нации, человечества отсутствует экзистенциальный духовный центр, у них нет личной судьбы, они обладают лишь свойствами массивности и частичности, но не единства и тотальности. Абстрактные коллективные «сверхличные» личности, согласно Н. А. Бердяеву, в отношении к реальной человеческой личности суть иллюзии, порождения экстерниоризации и объективизации человеческого интеллекта. «Никакой целостности, тоталитарности, универсальности вне личности нет, есть лишь в личности, вне её есть лишь частичный, объективированный мир», — утверждает философ.

Важно отметить, что антииерархический персонализм Н. А. Бердяева чрезвычайно близок философским построениям Л. А. Тихомирова. Именно в вопросе о так называемых «сверхличных» реальностях и общностях или коллективных, «симфонических» личностях позиции обоих мыслителей обнаруживают глубокое сходство. Так, аналогично Н. А. Бердяеву, Л. А. Тихомиров категорически отрицает существование социальных целостностей на манер личного человеческого бытия, интерпретирует конкретную личность как единственную подлинную целостность и ценность, над которой не могут возвышаться более значимые «коллективные» личностные образования в виде семьи, нации, государства или всего человечества. Подобно Н. А. Бердяеву, Л. А. Тихомиров рассматривает такие целостности в качестве онтологически дискоррелятивных абстракций, содержащихся только в самой человеческой мысли, но не обладающих реальным бытием вне активности человеческого интеллекта. Как и Н. А. Бердяев, Л. А. Тихомиров подчёркивает, что такое ложно допущенное бытие неизбежно ведёт человеческую личность к подчинению своим собственным абстракциям, стимулирует конструирование утопических имперсоналистических мирозерцаний, требующих радикальной деперсонализации человека, аннигиляции человеческой личности в ирреальном безличном целом. При этом, Л. А. Тихомиров считает, что своим практическим эквивалентом такие

миросозерцания всегда имеют господство конкретных, неизменно реальных и личных политических сил, маскирующих свои порабощающие интенции за призывами растворения в безличных абстракциях, стремящихся полностью подчинить своей воле волю иных людей.

Важно отметить, что видение соотношения духовной свободы и природной необходимости, при котором источником свободы является духовная способность человека, нетождественная его психосоматической организации, существующей в мире необходимого природного бытия, развиваемое Л. А. Тихомировым в работе «О свободе», имеет несомненные параллели в отечественном персоналистическом дискурсе. Стронниками подобного подхода к соотношению свободы и необходимости фактически выступали все отечественные персоналисты, но наиболее глубокое и последовательное развитие он получил в трудах Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского и С. А. Левицкого, что делает целесообразным изложение их видения данного вопроса для идентификации философских воззрений мыслителя, поскольку такое изложение позволит выявить включённость его философского творчества в отечественную персоналистическую рефлексию.

Дуализм духа и природы составляет исходный пункт учения Н. А. Бердяева. С точки зрения Н. А. Бердяева сущность духовного бытия, в противоположность природному, заключается в его изначальной свободе. Основным противоположением его философской концепции является противоположение духовной свободы и природной необходимости, которое есть различие в понимании самого характера реальности. Это различие тождественно противоположению жизни и вещи, определению изнутри и определению извне, творческому движению и пассивному претерпеванию, но не антитезе душе и материи, ибо душа, в понимании Н. А. Бердяева, принадлежит природе, не менее природна, чем тело, есть реальность того же природного порядка. Согласно Н. А. Бердяеву, духовное существование совсем не может быть противопоставляемо душе и телу, как реальность существующая наряду с реальностью душевной и телесной жизни. В отличии от преддетерминированной душевно-телесной жизни дух принадлежит другому плану, в котом нет внеположности, нет принуждающих объективных предметов. «Источник свободы не в душе и тем менее в теле человека, не в природном существе человека, всегда подчиненном природной закономерности и со всех сторон ограниченном внешними определяющими

силами, а в духе, в стяжании духовной жизни», — констатирует Н. А. Бердяев[11]. .

Следуя Н. А. Бердяеву, познание каузальности физического мира не дает понимания внутренней связи между причиной и ее следствием, не вводит человека во внутреннюю связь вещей, не раскрывает творческую энергию внутренней жизни мира. Физическая каузальность остаётся исключительно внешней закономерностью, её постижение не доходит до постижения внутреннего ядра бытия, ограничивается поиском причин происходящего во внешней среде. Доминирующая в физическом мире необходимость и есть эта определённая извне и явление потому и относится к физико-материальному миру, что в нём не обнаруживается внутренне действующая творческая энергия. Что же касается психической каузальности, раскрывающейся в душевной жизни, то в ней внутренняя причинно-следственная связь приоткрывается больше чем в физическом мире, но в силу её соединения с последним, то есть с телесной жизнью, в ней ещё продолжают активно действовать внешние причины, и вследствие этого повсюду встречается внеположность, инобытие, действие необходимости. Только в духовной каузальности раскрывается творящая, внутренняя, сокровенно-таинственная энергия, исчезает противоположность между свободой и причинностью, устраняется внеположность в определении жизненных событий и их порождений. Творящая жизнь свобода духа сама порождает те или иные последствия, и в тоже время её глубины неощутимы для самого субъекта свободы, он не может упереться в некую границу, определяющую свободу извне. Дна, основы свободы человек не может ощутить, ибо пафос духовной свободы есть пафос религиозный, есть обнаружение бесконечной реальности, опыт божественного. И именно в этом опыте происходит обретение родственности всего бытия, преодоление чуждости и внеположности, так как только в духовно-религиозной жизни человек ничем не детерминирован извне, определяется лишь собственной энергией духа.

С точки зрения другого представителя отечественного персонализма, Н. О. Лосского, свободные акты совершаются только сверхвременным и сверхпространственным деятелем, который являет собой не гносео-логический или трансцендентальный субъект, а индивидуальное человеческое «я» — идеальную сущность, обозначаемую Н. О. Лосским термином субстанциальный деятель. При этом, свободные акты субстанциального деятеля выходят за пределы психических и телесных

процессов, поскольку сам деятель как сверхпространственная и сверхвременная сущность есть исключительно духовное, «метапсихофизическое» существо, возвышающееся над психическим и материальным бытием. В персоналистической философии Н. О. Лосского только имматериальные и метапсихические субстанциальные деятели, отождествимые с актуальными и потенциальными личностями, являются носителями свободной творческой силы, созидают события как собственные жизненные проявления. «Причиною, в точном смысле слова, мы называем только сверхвременного субстанциального деятеля и творческую силу его, посредством которой он созидает, порождает, вводит в состав реального бытия событие», — отмечает мыслитель[12]. Причина событий всегда духовно-личностна, она есть субстанциальный деятель как носитель творческой силы. Обстоятельства же представляют собой всего лишь повод для её проявлений, не обуславливая её реализацию. Творческая сила деятеля сверхкачественна и поэтому не предопределяет, какие особенные ценности деятель изберет как свою конечную цель. Такой выбор — свободный акт деятеля, который «свободен от внешнего мира, от своего тела, от всех законов, кроме определённой группы их, не предопределяющей конкретных содержаний хотения; он свободен от конкретных мотивов, от своего эмпирического характера, от своего прошлого»[13]. . . . Причина событий всегда духовно-личностна, она есть субстанциальный деятель как носитель творческой силы. Обстоятельства же представляют собой всего лишь повод для её проявлений, не обуславливая её реализацию. Творческая сила деятеля сверхкачественна и поэтому не предопределяет, какие особенные ценности деятель изберет как свою конечную цель. Такой выбор — свободный акт деятеля, который «свободен от внешнего мира, от своего тела, от всех законов, кроме определённой группы их, не предопределяющей конкретных содержаний хотения; он свободен от конкретных мотивов, от своего эмпирического характера, от своего прошлого».

Вместе с тем, в исполненном несовершенств эгоистическом царстве земного, психо-материального бытия, где деятели сосредоточены на реализации относительных ценностей, которые для одних существ есть добро, а для других — зло, духовно-личные существа не обладают абсолютной полнотой жизни, следовательно, и полнота их свободы также существенно ограничена. Будучи изолированы от Царства Бога, а значит и от божественного всемогущества, они имеют весьма ограниченную материальную свободу, хотя и сохраняют свободу формальную. Последняя определяется мыслителем как

мощь деятеля, достаточная для хотения любой из бесчисленных возможностей, открывающихся перед ним в данном положении, а также для их осуществления, если такое осуществление зависит от его собственной силы. Наделённый подобной мощью субстанциальный деятель, стоит неизмеримо выше своих проявлений, ибо в каждом данном случае он как сверхкачественное начало может и имеет силу хотеть и поступить иначе, чем он хотел и поступил в действительности. Однако он свободен не совершенно, так как формальная свобода не даёт ответа на вопрос о том содержании, какое он способен внести в мир. Подобная свобода есть свобода духовного, этико-религиозного выбора в движении к Богу или от Него, а не свобода того, что способен творить деятель, не свобода степени его творческой мощи. Именно поэтому, обладая формальной свободой, человек находится в рабстве и, в силу отчуждения от свободы материальной, попадает в зависимость от собственной ограниченности, становится субъектом необходимости в своей психо-материальной активности. Полноценное же обретение материальной свободы как неограниченной творческой мощи возможно не в посюстороннем мире, а только в Царстве Божьем, через соединение с личным Источником абсолютного могущества. Итак, в философии Н. О. Лосского удерживается общая для отечественного персонализма в целом дуалистическая трактовка взаимоотношения духовной свободы и материальной необходимости в человеческом бытии.

Следуя С. А. Левицкому, как существо психобиологическое, человек принадлежит ещё к царству природы, стремиться только к субъективным, душевным ценностям самосохранения, наслаждения или пользы, на которые направлены врождённые человеку потребности и стремления. Несмотря на то, что психическая жизнь человека обладает несомненной автономией и свободой по отношению к своему биоорганическому фундаменту, она преддетерминированна изнутри определёнными мотивами. В своей психической жизни человек всегда практик и эгоцентрик, хотя его психические интересы и влечения могут приобретать самые рафинированные формы. Как существо психобиологическое человек всецело включён в детерминированный природный мир, в то время как духовное существо он принадлежит царству свободы. «Духовная жизнь свободна от всякой реальной детерминации. Она детерминирована лишь идеально иерархией ценностей. Свобода есть стихия духовного бытия. Тайна свободы раскрывается лишь в духе» — отмечает С. А. Левицкий[14]. К духовной сущности личности, по мнению С. А. Левицкого, принадлежит свобода от

всякой детерминации, та свобода которая переживается человеком в его самосознании, а раскрывается в непосредственном отношении к объективным, сверхличным, главным образом, религиозным ценностям, которое может иметь только свободное существо. Реальным носителем свободы является конкретно-идеальное ядро личности, человеческое «я», а реализуется свобода во внутреннем мире человека, в ядре его индивидуального «я», в оценивающем себя и мир субъекте. При этом основная черта духовного бытия человека, согласно С. А. Левицкому, заключается в том, что человеческий дух есть подлинно сверхприродное бытие, бытие способное противопоставить себя природе, антитетировать себя психоорганическим импульсам ради бескорыстной любви к добру, истине, красоте, сказать «нет» потоку психоорганической жизни.. К духовной сущности личности, по мнению С. А. Левицкого, принадлежит свобода от всякой детерминации, та свобода которая переживается человеком в его самосознании, а раскрывается в непосредственном отношении к объективным, сверхличным, главным образом, религиозным ценностям, которое может иметь только свободное существо. Реальным носителем свободы является конкретно-идеальное ядро личности, человеческое «я», а реализуется свобода во внутреннем мире человека, в ядре его индивидуального «я», в оценивающем себя и мир субъекте. При этом основная черта духовного бытия человека, согласно С. А. Левицкому, заключается в том, что человеческий дух есть подлинно сверхприродное бытие, бытие способное противопоставить себя природе, антитетировать себя психоорганическим импульсам ради бескорыстной любви к добру, истине, красоте, сказать «нет» потоку психоорганической жизни.

Таким образом, все три мыслителя развивают концепции сходные с воззрениями Л. А. Тихомирова, постулируя источник человеческой свободы исключительно в человеческом духе, характеризуя духовную жизнь человека как свободную жизнь, противопоставляя её природно-необходимому существованию, к которому человек причастен через свою психосоматическую организацию, обнаруживают себя сторонниками дуалистического, диалектически неустранимого истолкования корреляции свободы и необходимости.

- 
- [1] Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения. Глава 6. Иерархическое строение бытия. 6.3. Бытие биоорганическое//Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. – М., 2003.– С. 104.
- [2] Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения. Глава 6. Иерархическое строение бытия. 6.4. Психическое бытие//Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. – М., 2003.– С. 110.
- [3] Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения. Глава 6. Иерархическое строение бытия. 6.6. Духовное бытие//Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. – М., 2003.– С. 127.
- [4] Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения. Глава 6. Иерархическое строение бытия. 6.6. Духовное бытие//Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. – М., 2003.– С. 122.
- [5] Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения. Глава 6. Иерархическое строение бытия. 6.6. Духовное бытие//Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. – М., 2003.– С. 126.
- [6] Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Глава I. 1. Личность// Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.,1995.– С. 15.
- [7] Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Глава I. 1. Личность // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.,1995.– С. 17.
- [8] Понятие «трансубъективное» Н. А. Бердяев заимствует у Н. Гартмана, придавая ему значение выхода человека из своей замкнутости не вовне, в мир объектов, а внутрь, обретение внутри себя целостного личностного универсума. См.: Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики// Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.,1995.– С. 198.
- [9] Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Глава I. 1. Личность // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.,1995.– С. 12.
- [10] Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Глава I. 1. Личность //Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.,1995.– С. 25.
- [11] Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М., 1994. – С. 55.
- [12] Лосский Н. О. Свобода воли// Лосский Н. О. Избранное. – М., 1991.– С. 525.
- [13] Лосский Н. О. Свобода воли// Лосский Н. О. Избранное. – М., 1991.– С. 528.
- [14] Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения. Глава 6. Иерархическое строение бытия. 6.6. Духовное бытие//Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. – М., 2003.– С. 126.

### **§ 3. Духовно-свободный и природно-необходимый процессы в человеческой истории**

На страницах «Религиозно-философских основ...» Л. А. Тихомиров последовательно проектирует дуальность духовной свободы и природно-материальной необходимости в мир человеческой истории. Следуя мыслителю, единый процесс человеческой истории конституирован двумя разнородными процессами обладающими противоположными характеристиками, всецело отражающими духовно-природную двойственность человеческого существа, совпадающими со специфическими различиями свободной духовной и несвободной природно-материальной жизни человека.

Один из процессов конституирующих историю есть процесс материальный и необходимый. Он протекает под влиянием необходимых природно-материальных факторов и может быть охарактеризован как естественная, природная история человечества совершенно определяемая внешними человеческому духу материальными причинами. Данный процесс реализуется исключительно в мире материальной природы, где все события так или иначе причинно обусловлены. Его естественность и природность, по мнению Л. А. Тихомирова, полностью совпадает с его каузальностью, причинным характером. Единообразии природного бытия позволяет выделить в нём лишь однотипные каузальные связи и устойчивые регулярности, фиксировать необходимые причинно-следственные отношения наряду с неизменными законами. В нём нет места для свободного волеизъявления субъекта, отсутствует пространство независимого от внешних природно-материальных кондиций сознательного целеполагания. Всё поведение человека в пределах его естественной, природно-материальной истории есть неосознанное и нецеленаправленное поведение. В ней человек не в состоянии намеренно и свободно определять некоторую цель и направлять свои действия на её достижение. Вся активность человека в естественной истории есть непреднамеренная и неосознанная активность. В естественной истории человек не полагает цель, а осуществляет только механическое реактивное движение, сближающее его с аналогичными механическими реакциями всего животного мира. К естественно-историческому процессу неприменимы телеологические характеристики синонимичные сознательной и свободной целенаправленности. Этот процесс совершенно ателеологичен, бесцелен, не несёт в себе специфических свойств целесообразной активности

человеческого духа, однозначно детерминирован природно-материальным существованием изолированным от каких-либо целевых и смысловых доминант.

Естественно-исторический процесс есть объект исследования исторической науки. Он является сферой познавательных интенций учёного-историка, ориентированного на выявление необходимых причинно-следственных цепей и законов. Его исследование совпадает с чисто материалистической точкой зрения или позицией стороннего наблюдателя, не стремящегося или не способного определить внутренний смысл происходящих событий. В исследовании естественной истории человечества учёный-историк регистрирует лишь процессы аналогичные геологической истории Земли или истории растительного и животного царств, но уяснить их целевое и смысловое содержание он не в состоянии, ибо в необходимой природно-материальной истории цель и смысл совершенно отсутствуют. Поэтому историк ограничивает своё познание одними внешними материально-необходимыми отношениями, проявляет полное безразличие к историческому телосу, демонстрирует индифферентность к внутреннему смыслу каузально анализируемых событий. В итоге, анализируемая исключительно с материалистической точки человеческая история во многом воспроизводит историю растительного покрова Земли, отличаясь от неё не качественно, а только количественно. Такое различие сводится к более сложным формам борьбы живого вещества за свое существование, более сложной ассимиляции живым веществом мертвого и более сложным формам репродукции особей, осуществляющих эту борьбу и ассимиляцию. Однако существенного, качественного различия естественная история человечества и история растительного покрова не имеют, поскольку они в равной мере отражают необходимую жизнь природного мира в которой нет места свободному самоопределению личности.

Важно отметить, что к необходимым природно-материальным процессам Л. А. Тихомиров причисляет социальную жизнь человечества. Вся социальная деятельность человека, несмотря на участие в ней волевого акта, в понимании мыслителя, является несвободной, преддетерминированной деятельностью. Широкий диапазон социальных действий, выражающийся в формировании сложной иерархии социальных таксонов от семьи до государственной организации, осуществляется механически и не выводит человека из замкнутого круга материально обусловленных явлений. Социальная

активность человека возникает на материальном фоне экономической жизни, и в известном смысле прав Карл Маркс, утверждавший, что именно материальное экономическое развитие служит базисом вторичных социальных надстроек.

В противоположность материальному и необходимому процессу другой процесс конституирующий историю есть процесс духовный и свободный. Он реализуется в имматериальной сфере человеческого духа и, будучи изолирован от воздействия необходимых природно-материальных факторов, носит индетерминированный характер. Данный процесс может быть охарактеризован как сверхприродная духовная история человечества, определяемая свободным предпочтением человеческой личности, независимым волеизъявлением субъекта, а не внешними ему материальными кондициями. В сверхприродной духовной истории сам субъект выступает реальной причиной событий, реализуя свой творческий потенциал как суверенная, независимая от внешних природно-материальных воздействий духовная субстанция, обладающая атрибутами самопричинения и самодетерминации. Если в естественноисторическом процессе безраздельно господствуют механические каузальные связи, то в сверхприродной духовной истории нет места спонтанно действующей причинности. В отличие от природной истории она есть область специфически целевых связей и взаимодействий, регион свободного и сознательного целеполагания и целереализации. Именно в ней присутствует альтернативный мир целей. Именно в духовной истории человек осуществляет антиномичный, логически несовместимый в своих крайних позициях выбор. Именно она являет собой пространство для принятия свободного волевого решения и целенаправленного поведения.

Вместе с тем, необходимо отметить, что сверхприродная духовная история человечества не тождественна безусловно свободному процессу, не граничит с неким целевым произволом, в котором содержание целей полностью определено одним человеком. Наряду с автогенерируемыми целями в ней присутствуют и гетерогенерируемые цели, цели задаваемые не самим субъектом, а предлагаемые ему извне. По своей значимости гетерогенерируемые цели превосходят цели полагаемые самим субъектом, ибо ими формируется стержневое целевое содержание духовной истории человечества. Тем не менее, в процессе целеполагания человеческая личность обладает совершенной свободой выбора задаваемых извне целей,

вольна отвергнуть их или принять. Это отвержение и принятие становится ограничительным моментом человеческой свободы, обнаруживающей себя не негативной, абстрактной и бессодержательной свободой совершенно произвольных действий, а позитивной, конкретной и содержательной свободой выбора.

В «Предисловии» Л. А. Тихомиров подчёркивает, что если человек относится к своей истории столь же внешним образом, как к истории растительного царства, то в своем понимании смысла исторических явлений он вынужден ограничиться констатацией бесцельных и бессмысленных необходимых причинно-следственных связей, лимитировать своё познавательное устремление комплексом каузально-кондициональных вопросов: почему возникло данное явление, как оно возникло и при каких условиях? Однако специфически целевые и смысловые вопросы в таком случае останутся без ответа. Телеологический и смысловой вектор человеческой истории окажется непрояснённым. На вопросы зачем нужно данное явление и кому оно нужно человек может получить ответ только при переориентации своих познавательных устремлений в иную сферу, сферу свободной жизни духа. Разумеется, человек не может формировать свои цели вне реалий необходимых материальных процессов и в их достижении должен так или иначе комбинировать материальные силы собственного существа и окружающего мира. Но сверх этих необходимых материальных процессов человек видит сферу свободной, сознательной и волящей духовной жизни, которая столь же реальна как и необходимая природно-материальная жизнь. Специфика этой внутренней духовной жизни такова, что она внедрена в сферу материальных условий, но не сливается с ними, весьма часто доминирует над ними, а иногда подавляется, но в любом случае только она одна образует то, что можно назвать «нашей» жизнью и жизнью «всего человечества». Область материальных условий в сравнении с духовной жизнью внеположена человеку, есть нечто внешнее человеку как духовному существу, хотя и облекающее его. Она имеет для человека определённое значение и даже свою историю, но лишь постольку, поскольку внутренняя духовная жизнь личности, определяемая свободными волевыми актами и независимым сознательным целеполаганием придаёт ей какое-то направление. Отказываясь от реальности духовной истории при интерпретации исторической фактуальности, оставаясь один на один с бессмысленными необходимыми причинно-следственными связями материального мира, элиминируя исторический универсум свободного и сознательного творчества,

человек устраняет разумный смысл исторического процесса, превращая последний в серию каузально обусловленных, механических действий чуждых сознательной преднамеренности.

В понимании Л. А. Тихомирова, для познания сверхприродного духовно-исторического процесса внешний, каузально-аналитический метод исторической науки совершенно бесперспективен. Для раскрытия целевого вектора и смыслового континуума человеческой истории невозможно прибегнуть к объективному, внеличностному способу познания, игнорирующему цели и смысл человеческого бытия, неосуществимо требование намеренного самоустранения из познавательного акта, разделение позиции стороннего наблюдателя, безучастного к внутреннему миру человеческой личности. Для раскрытия целей и смысла истории необходим иной, внутренний и непосредственный способ познания, отвечающий особенностям самой сверхприродной духовной организации человека, отражённой в его сознательной и свободной истории, воссоздающий те же характеристики свободы и индетерминированности, что и сам свободный и индетерминированный духовно-исторический процесс. Такой способ познания может предоставить только религия и философия, ибо только с их помощью человек может реализовать адекватное самопознание и познание абсолютно сущего, обрести знание о самом себе и онтологической первореальности, постижение которой раскрывает человеку цели и смысл его личной жизни, а вместе с ними цели и смысл истории. Именно религиозно-философский способ познания есть свободный способ познания в силу своей первичности, непосредственности, независимости от внешних природно-материальных детерминант, опоре исключительно на внутренний духовный опыт познающего субъекта, в котором та или иная трактовка человеческого существа и онтологической первореальности не только познаётся, но и сознательно и свободно выбирается, выявляя определённые мировоззренческие предпочтения, а не одну объективно безразличную констатацию истины. Именно религиозно-философский способ познания есть подлинно телеологический познавательный метод, раскрывающий в противоположность каузально-аналитическому методу исторической науки не безличную механическую причинность, а свободные и осознанные цели человеческой личности в её истории. Наконец, только посредством религиозно-философского познания возможно определение смысла личного бытия и всего исторического процесса, осуществляемое через раскрытие онтологического первопринципа, в контексте которого сама свободная и

сознательная история человечества приобретает религиозно-философский характер, отождествляется с процессом экспликации различных религиозно-философских идей.

Таким образом, на страницах «Религиозно-философских основ...» Л. А. Тихомиров постулирует дихотомическое (греч. *dichotomia*, от *dicha* - на две части и *tome* - разрез, сечение) деление человеческой истории, то есть такой вариант деления, в котором история человечества делится на два видовых исторических процесса, наделённых противоречащими характеристиками. Так, один видовой процесс детерминирован, необходим, носит естественный и материальный характер, ателеологичен и лишен смысла. Другой видовой процесс, напротив, индетерминирован, свободен, сверхприроден и духовен, телеологичен и наделён смыслом.

При этом дихотомическое деление истории согласовано с дихотомией исторического познания, бисекцией методов исследования исторического процесса, воспроизводящих противоречащие характеристики видовых исторических процессов. Важно отметить, что оба вида истории, как и оба вида познания, имеют реальный бытийный коррелят. Несмотря на свои противоположные свойства они отражают разные стороны единого процесса истории, а также процесса его познания, являются полярными моментами исторического и познающего личностного единства. Такой подход позволяет мыслителю утверждать равноценность обоих исторических процессов и методов их познания, игнорировать нигилистическое отношение к естественно-историческому процессу и познающей его исторической науке, избежать тенденциозной абсолютизации духовной жизни человека в ущерб его материальной жизни, сосредоточиться на познании истории человеческого духа как части человеческой истории, не отрицая её природно-материального измерения.

Необходимо отметить, что развиваемая Л. А. Тихомировым оппозиция духовно-свободных и природно-необходимых процессов как процессов целенаправленных и бесцельных есть оппозиция характерная для персоналистической философии в целом. В той или иной мере её затрагивали все отечественные философы персоналисты. Чрезвычайно глубокое и систематическое её изложение дал Л. М. Лопатин[1] точка зрения которого чрезвычайно близка точке зрения Л. А. Тихомирова. Подобно Л. А. Тихомирову Л. М. Лопатин констатирует существенное различие бесцельной природно-механической и целесообразной духовно-свободной жизни. При

этом, природные механические процессы он отождествляет с процессами, где каждое действие определено предшествующим, причина находится в прошлом, а духовные и свободные процессы с процессами, где действие определяется смыслом последующего, причина совпадает с целевым объектом, локализована в будущем. «Именно в свете телеологического принципа, проникающего всю духовную жизнь это различие получает полную наглядность», — постулирует Л. М. Лопатин[2]. В интерпретации Л. М. Лопатина природно-механические процессы есть процессы исключительно количественные, количественные. Они характеризуется количественным равенством причины и следствия как предшествующего и последующего состояния материи, логической неизбежностью именно данного следствия, абсолютной предопределённостью каузальных связей. Их особенность состоит в совершенном равнодушии причинно-следственного движения к идеальному смыслу проходимых им форм, выражается в отсутствии осмысленного целевого содержания. «Целей в такой последовательности явлений не обнаруживается никаких, о возникающих формах нельзя спрашивать зачем, а только почему»[3], — утверждает Л. М. Лопатин. Духовно-свободные процессы, напротив, есть качественные, качественные процессы. Им присущ момент творческого самоопределения, сравнительная внутренняя неопределённость причин, качественный характер порождаемых духовными причинами следствий, ибо от своих действий дух требует смысла идентичного целесообразности. Духовно-свободные процессы есть подлинно творческие процессы, поскольку «...решительный признак присутствия творческой силы в наших сознательных действиях заключается в их целесообразности»[4]. Целесообразная деятельность предполагает наличие цели и полную независимость в выборе средств действия, творческое отношение к этому выбору. Целенаправленно действующий дух проявляет себя как мощь новых актов, раскрывает себя как непрерывно расширяющее своё содержание бытие, основное свойство которого заключается в способности к действительному развитию, в то время как основным свойством материи является инертная эквивалентность при внешней подвижности, неспособность к созиданию подлинных новаций. Высшей задачей целесообразной активности человеческого разума является познание истины и его свобода есть неперемное условие этого познания. В таком случае свобода человеческого разума становится свободой выбора идей, отрицая которую человек отрицает возможность познания истины, так как редуцирует саму идеальную истину к фаталистически предопределённому

продукту механического причинения природного мира. Высшую, абсолютную истину Л. М. Лопатин истолковывает религиозно, идентифицируя её с высшей, абсолютной целью и благом — Богом. Оба процесса предстают у Л. М. Лопатина в виде внутренне нетождественных процессов, между которыми возможно лишь случайное совпадение. Однако, когда речь идёт о бесконечном множестве бесконечно разнообразных совпадений такая случайность совершенно невероятна, превращается в логическую нелепость. Согласно Л. М. Лопатину, единственной гипотезой содержащей необходимый потенциал для объяснения их совпадения является теория предустановленной гармонии Лейбница, обосновывающая возможность совпадения двух бесконечных рядов существенно различных явлений творческим вмешательством Бога. Надо сказать, что основные положения персоналистической телеологии Л. М. Лопатина совпадают с основными принципами персоналистической телеологии Л. А. Тихомирова, который аналогично Л. М. Лопатину постулирует сверхприродный духовный характер целевых процессов, фиксирует их взаимосвязь с творчеством личности, соединяет констатацию существенных различий бесцельного природного и целенаправленного духовного существования с констатацией невозможности их совпадения.

Для понимания философии истории Л. А. Тихомирова чрезвычайно важно уяснение его интерпретации исторического смысла, раскрытие специфического содержания вкладываемого мыслителем в это понятие. Прежде всего, в историософии Л. А. Тихомирова смысл определяется через целевую направленность, понятие смысла всецело совпадает с понятием цели, смысл наделяется целевой природой. Употребляя понятия цели и смысла как синонимичные, взаимозаменяемые понятия мыслитель стремится подчеркнуть личностную нагруженность смыслового континуума, желает отметить неременную соразмерность смысла и личного человеческого бытия. Констатация неразрывной связи личности и смысла является в его историософии чрезвычайно значимой, поскольку именно через неё естественно-исторический процесс совершенно изолируется от всякого смыслового содержания в силу отсутствия свойственных исключительно личному бытию целевых актов. Следовательно, фиксируя непосредственное тождество между смыслом и целью к которой стремится человеческая личность, мыслитель обнаруживает себя радикальным противником тезиса о присущей природе целесообразности и смысловых основаниях, раскрывает

себя как критик имманентной натуралистической телеологии, постулирующей наличие смысловой организации в природном мире.

Изолируя природный мир от смыслового континуума, рассматривая природу как бесцельную и бессмысленную реальность, Л. А. Тихомиров трактует смысл в виде реальности супранатуральной и специфически личностной. Вместе с тем, супранатуралистическая и персоналистическая трактовка смысла совпадает у мыслителя с его духовным, спиритуалистическим истолкованием, ибо сверхприродный и личностный характер смысла предполагает, что его подлинным носителем выступает наиболее значимая часть человеческого существа с точки зрения его личностной идентификации, единственная антропологическая константа всецело изолированная от детерминации природного мира — человеческий дух. Но если осмысленная активность человека есть единственно его духовная активность, смысловая динамика человеческого существа полностью тождественна динамике его духовной жизни, то всякое смысловое образование есть религиозно-философское образование, так как духовная жизнь равнозначна религиозно-философскому познанию и процессу, целиком совпадает с метаэмпирической религиозно-философской деятельностью человека. Таким образом, утверждая единство смысла и цели, переходя от него к единству смысла и личности, дедуцируя из последнего единство смысла и духа, Л. А. Тихомиров приходит к утверждению религиозно-философской специфики смысла. В контексте такой логической цепочки смысл предстаёт как сверхприродная и целевая, личностная и духовная и, в конечном счёте, религиозно-философская реальность, интегрирующая в своей религиозно-философской определённости все предшествующие характеристики.

Утверждая тождественность смысловой реальности и реальности религиозно-философской, Л. А. Тихомиров стремится раскрыть её специфику. Следуя мыслителю, содержание религиозно-философского процесса как процесса смыслоопределения совпадает с поиском ответов на фундаментальные вопросы человеческого существования. Такие вопросы идентичны онтологическому вопрошанию человека, то есть сводятся к дефиницированию абсолютного бытия, постижению онтологического превопринципа, раскрытию первоосновы сущего. Но это означает, что всякое смысловое образование как образование религиозно-философское формируется через определение абсолютно сущего, становится религиозно-философским смыслом только при фиксации инвариантной, вечной, неограниченной, безусловной реальности.

Данный тезис является одним из центральных тезисов в интерпретации смысла Л. А. Тихомировым, является тем тезисом, вне которого непостижима вся его философия истории. Вместе с тем, он нуждается в существенной детализации, поскольку при поверхностном анализе может показаться, что он содержит тенденцию к умалению специфически антропологической составляющей в процессе религиозно-философского смыслового образования, одностороннему акценту на познании онтологического абсолюта в ущерб самопознанию человека. Надо сказать, что, в понимании Л. А. Тихомирова, дефиницирование онтологического первопринципа не является абстрактной, несоотнесённой с конкретно-историческим человеческим существованием задачей, познание онтологической первореальности не редуцируемо к самодовлеющему, изолированному от смысла человеческой жизни смыслу *an sich*, некоему смыслу-в-себе. При любых трактовках абсолютно сущего онтология не есть изолированная от мира и человека область знания, она неизменно соотнесена с дедуцируемой из неё общей картиной мира и антропологией как составным элементом последней. Как смысловое образование онтологическая первореальность предполагает не только определённое равенство с собой, но и соотношение со своим смысловым инобытием, представленным смысловой интерпретацией человеческого существа в пределах целостной картины мира, сформированной на основе познания онтологической первореальности. Это вовсе не означает, что человеческое существо является инобытием онтологической первореальности, становится проявлением абсолютно сущего, его иной, несобственной формой. Такой подход полагал бы непременно пантеизацию всякого религиозно-философского смысла, его обязательное отождествление с пантеистическими воззрениями. Речь идёт исключительно об организации смыслового континуума, особом идеальном бытии смысла, внутренней архитектонике концептуального пространства. Именно в качестве смыслового образования абсолютное бытие есть не только в-себе-сущая, рефлексированная в себя определенность, но и вовне-себя-сущий, внешне рефлексированный смысл, обосновывающий смысл относительной, преходящей реальности, созданной онтологическим абсолютом, к которой принадлежит и человек. Следовательно, религиозно-философский смысл имеет двойственную структуру, конституируется познанием абсолютно сущего неизменно объединённого со своим дополнением в виде познания мира и человека. И хотя такая трактовка религиозно-философского смысла не устраняет некоторой неравноценности

его взаимодополняющих граней, предполагающей выделение некоторого первичного и вторичного смыслового момента, в её контексте смысл человеческого существа превращаются в весьма значимую смысловую реальность, необходимую часть религиозно-философского смысла.

Следуя Л. А. Тихомирову, определяя онтологическую первореальность, человек определяет самого себя, реализует не выбор между худшими и лучшими эмпирически данными альтернативами, а формирует целостный проект или замысел собственной жизни. Чтобы найти смысл собственного существования человек должен прежде найти смысл онтологической первореальности и только через неё обрести свой смысл. Человеческий смысл как в-себе-бытие всецело произведен от смысла абсолютно сущего. Смысл человеческого существования не редуцируем к некоей чистой непосредственности, не дан в виде только равной себе смысловой реальности, но требует соотношения со своим смысловым иным, подобно тому как и бытие человека предполагает бытие создавшей его первопричины. Только абсолютно сущее может осуществить функцию высшей объяснительной инстанции человеческой жизни, стать первоисточником её смыслового содержания, исполнить роль первичного смыслообразующего фактора. Именно через определение абсолютно сущего возможна самопроекция человека в будущее, включение будущего в реальное человеческое бытие, ибо знание неопределённого и ускользающего будущего есть прерогатива онтологического абсолюта, а не ограниченного, темпорального человека. Между тем, будущее есть по преимуществу смысловая категория, ибо самоопределение человека дано ему не в прошлом и настоящем, а положено ему в качестве ещё-не-бытия, фундировано предстоящим смыслом. Именно через определение абсолютно сущего формируется деонтологический универсум человеческой личности, представления человека о должном. Наиболее полным выражением этого универсума является человеческая нравственность, моральные действия человека, где человек сам полагает и реализует определённый кодекс поведения, но выводит его не из собственной природы, а из деонтологической специфики высшего онтологического начала, из представлений об абсолютном долге, которые несёт в себе абсолютное бытие. Наконец, только через определение онтологического первопринципа формируется аксиологическая иерархия человеческой личности, ибо всякая ценность становится таковой только при координации с высшим аксиологическим принципом, совпадающим с онтологической

первореальностью. В итоге, определение абсолютно сущего апробирует смысл и цели человеческого бытия, конституирует деонтологию и аксиологию человека, осуществляет всеобъемлющую смысловую регуляцию человеческой личности, всецело определяет её свободную и осознанную активность.

Вместе с тем, производность смысла человеческой жизни от смысла онтологической первореальности совсем не ведёт к деаксиологизации, обесцениванию смысла человеческой жизни, не полагает его ценностного ничтожения. Напротив, его опосредованность смыслом абсолютно сущего подразумевает его бесконечное возвышение, ибо через подобную медиацию в него включается безусловный, абсолютный момент. Нетождественность человека и смыслового первоисточника вовсе не умаляет роль человека в процессе смыслополагания, не принижает значение специфически человеческих актов в процессе определения смысла. В концепции Л. А. Тихомирова подобная нетождественность беспредельно возвышает смысловую активность человека, ибо выступает в виде условия трансцендирования человеческого духа, становится предпосылкой особого, свободного и волевого познавательного акта, требующего отрешения от бессмысленных реалий необходимой природной жизни, напряжённого возвышения над бесцельными социально-экономическими процессами в поиске абсолютного. В акте смыслоопределения человек не просто находит смысл, но и непрерывно поднимается над собственной природой, преодолевает ограниченность необходимого материального мира, к которому принадлежит телесно. К тому же, процесс смыслоопределения не является этически безразличным процессом. В нём человек не пассивно познаёт, а активно выбирает, согласуя свой выбор с уровнем развития собственного нравственного сознания, отражая в своём выборе свои нравственные предпочтения и ориентации. Если же смыслоопределение равнозначно свободному нравственному волеизъявлению, то ни о каком ценностном ничтожении смысла человека не может быть и речи. В тоже время, сам результат смыслоопределения не дан человеку априорно, а формируется только в сложном и порой весьма длительном опыте, который может требовать познавательных усилий не одной личности, а многих поколений, смыслового межпоколенного синтеза. Религиозно-философское познание не запрограммировано на неприменный успех, познавательная инициатива человека не имеет своим коррелятом обязательный отклик со стороны абсолютного бытия, воспроизводящий механические реакции природного

мира, процесс смыслопределения содержит в себе определённую долю риска. Но это значит, что он принимает черты познавательного подвига, акта требующего от человека предельного напряжения воли и сил, преодоления многочисленных препятствий, акта, результат которого стоит самых серьёзных жертв, ибо превосходит по своим масштабам результаты всех прочих человеческих действий.

В интерпретации Л. А. Тихомирова познание онтологической первоосновы, мира и человека не отделены друг от друга, не лишены взаимной связи, удерживаются в органическом единстве. Их различие есть условное различие, которое полностью преодолевается в религиозно-философской идее как всецело тождественном с собой, внутренне едином смысловом образовании. Интегрируя знание об абсолютно существе, мире и человеке, цементируя их в непосредственное единство, религиозно-философская идея становится эквивалентом целостного религиозно-философского смысла, претендующего на роль смысловой тотальности, имеющей истинностное, алетiological значение. Будучи эквивалентом целостного алетiological смыслового образования, религиозно-философская идея обладает теми же свойствами, что и смысловое образование. Так, она есть несомненно личностная реальность, ибо непосредственно включена в структуру личного бытия. Она есть реальность сверхприродная и духовная, ибо эйдетический универсум внеположен материально-природному миру, генерируем активностью человеческого духа. Она есть религиозно-философская реальность, ибо имеет религиозно-философскую организацию, совпадает с отрефлексированным религиозным опытом. Религиозно-философская идея становится завершающим звеном в концепции смыслопределения Л. А. Тихомирова, звеном, в котором концентрируются все грани определения смысла, осуществляется его онтологическая локализация и субстанциализация, смысл получает конкретное бытийное оформление в рамках сверхприродной религиозно-философской жизни личного духа.

В концепции Л. А. Тихомирова религиозно-философский смысл неотличим от смысла исторического. Данное означает, что исторический смысл наделяется всеми характеристиками смысла религиозно-философского, отождествляясь с религиозно-философской идеей. В таком случае смысл истории совпадает с раскрытием религиозно-философских идей и их борьбой. К такому выводу ведут все предшествующие построения Л. А. Тихомирова, которые могут быть систематизированы в следующей логической последовательности.

1. Исторический процесс имеет сверхприродный, личностный, духовный, религиозно-философский смысл, который не фиксируется в материально-необходимом измерении человеческой истории, а может быть дефиницирован исключительно в сверхприродной, имматериальной, свободной и духовной истории человечества.

2. Религиозно-философский смысл истории не дан человеку изначально, а раскрывается только в религиозно-философском опыте. Его обретение требует активного познавательного напряжения и усилий со стороны человеческой личности. Процесс смыслоопределения немислим вне познавательной инициативы человеческого существа, которая становится необходимой составной частью этого синергетического процесса, но не единственным его источником.

3. Непосредственным источником исторического смысла человека является познание онтологической первореальности, фиксация которой позволяет впервые характеризовать исторический смысл не только как познавательный процесс и возможность, но и как идеал и ограничение, не только как познавательное намерение, но и как познаваемый результат.

4. Познание абсолютного бытия обладает для человека значением в соотношении с самопознанием, становится исторически действенным через раскрытие смысла его собственного бытия. Смысл абсолютно сущего и человека не существуют изолированно, а образуют единую смысловую целостность или религиозно-философскую идею.

5. В религиозно-философской идее исторический смысл обретает свою онтологическую определённую, утрачивает динамические характеристики познавательного процесса в пользу статических характеристик познанной сущности, превращается из познавательной последовательности в наличное знание, фиксируется как субъект, предикативные качества которого в виде движения и состояния отходят на второй план перед инвариантными содержательными основаниями.

Рассматривая смысл истории как раскрытие и борьбу религиозно-философских идей, Л. А. Тихомиров отмечает, что даже с помощью света религиозно-философской идеи общая картина духовной истории человечества уясняется нелегко. Образующие эту историю факты сложны и отрывочны. В течении тысячелетий память потомства сохраняет очень немного из религиозно-философских познаний предшественников. К тому

же люди сосредоточены на удовлетворении своих низших материальных потребностей, поглощены организацией общественной и государственной жизни, трудом и борьбой за существование. Если помимо этой напряжённой работы у них и присутствует поиск смысла их исторической жизни, то в большинстве случаев они бродят около этого вопроса в полумраке. Свои определения смысла истории они выражают чаще всего в виде трудно постигаемых символов, в мифологических и философские представлениях, точное содержание которых забывается последующими поколениями. Длительный многотысячелетний исторический процесс, трудный для уяснения и сам по себе, становится еще более загадочным в своём свободном и духовном измерении по причине скудости материалов, оставляемых отжившими народами. Однако, несмотря на усилия учёных-историков и поразительные успехи исторической науки в познании далекого прошлого, человек был бы совершенно неспособен охватить общий смысл своей исторической жизни, если бы не имел помощи религиозно-философской идеи, которая проливает свет на прошлое, настоящее и даже будущее.

Хотелось бы отметить, мысли Тихомирова об определении онтологической первореальности как творческом самоопределении человека, целостном личностном жизненном проектировании, о творческом нахождении смысла собственного существования человека посредством обнаружения смысла онтологической первореальности отражают онтологизм как особенность русской религиозной философии. На онтологизм как особенность русской мысли указал В.Ф. Эрн[5]. Следуя Эрну, онтологизм русской мысли проявляется в онтологическом понимании истины, которая отождествляется со сверхчеловеческим абсолютом, в динамической теории познания духовного мира, которая объединяет познание с прагматикой духовного подвига, раскрывающего и утверждающего все творческие и существенные стороны личностной жизни как центра жизни космической. Онтологизм русской мысли проявляется и во взгляде на мир как на откровение абсолютной первореальности, в жизненной конкретности религиозной мысли России, в персоналистической антропологии русской философии.

- 
- [1] См.: Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. М., 1886-1881, Ч.1-2; Лопатин Л. М. Вопрос свободе воли//Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996; Лопатин Л. М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни //Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996.
- [2] Лопатин Л. М. Вопрос свободе воли//Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996. С. 53.
- [3] Лопатин Л. М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни//Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996. С. 91.
- [4] Лопатин Л. М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни//Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996. С. 91.
- [5] Эрн В. Ф. Борьба за логос М., 1911.

#### § 4. Богословское обоснование персоналистической историософии.

Византийская патристика содержит учение о божественных идеях. Божественные идеи есть прообразы вещей как «предвечный и неизменный совет» Бога, в котором «начертано все, predetermined Богом и неукоснительно совершающееся, прежде его бытия»[1]. «Он созерцал все прежде его бытия, от вечности умопредставляя в уме Своем, и каждая вещь получает бытие в определенное время, согласно с Его вечной изволяющей мыслью, которая есть predetermined и образ и план»[2]. Прообразы «суть сущетворные основания, совокупно предсуществующие в Боге, что богословие называет “предопределениями”, и божественные и благие изволения, определительные и творческие для всего существующего, согласно которым Сверхсущий и predetermined, и произвел все сущее»[3]. Божественные идеи суть «самосовершенные и вечные мысли вечного Бога»[4]. В творении Бог изводит предсуществующее в Нем от вечно-сти ведение[5]. Св. Григорий Богослов утверждает, что «Мирородный Ум в Своих великих умопредставлениях рассматривал Им же составленные образы мира, которые впоследствии произведены, но для Бога и тогда были настоящими»[6]. О предвечном бытии прообразов тварного мира высказывается и преп. Симеон Новый Богослов. «Все от Бога имеет свое бытие и существование, и все прежде бытия находится в Его творческом уме; первообразы всех вещей находятся там внутри»[7].

Концепция вечного бытия прообразов тварного мира ставит острую проблему: не есть ли божественные прообразы реальность, тотально predetermined тварное бытие? Не оборачивается ли учение о свободе фикцией в самом христианстве? Как совместить учение о промысле с реальностью свободы?

Совершенно приемлемое с позиции православного богословия учение о божественных идеях, промысле и человеческой свободе выразил Г. Флоровский — выдающийся интерпретатор христианской патристики и православного богословия[8].

Его концепция базируется на святоотеческом учении утверждающим, что творение есть деяние божественной воли и потому резко отличается от божественного рождения как природного акта. Исходя из различия между существом (природой) Абсолюта и Его волей, русский богослов полагает, что

нетварные идеи мира имеют свое основание не в существе, но в воле Бога. Быть Творцом, следуя Флоровскому, не принадлежит к определениям божественной природы, к которой принадлежит триединство Ипостасей. Троичность есть внутреннее самооткровение естества Бога. Воля Божия есть общая и нераздельная воля Пресвятой Троицы. Образы мира в Боге полагаются волею. Божия воля и есть промысление. Она принадлежит не к сущности, а к энергии. Сущность есть внутреннее самобытие Бога. Действие, воля, энергия суть Его отношение к миру.

Совокупность божественных действий образует волю Абсолюта, Его замысел-изволение о мире, творческий предвечный совет. Воля есть сам Бог, но не Его сущность. Внутрибожественная жизнь отлична от домостроительства. Ипостасные свойства Лиц определимы вне отношения к существованию твари, но только по отношению между собою. Отношения божественных Ипостасей исключают космологические мотивы, отношение к тварному бытию.

Творение открывает Божию премудрость, которая не есть самое существо Бога. Премудрость — действия, образы отношения Бога к твари, связанные с образом твари в вечном ведении Бога. Она есть промыслительное вездеприсутствие Бога.

Каждая тварь получает бытие согласно с вечной изволяющей мыслью, которая есть предопределение, образ, план, творческое и определительное благое изволение для нее. Божественная идея твари не есть тварь, не есть ее субстанция, не есть носитель тварной процессуальности. Творение не есть процесс в божественной идее. Оно связано с созиданием тварного мира при ее неизменности и трансцендентности по отношению к твари. Нетварная мысль не вовлечена в процесс становления. Тварный же субъект, к которому нетварная мысль обращена, охвачен становлением. Прообраз есть норма и задание, истина вещи, ее трансцендентная энтелехия, не тождественная ее тварной сущности.

Первообраз есть призвание и норма — сверхприродное задание, задание свободного причастия Богу. Только в исполнении его тварное естество может быть раскрыто в полноте. Призвание осуществимо только путем свободного самоопределения и тварного становления через подвиг. Это процесс творчества как самораскрытия и как возникновения нового. Через исполнение призвания человек осуществляет самого себя. Это осуществление есть скачок

из порядка естества в порядок благодати, выход за пределы эмпирического «я», его преобразование, новотворение и преодоление. Само призвание есть уже нисходящий ток благодати. И ему надо открыться в свободе. Смысл истории состоит в том, чтобы свобода твари ответила приятием на мысли Бога и тварь стала Церковью. В свободе должна она стать сообразной идеям Бога, через которые она существует.

Субстанциальность тварной природы раскрывается в свободе, которая выражается в равновозможности путей к Богу и от Бога, ибо свобода законоположена божественной идеей. Но именно благодаря свободе в твари природа, сущность и жизнь, существование могут не совпадать. И потому возможно существование в смерти, замкнутости от Бога. Так возникает грех, который в самом небытии имеет свое бытие. Богом не изволенный (хотя и попускаемый), он как бы устанавливает для твари новый закон существования, противозакон. Это путь духовного распада твари без упразднения ее бытия, доказывающий, что тварь есть свободный носитель божественных идей и способна отклоняться от Первообраза. Не соответствующая нетварным идеям в их нормативном аспекте, отклоняясь от Абсолюта, тварь продолжает существовать благодаря тем же идеям.

Флоровский верно интерпретирует православную традицию. Православное догматическое богословие учит, что творение существует причастностью к Богу, который обладает подлинным бытием. Божественный Логос, в котором все было сотворено, содержит в Себе многообразие тварного мира, ибо божественный Логос содержит в Себе множество логосов, которые есть логосы вещей, предсуществовавшие им. Таким образом, логосы всякой тварной природы существовали до ее со-творения. Обладая бытием сверхтварным, логосы трансцендентны тварной природе. Однако тварь существование свое приобретает от логоса. Вне своего логоса тварь суть небытие[9].

Ипостасный Логос через логосы определяет законы, по которым живет тварный мир, именно через них мир получает начало своего бытия, ими осуществляется деятельность божественного промысла, они определяют судьбу твари в вечно-сти. В патристике логосы принято делить на три вида: логосы естества (т. е. законы природы), логосы промысла и логосы суда. Эти логосы охватывают бытие твари на всем пути ее жизни. В логосах естества учреждена природа мира. В логосах промысла и суда жизнь мироздания и его цель — обожение. В логосах промысла и суда предназначено воплощение

Сына Божия. Логосами промысла и суда устанавливается прохождение каждым человеком пути спасения.

Таким образом, каждое творение основано на предсуществующем ему логосе, который дает ему тварную природу. Святые отцы учат, что логос человека состоит из трех частей. Логос человеческого бытия определяет наличие души и тела, причастность как к миру идеальному, так и к миру материальному. Логос благобытия определяет нормы деятельности человека и добрые задатки его души. И наконец логос вечного бытия определяет высшую цель промысла, которая есть обожение человека, соединение его с Богом в вечности.

Итак, божественные мысли, идеи, логосы — это извечные причины тварных существ, которые Бог мыслил извечно и которые придают бытию вещей их реальность. Они содержатся в божественных энергиях, а не в сущности Бога, превышающей идеи-энергии. Логосы всех вещей охватываются божественной волей и премудростью, но не самой божественной сущностью. Умозрительный мир в Боге, Его парадигмы, идеи не есть определения божественной сущности, но творческая воля Бога, «идеи-воления», «волящие мысли», неотделимые от Его творческого действия-воли, энергии ипостасного Логоса, обращенные к твари.

Идеи задают природу твари (учреждая и свободу) как данность, и в то же время они являются нормативной заданностью для твари. Тварь призвана к сотрудничеству идеям и через это к обожению.

Учение о божественных идеях детально изложено у преп. Максима Исповедника. К рассмотрению его теории мы и перейдем. Преп. Максим учит о предсуществовании логосов вещей в едином божественном Логосе. Логосы тварных сущностей в своей абсолютной трансцендентности невыразимы и непостижимы, ибо сверхтварны[10].

Следуя Максиму Исповеднику, тварное бытие связано с триадой: возникновение мира, движение его и неподвижное состояние. Твари исходят из Бога, стремятся к Нему и в Нем приобретут свою неподвижность. Когда Максим Исповедник говорит о движении мира, он имеет в виду, что такое движение не автономно и невозможно без причастности Богу, ибо Бог есть не только Творец, цель стремления, но и Промыслитель. Тварное бытие требует содействия Бога при своем движении, которое одновременно остается его собственным.

Бог, создавая человеческую природу, сообщил ей бытие, приснобытие, благодать и премудрость. Бытие и приснобытие даровал он сущности, а благодать и премудрость предоставил свободному выбору, чтобы тварь обожилась. Итак, Бог дарует человеку бытие и приснобытие. Однако приснобытие как цель предполагает свободное движение. Богоподобие, бесконечность достигаются свободно. Человек обладает свободой, сообразной свободе божественной. Свободное движение человека к Богу имеет космический смысл. Через человека космос возвращается к Создателю. В этом и состоит смысл движения, которое было прервано грехопадением, ставшим космической катастрофой.

Далее Максим Исповедник различает концепты «логос» и «тропос». Божественный Логос, Его идеи определяют природный закон существования, тем не менее конкретное существование твари определяется ее собственным «способом существ-вования». И как раз ипостаси суть конкретные, уникальные «способы существования» природы. Человеческий способ су-ществования может находиться в противоречии с его природой (грехопадение). Истинный способ существования человека восстановлен Ипостасью Христа (Боговоплощение). Ипо-стась определяет движение природы. С ней связана свобода. Ипостась определяет конкретный способ существования природы, ее волю. Движение от первого элемента триады (творение) к третьему (обожение) предполагает участие свободной воли, ипостасный выбор, является личностным актом, личностным выбором.

Перед нами, конечно, персоналистическая антропология и онтология. Божественные идеи задают природу твари, возможность конечной цели обожения — соединения с природой Бога. Они суть для человека и данность и заданность. Однако чтобы пройти путь к обожению, нужна свобода, ипостасный выбор. Конечно, само прохождение пути требует непрестанной поддержки существования природы (промысел). Но ипостасный выбор не детерминирован, ибо можно пройти путь движения и против природы, в противоречии с ней, так как именно ипостась определяет движение природы. Можно пройти путь и в гармонии с природой при содействии благодати. Поскольку ипостасный выбор человека имеет космическую значимость, то человек предстает как историософский уникал.

Выдающийся исследователь паламитской антропологии архимандрит Киприан (Керн) детально анализирует концептуализации Паламы и

высказывает свои мысли по поводу учения о божественных идеях, развивая их в контексте святоотеческой антропологии и онтологии[11].

Учение св. Григория Паламы о божественных идеях связано с его теорией божественных энергий. Как и все св. отцы, Григорий утверждает, что энергии суть Бог в Его обращенности к тварному миру. Вечная, несозданная единая энергия божественных Ипостасей есть творческое промыслительное попечение Бога о мире. Мир идей в своей совокупности за-ключается в божественной энергии. Совокупность парадигм о мире безначальна и есть мир вечных логосов. По отношению к тварному становящемуся бытию парадигмы не есть сущности, так как они не могут быть субъектом становящегося процесса, его субстанцией. Первообраз существует вне тварного процесса. Бог трансцендентен не только материальной, но и идеально-тварной стороне космоса, что позволяет избежать внесения зла в замысел Бога о мире и объясняет свободную жизнь тварного мира.

Киприан развивает паламитские идеи. Образ Бога связан с творческими способностями и дарованиями. В божьем замысле о человеке дарована ему возможность создавать нечто новое. Человек призван осуществить этот божественный замысел. Он должен будет дать ответ Создателю об осуществлении этого творческого дара на Страшном суде. И в позитивный ответ будет входить осуществление творче-ского предназначения человека на земле. Творчество означает творение своей жизни.

Промышление не есть предопределение. В предвечном совете людям изволено быть свободными и творить свободно свою жизнь. При этом творчество есть совместное с Богом действие человеческого духа, богодействие, теургия или, иными словами, продолжение творческого дела Бога. Не только в начале мироздания творил Бог. Этот процесс продолжается в истории, где Бог в сотворчестве с человеком творит новые ценности. Богоподобие человека не есть что-то готовое и окончательно данное, а только потенциально заданное, так как богоподобие состоит в раскрытии творческого эроса.

Русский мыслитель Евгений Трубецкой развивает свое учение о божественных идеях в работах «Мирозерцание В. С. Соловьева» и «Смысл жизни»[12]. Его концепция Софии как единства божественных идей может быть охарактеризована как последовательно персоналистическая. Божественные идеи не соотносятся с миром как сущность и явление, ибо в этом случае

свобода и зло были бы необъяснимы и богословская мысль неизбежно завела бы нас в тупики пантеизма. Божественная София по отношению к твари есть не сущность, а норма и идеальная цель. Человек по природе вне ее, трансцендентен ей. Он может принять или отвергнуть замысел о себе. Если он принимает его, то осуществляет в себе божественный образ, если же отвергает, то становится карикатурой на него, что, конечно, совершенно совпадает с персоналистическим историзмом.

На наш взгляд, Трубецкой развивает вполне приемлемую с точки зрения христианского сознания модель софиологии. София — божественная нетварная трансцендентная сила, обнимающая собой божественный творческий замысел о мире. Каждому человеческому существу соответствует божественная идея, определенный божественный творче-ский замысел. Тем не менее человек может как принять божественный замысел о себе, свободно и творчески воссо-единившись с божественной идеей, так и отвергнуть трансцендентный проект о своей персоне. В первом случае открывается путь обожения человеческого бытия. Человек соединяется с вечной истиной о себе, заключенной в божественном сознании. Во втором — свободно отсекает себя от богочеловеческого процесса обожения. Божественные идеи являются нормативным планом мироздания и не соотносятся с тварным миром как тотально определяющие его жизнь сущности.

Итак, концепция предвечного бытия прообразов тварного мира и строящаяся на ее основе теория промысла не есть фатализм и детерминизм, но теория реляции персон. Бог дарует твари (через свои идеи) свободное бытие и призывает ее к творческому самораскрытию, одновременно указывая нормы процесса тварного развития, которые совсем не есть детерминация. Человек может отказаться от нормативных ориентиров, проигнорировать их, отказаться от дарованных ему творческих потенций обожения (также определенных божественными идеями). Но возможен путь и осуществления божественного замысла через раскрытие в себе творческого эроса. Данный богословский контекст, конечно, хорошо подкрепляет персоналистический историзм и не ведет к поглощению христианского антропологизма детерминистской теологией и космологизмом, состоящим в недостаточном осознании проблем свободы и творческой активности человека, в возможности подмены антропологии языческо-фаталистической космологией, в которой божественно-космические энергии подчиняют свободный дух человека.

Возможно подвергнуть критическому анализу пантеистическую софиологию[13]. София в пантеистическом идеализме трактовалась как *anima mundi* - универсальная инстинктивно-бессознательная сила, творящая природная душа, темная родовая энтелехия космоса. София - это *natura naturans* по отношению к *natura naturata*. Она суть идеальный центр мировой множественности, несущий "семенные логосы" бытия. София есть феноменально многолика, но субстанциально единая творческая мощь природы, закономерность эволюционирующего космоса, единая космическое тело. Лишенная ипостасного принципа, личностно слепая, деипостазированная, она есть одновременно и божественная усия и природная энергема. В сущности, пантеистическая софиология является программой рецидива языческого мистицизма, склонного к открытию в иероглифах мира жизни космического абсолюта. "Мистический максимум" не выходит здесь за рамки переживания конечного как желаемого бесконечного, имманентизации трансцендентного. Софиологическая метафизическая программа являет лик божественной панкосмии. Пантеистическая софиоантропология неприемлема с христианской точки зрения, так как человек в ней лишь "гомо космикус", космический резонатор, отражающий ритмы вселенной. Он лишь репрезентирует космос, является его голограммой, растворенной в потоках космокреации. Демиургическая миссия человека аннигилируется теориями, согласно которым он лишь око софийного бытия. Можно сказать, что софиологический пантеизм есть не более чем интеллектуальная реабилитация палеоязыческого религиозного опыта.

Проблема Софии была поставлена и решена в России еще в Изборнике 1076 года Иоанном Грешным [14]. Автор Изборника рассматривал тему Софии в типично святоотеческом ключе. Он выделяет теологический, антропологический аспекты в учении о Софии, а также аспект, связанный с концепцией обожения. София - трансцендентная миру божественная Премудрость, ипостазированный божественный интеллект, Логос-Христос. Однако существует и тварная софия - это человеческий интеллект. Человеческий интеллект может быть приобщен к божественному, тварная и нетварная Софии в состоянии соединиться, человеческий ум может быть обожен. В рамках софиологии Иоанн Грешный развертывает концепцию обожения. Он особо подчеркивает, что обожение человеческой софии Софией небесной - синергетический процесс, характеризующийся содействием и соучастием божественной и человеческой воли, отмечает свободный характер мистического акта обожения. Думается, что софиология Изборника выстроена

в сугубо святоотеческом русле и является удачным образцом отечественного философского синтеза.

Необходимо указать на близость учения о тварной Софии Иоанна Грешного и Е. Трубецкого. Тварной Софии, следуя мыслителям, соответствует всеединый человеческий ум, универсальный всечеловеческий интеллект.

В русской православной философии XX столетия была предпринята целая серия попыток выстроить софиологию, свободную от принципов пантеизма. Так, А. Ф. Лосев противопоставил софиологическим концепциям античности, видящим в Софии лишь неличностное мышление чувственно-материального космоса, последовательно персоналистическую Софию христианства[15]. София - нетварная Персона, обладающая интеллектом. Она также может мыслиться Богочеловечески (тварно-нетварный аспект Софии). В данном смысле она есть божественная Ипостась, осуществленная телесным образом в человеке (Боговоплощение).

На наш взгляд, убедительные концептуализации развиты в рамках монистического плюрализма (Лопатин, Н.О.Лосский, Бердяев периода раннего творчества, испытавший влияние неолейбницианца Козлова), констатирующего единство одухотворенных монад в вечных идеях божественной Монады, укорененность мира одухотворенных монад в мире вечных идей при утверждении онтологической несоизмеримости мира вечных идей и тварных субстанциальных деятелей[16].

Следование эйдологии нехристианизированного эллинизма ведет к существенным противоречиям в учении о божественных идеях. Остановимся более подробно на эйдологии известного русского богослова и философа XX века В. Зеньковского[17]. Он убежден, что идеи принадлежат как к божественной сфере, так и к космической. Считая, что необходимо признать бесспорную реальность премудрости в Боге и бесспорную реальность идейных корней в тварном бытии, русский мыслитель утверждает, что идеи в тварном мире, как его идеальная основа, как "корни" вещей, по своему содержанию и смыслу ничем не отличны от идей, входящих в Премудрость Бога. Идеи в мире могут быть увидены как отражение божественных идей либо как вхождение в тварное бытие идей нетварных. Следуя Зеньковскому, божественные идеи вечны по своей природе, однако, входя в мир, с одной стороны, сохраняют качество вечности, но, с другой стороны, жизнь идей в

мире подчинена судьбам мира. Через акт творения божественные идеи живут нераздельной от мира жизнью.

Творение мира есть, по Зеньковскому, "засеменение" материальной основы идеальными формами, таящими в себе нормативный, энтелехийный характер. Идеи в мире не созданы, однако, "засеменяя" мир собой, они живут уже новой жизнью, приобщаются к тварному естеству, не теряя качества вечности, но являясь уже образами идей в Боге. Идеальные начала, которыми определяется и держится мир, не существуют сами от себя, а приходят в мир свыше для его устройства. Зеньковский убежден, что идеи в мире нельзя назвать сотворенными, так как они приходят свыше и не от себя засемят мир.

Онтологическое различие мира (в его чувственной оболочке и в его идеальной стороне, энтелехийно направляющей жизнь мира), не от себя бытийствующего, но получающего все в себе в акте творения, и Бога, на взгляд Зеньковского, получает в учении об идеях свое окончательное оформление, ибо идеальная сторона не имеет в себе своего начала и не существует в мире от себя. Идеи в мире от Бога, но в мире они не есть Бог и не делают мир Богом. Они "пребывают" в тварном мире, который не имеет в самом себе ключа к пониманию того, откуда в мире идеи. Зеньковский учит, что лишь в идее творения, устанавливающей основной дуализм Бога и мира, бытия абсолютного и бытия неабсолютного, перед нами раскрывается то, что в акте творения есть два аспекта: в акте творения возникает материальное бытие, но в акте же творения вечные, божественные идеи входят в мир, засемяют его и в этой стороне уже неотделимы от мира.

Изложенные мысли Зеньковского крайне противоречивы. Если идея творения устанавливает дуализм Бога и мира, бытия абсолютного и бытия неабсолютного, то каким же образом вечные, божественные идеи входят в мир, засемяют его и становятся неотделимы от мира? Каким образом несозданные идеи, засемяют мир собой, живут уже новой жизнью, приобщаются к тварному естеству, не теряя качества вечности, но являясь уже образами идей в Боге? Как возможно, что вечные божественные идеи, входя в мир, с одной стороны, сохраняют качество вечности, но, с другой стороны, подчиняются судьбам мира. Если творение мира суть, засеменение-слияние материальной основы вечными идеальными формами, то последние утрачивают нормативный и энтелехийный характер, становясь субстанцией мира.

Чрезвычайно сомнителен тезис о том, что идеи в тварном мире, как его идеальная основа, как "корни" вещей, по своему содержанию и смыслу ничем не отличны от идей, входящих в премудрость Бога, и могут быть увидены как вхождение в тварное бытие идей Бога. По отношению к миру вечные мысли Бога, вечная, божественная премудрость трансцендентна. Идеальные начала в мире онтологически разнородны с идеальным универсумом в Боге. Несозданные идеи формируют тварный мир, но не приобщаются к тварному естеству. С другой стороны, идеальные начала в мире, засеменяя мир собой в итоге творения, являются "образами" идей в Боге и живут жизнью тварного естества, не приобретая качества нетварной вечности. Конечно, подчиняться судьбам мира вечные идеи не могут, ибо судьбы мира подчинены им. Тем не менее идеальные начала в мире безусловно подчинены судьбам мира, так как неотделимы от него. Акт творения совсем не есть засеменение материальной основы нетварными идеальными формами, но в его итоге материальная основа засеменяется тварными идеальными формами.

Таким образом, к сожалению, приходится констатировать, что Зеньковский не раскрывает то существенное различие между идеями в Боге и идеями в мире, которое ему бы хотелось раскрыть. Конечно, здесь нет речи о единости мира и абсолютного начала, нет системы имманентизма. Тем не менее здесь ощутимы следы эйдологии нехристианизированного эллинизма, рассматривающего идеально-тварный мир как безлично-неипостазируемый и деифицированный.

В эйдологии Зеньковский повторяет мотивы нехристианизированного эллинизма. Эллинизм знал, что чувственный мир невеществен в своих основах, и рассматривал его как "уплотнение" духовного мира. И для эллинизма чувственный мир есть не просто отвлеченный образ, тип, символ умопостигаемого мира, но и его реальное продолжение, вхождение, взаимопроникновение. Символизм здесь онтологический. Чувственный мир своими основаниями всецело содержится в умопостигаемом. Материя пронизана и укреплена умопостигаемыми эйдосами. Однако эллинизм не знал подлинного трансцендентного, не знал христианского личного Слова. И это незнание оборачивалось деифицированием умопостигаемого мира, а через него и чувственного, ибо умопостигаемый мир символически отображается в чувственном. Символический реализм, онтологическая теория символа обязывала увидеть в умопостигаемом мире основу чувственного, и оба плана бытия становились безначальными и божественными. Эллинизм

отождествляет идеальную сущность вещи с ее божественной идеей, соединяет идею с вещью, превращая ее в субстанцию вещи, носителя ее свойств и состояний. Подобный интеллектуальный ход, конечно, ведет к пантеизму, аисторизму и историософскому детерминизму.

Христианский опыт и мысль воцерковленного эллинизма утверждает, что чувственное и умопостигаемое неразрывно связаны, и здесь следует античности. Однако умопостигаемое бытие не существует в вечности, оно не безначально, а приходит из не-бытия в бытие. Далее, оно ипостазировано в человеческих и ангельских персонах. У Зеньковского же идеальные начала в мире и в Боге как-то совпадают. В мире они мыслятся деипостазированными. Идеально-божественное переходит в материальное, что напоминает античные философские формулы.

Верно, что мир держится своими идеальными связями. Но и материальный мир, и умопостигаемый держатся идеальными связями, если последние суть действия и энергии Слова. В них Бог касается мира, и мир соприкасается с ним. Божественные мысли, относящиеся к сфере энергий, образуют мир, являясь нетварными началами его. Они же охватывают жизнь мира, управляют ею, оставаясь ему трансцендентны. При этом не идеально-божественное переходит в материальное, а тварное умопостигаемое теснейшим образом связано с тварно-чувственным. Тварно-материальный мир охвачен тварно-идеальными связями, и оба мира существуют благодаря нетварно-идеальному.

Необходимо отметить, что Зеньковский отвергает гностическую софиологию, основанную на отождествлении премудрости божьей (Софии божественной) и премудрости в мире (Софии тварной). Следуя его воззрениям, поскольку Бог отличен от сотворенного им мира, то и София божественная отлична от Софии тварной. Единство имен ("София") указывает на то, что София тварная есть образ Софии божественной. Разделяя Софии, Зеньковский опирается на св. Афанасия Великого, четко определившего различие между премудростью божественной (идеями в Боге) и тварной премудростью (идеями в мире), а также на учение о Боге в "Премудрости" Соломона и в книге Иисуса сына Сирахова, где премудрость трактуется как трансцендентная реальность. Подобные утверждения, конечно, преодолевают противоречивые построения в эйдологии Зеньковского.

Ссылаясь на св. Григория Паламу, Зеньковский развивает учение о пронизывающих мир божественных энергиях, посредством которых мир держится Богом и управляется им. Это учение объясняет всеприсутствие Бога в мире. Но тут же он утверждает, что в мире существует как его поверхность ("оболочка"), измеримая и чувственно воспринимаемая, так и через все в мире проходят лучи божественных энергий. Это звучит совсем платонистически. Далее, он утверждает, что в порядке обычного познания никогда не бывает дано распознать, где кончается чувственная и рациональная суть мира и где проходят излучения божественных энергий. Подобный тезис, конечно, корректирует обозначенную выше мысль в христианском направлении, если, разумеется, под рациональной сутью мира понимать идеальную сферу в нем. Однако, несмотря на подобные заявления, некоторые моменты построений Зеньковского все же содержат недосказанность в учении об идеях.

Отметим также, что отождествление Зеньковским премудрости в мире с Церковью в ее тварно-космическом аспекте вряд ли можно назвать удачным. Если опираться на св. Афанасия Великого, что и делает Зеньковский, то ведь у него тварная премудрость связана со всем идеальным космосом, а не только с обоженным или обоживающимся идеальным космосом Церкви.

Софиология, иницированная В. Соловьевым, может быть названа псевдоморфической[18]. Языческое содержание в его концептуальных схемах маскировалось христианскими формами. Несомненно, соловьевская философская псевдоморфоза связана с философскими псевдоморфозами немецких идеалистических систем. Последние, воспроизводя языческую ментальность античности, отождествляли идеальный уровень космического бытия с мыслями Абсолюта. Причем мысли Абсолюта (= идеальный космос) рассматривались исключительно в органицистском русле. Абсолютный уровень бытия, отождествленный с идеально-космическим, интерпретировался по аналогии с органикой, принципиально имманентизировался и натурализировался. Идеально-божественные процессы мыслились на манер органических. При этом явно языческий дискурс пытался облечь себя в христианские формы, завуалировать свою языческую сущность христианской терминологией. Софиология Соловьева отражала культурную псевдоморфозу эпохи европейского модерна, стремящегося натурализировать христианские идеалы. Радикально имманентизированная София (= идеальный космос), оставаясь соприродной

Абсолюту, становилась единосущной космосу основой мира, задавая тем самым онтологию всеединства. Софиологию Соловьева можно охарактеризовать как современную, имманентистскую, неоязыческую.

Необходимо отметить, что пантеистическая софиология отечественного идеализма развивала тематику античной софиологии, разработанную в рамках пантеистической онтологии. Античная мысль воспринимала Софию как имманентное миру формирующее космос начало. Софиологические схемы античности были выстроены на основе принципов строгого пантеистического натуралистического монизма[19]. София - это самосознание единосущного миру абсолюта, и в силу этого высшая иерархическая ступень космоса, его интеллигибельная база. Между Софией и миром устанавливается онтологическая однородность, констатируется отсутствие какого-либо внутрибытийного дуализма. София как мысли Бога, божественные эйдосы имперсональна и бессубъектна, так как космос не суть субъект и персона. Это мысли безличного абсолюта, вещные идеи вещного природного Бога. Таким образом, античная софиология суть эйдология безличного универсального космического интеллекта, разработанная в границах метафизики статического пантеизма. Античная софиология - учение о вечных опредмеченных эйдосах, расположенных в вечном и вещном уме. София - имманентная миру интеллектуальная сила, магически программирующая природу на тонус идеального лада и гармонии. В рамках подобной реифицированной эйдологии не может быть и речи о христианских интуициях мировосприятия. Чрезвычайно важно отметить, что с позиции христианства кардинально неприемлема как идея консубстанциальности Бога и мира, так и натуралистическое опредмечивание божественного Ума, Его природная магия, заполнение его магической имперсональной природной энергетикой. С позиции христианства перед нами философски отрефлексируемая чувствительно-вещная мистика космоса, вариация на тему религиозного материализма.

Линию псевдоморфической софиологии Соловьева продолжил П. Флоренский[20]. София у него - это Абсолют, Богочеловеческое единство, Богородица, Церковь, а также душа мира как его идеальная основа (ноуменальные зерна вещей, ноуменальные логосы). Непонятно, каким образом Флоренским констатируется онтологическое единство Абсолюта и души мира? Каким образом можно экстраполировать божественную природу на тварный космос, оставаясь на почве христианского мирозерцания? Да и

вообще чем является пресловутая душа мира с позиции христианского богословия? Если это души ангелов и людей в их единстве, то почему бы не констатировать это прямо? Если же перед нами единосущная Творцу интеллигибельная магическая природная сила, то отход от христианского благовестия налицо в силу разрушения, как антропоцентрической космологии христианства, так и натурализации христианской теории абсолютного.

Под чрезвычайно сильным влиянием немецкого идеализма, античной мысли, В. Соловьева, П. Флоренского выстраивал свою софиологию С. Булгаков[21]. София у него суть мировая душа как идеальная основа мира, поддерживающая в мире гармонию, формирующая космос эстетическим целым. Следуя Булгакову, София суть имперсональная имманентная природе сила, организующая космическую множественность в живое космическое всеединство. Как таковая София есть субстанция мира. Люди же суть ее пассивные органы, инструменты ее творческих действий. Человек творит лишь, поскольку он причастен творческой мощи космической души, да и на мир, в сущности, он смотрит лишь ее взглядом. Христианское учение о человеке как центре мироздания у Булгакова оборачивается фикцией. Хотя он и отмечает, что человеческое бытие содержит всю полноту тварного мира, обладает креативными способностями, подлинной полнотой тварного бытия и способностью к космокреации обладает София. Бытие Софии минимализирует значимость индивидуальной человеческой персоны, реалистически подчиняя ее сверхиндивидуальной общности. Конструируя свою софиологию, Булгаков выводит Софию за космические горизонты и отождествляет с идеями о мире в Боге, с божественными энергиями. Софиология Булгакова, выстроенная в рамках метафизики теокосмического всеединства, может быть охарактеризована как крайне неудачная христианская рецепция по сути языческих доктрин.

Анализируя софиологическую проблематику, хотелось бы отметить, что само по себе учение о душе мира содержится в патристике. Так, в сочинениях Феофана Затворника присутствует концепция души мира как тварной невещественной творческой силы, строящей мир по божественному произволению[22]. Однако эта душа мира в онтологической иерархии безмерно ниже человеческой души, обладающей сознанием и свободой воли. Человек как венец творения содержит в себе весь тварный мир, и душа мира в этом плане не суть исключение.

Также необходимо указать на то, что именно христианство обнаруживает тайну Богочеловечности, выраженную в признании возможности стояния человека и Бога лицом к лицу, встречи и единения двух природ с сохранением их различности, взаимодействия Бога и человека, интенции от Бога к человеку и от человека к Богу. При этом богочеловеческие отношения воспринимаются христианским сознанием как живая жизнь живых лиц, характеризующаяся свободой и любовью. Космотеистические же религиозно-философские системы не вмещают тайны богочеловечности. Монистически-пантеистическое сознание, внутренне обессиленное натуралистическим рационализмом, знающим лишь спекулятивную спаянность и тождество, не усматривает никакой возможности свободных и творческих отношений Бога и человека. Поэтому выстраивание моделей софиологии вне линии христианского теистического персонализма изначально обречено на движение в сторону философского имперсонализма. Утрата персональной конкретности бытия в категориях мышления приводит к восприятию духовной реальности по образу материальных предметов. Духовная жизнь воспринимается реальностью того же порядка, что и существование предметной материальной сферы. Бог и человек начинают осмысляться в категориях природы, признаются действительностью, аналогичной материальным процессам. "Реализм" натуралистического мирозерцания замыкает человека и Бога субстанциальной статикой природы, концептуально оформленной в философскую систему натуралистического монофизитства. В рамках подобных философских систем становится невозможным конкретный идеализм, идеализм ипостазированный, и открывается путь для безжизненно-абстрактного идеализма.

В святоотеческом богословии содержится выработанное учение о персоне. У блж. Феодорита Киррского мы находим противопоставление языческой философии, где между усией и ипостасью нет отличия (усия обозначает то, что есть, а ипостась - то, что существует) и учением отцов, где между усией и ипостасью та же разница, что между общим и частным, родом и видом [23]. Григорий Богослов отождествляет термин "ипостась" с индивидуальной субстанцией разумной природы [24]. Святой Григорий Нисский считает, что личность есть избавление от законов необходимости, неподвластность господству природы, возможность свободно себя определять, пребывая вне всякой обусловленности [25]. Леонтий Византийский определяет ипостась как самобытное существование, выходя, тем самым, за рамки восприятия персоны как индивидуума. Согласно преп. Максиму Исповеднику, конкретное

существование твари определяется только ее собственным способом существования - ипостасью. Ипостась является средоточием каждой конкретной реальности, сообщая ей качество, способ существования, "движение" природы[26]. "Движение" природы тождественно ее энергетическому проявлению, которому ипостась дает качественную определенность или способ существования. Иоанн Дамаскин указывает на то, что понятие ипостаси определяется через свои особенные свойства, отличные от характеристик природы. Выходя за границы определения ипостаси как индивидуальной природы, Иоанн Дамаскин указывает на то, что ипостась может быть независимой от свойств собственной природы, трансцендировать их [27]. Такой известный знаток православного богословия как В.Лосский справедливо указывает, что в восточной патристике личность есть свобода человека по отношению к своей природе и человек по своему свободному выбору и по благодати может стать Богом. Он считает, что православное богословие, развивая теорию персоны, делает акцент на том, что личность способна выходить за индивидуальные пределы, не оставаясь замкнутой частной субстанцией[28].

На наш взгляд, русские лейбницианцы близко подошли к святоотеческой антропологии[29]. Безусловно, сближает святоотеческую антропологию с отечественной монадологией взгляд на личность как на индивидуальный духовный центр, обладающий независимой творческой активностью, а также понимание взаимодействия духовных субстанций как взаимопередачи их духовных состояний при неуничтожимости их самобытности, их индивидуальных сущностей. Необходимо указать на чрезвычайную плодотворность построений русских лейбницианцев. Им удалось выйти за рамки теории Лейбница, следуя которой монады не имеют окон и тем самым лишены возможности глубинного взаимодействия. Личностные субстанции в отечественном лейбницианстве несут в себе способность к аутентичному проникновению в жизнь друг друга, к конструированию сложных персональных формаций (дружба, семья, нация, государство, рай) и сохраняют при этом индивидуальные особенности. В русском лейбницианстве персона предстает как единство индивидуального и духовно-универсального, что выводит персонализм за рамки индивидуалистических и коллективистских теорий личности.

Как справедливо указывал С. Н. Трубецкой в работе "О природе человеческого сознания"[30], европейской мысли Нового времени не удалось разработать

удачной персонологии. Европейская мысль шла либо по пути номинализма и сводила личность к эмпирической индивидуальности, либо по пути реализма - сведения уникальной персоны к сверхиндивидуальному бессознательному родовому началу, в конечном итоге - к фазису самораскрытия природного абсолюта. Но личность совсем не обязательно должна быть сводима к замкнутой монаде или рупору безликих природных стихий. Возможен взгляд на персону как на индивидуальную сущность, способную к индивидуальному способу "слияния" с другой персоной. Сам С. Н. Трубецкой развивал в указанном сочинении теорию соборного сознания, подразумевающую единство индивидуальных сознаний, каждое из которых отражает сознание всех в себе и себя во всех, выстраивая тем самым персоналистическую антропологию.

Рассматривая данную проблему, можно указать на антропологию Павла Флоренского, ослабленную, конечно, его софиологией [31]. Обосновывая возможность построения философии личностного единсуция (омоусианская философия личности, по терминологии Флоренского), русский мыслитель отмечал, что персона есть направленность на другого и способна самораскрываться в другом через любовь. Личность, следуя Флоренскому, способна выходить за свои индивидуальные границы и находить свое утверждение, самораскрытие в другой персоне, преодолевая тем самым формально-логический закон тождества, следуя которому  $A = A$ . Для рационального описания жизни персоны, по Флоренскому, необходимо использование диалектического метода мышления.

Таким образом, персонология может исходить из того, что личность, с одной стороны, выступает как неповторимое "я", с другой - как "выходящий из себя" проводник, носитель универсальных ценностей, которые в свою очередь также имеют персональный характер, не бытийствуют вне персонального бытия. Второй полюс бытия личности, отражающий общечеловеческие духовные функции, неотделим от ее внутренней жизни. Сопряженность, коррелятивность индивидуального и соборного, всечеловеческого аспектов персоны фундаментальна для построения персонологии.

Надо указать только на то, что соборный, всечеловеческий аспект персоны не может быть понят как природно-безличный, родовой, подчиненный принципам обожествленного природного детерминизма, ибо подобный интеллектуальный ход делает учение о персоне противоречивым, что как раз и получается в пантеистических концепциях метафизики всеединства, весьма

интенсивно развивавшихся в России (В. Соловьев и его последователи). Если Абсолют суть имперсональная имманентная природе сила, а люди являются ее пассивными органами, то человек творит, лишь поскольку он причастен созидательному могуществу биоса. Таким образом, учение о персоне оборачивается фикцией, так как она не обладает креативными способностями, подчиняется сверхиндивидуальным природным общностям, утрачивает творческий индивидуальный центр, деиндивидуализируется.

Подобное случилось с персонологией Л. П. Карсавина[32]. Философ в работе "О личности" пытался развернуть теорию симфонической персоны. На его взгляд, индивидуальные личности путем интеграции, взаимослияния образуют различные формации (семья, нация, государство, различные культуроличности и др.), которые в свою очередь образуют симфоническую персону - всеединый человеческий субъект. При этом в личности Карсавин видит синоним единства и единства активно стяженного. Индивидуальная же личность индивидуальна в своем стремлении к симфоничности. В возможности этого стремления и состоит ее свобода. Все это очень напоминает персонализм с его солидаристским выстраиванием всечеловеческого единства. Однако у Карсавина симфоническая персона детерминирована от вечности природой, что вызвано следованием метафизике всеединства и принципиально несовместимо с аутентичным персонализмом. В таком случае индивидуальное лицо в симфонической личности превращается в пассивный выразитель воли надындивидуального природного целого, отражающий жизнь безликих стихий. Симфоническая личность формируется не из совокупности индивидуальных волевых устремлений, не путем свободно-творческого процесса их сложения, а предзаданными природными характеристиками, что разрушает персонализм.

В принципе, необходимо отметить, что, говоря о соборно-всечеловеческом аспекте персоны, следует, вслед за Н. О. Лосским, различать формальное и конкретное единосущие персон. Формальное единосущие - условие возможности существования человечества как единого целого, выраженное в общей материальной и духовной природе людей, выступающих носителями тождественных пространственно-временных и душевно-духовных форм бытия. Конкретное же единосущие есть единство персон как одухотворенных индивидуальностей, достигаемое путем христианской соборной солидарности. Формальное единосущие суть данность, конкретное - заданность и призвание. Отождествление же одного со вторым ведет к

пантеистической теории личности (что как раз и происходит в персонологии Карсавина, где соборное единство превращается из общечеловеческого призвания в естественную данность). В итоге следует отметить, что персоналистическое видение мира наиболее адекватно отражает святоотеческое богословие

- 
- [1] Преп. Иоанн Дамаскин. *De imagin.* I, 10, PG 94, 1240—1241; русский пер.: I, 351.<sup>^</sup>
- [2] Преп. Иоанн Дамаскин. *De fide orth.* I, 9, PG 94, 837; русский пер.: I, 176.<sup>^</sup>
- [3] Св. Дионисий Ареопагит. *De divin. nomin.* V, 8, PG 3, 824; ср. VII, 2, PG 3, 868—869.<sup>^</sup>
- [4] Преп. Максим Исповедник. *Schol. in lib. de divin. nomin.*, in V, 5, PG 4, 317C; ср. in V, 7, PG 4, 324A: «В причине всяческих все предсуществует, как в идее и прообразе».<sup>^</sup>
- [5] Преп. Максим Исповедник. *De charit.* c. IV, c. 4, PG 90, 1148C; ср. *Schol. in lib. de divin. nomin.*, in IV, 14, PG 4, 265C.<sup>^</sup>
- [6] «*Poem. Dogmatic. IV*», — *MGr.*, t. 37, col. 420.<sup>^</sup>
- [7] Слово XXVI.<sup>^</sup>
- [8] См.: Флоровский Г. В. *Тварь и тварность* // Флоровский Г. В. *Догмат и история.* М., 1998.<sup>^</sup>
- [9] См.: Лосский В. *Догматическое богословие.* М., 1991.<sup>^</sup>
- [10] См. об этом: Мейендорф И. *Иисус Христос в восточном православном богословии.* М., 2000.<sup>^</sup>
- [11] Архимандрит Киприан (Керн). *Антропология св. Григория Паламы.* М., 1996.<sup>^</sup>
- [12] См. его работу «Смысл жизни» (М., 1994), а также: Трубецкой Е. Н. *Миросозерцание В. Соловьева.* М., 1995.<sup>^</sup>
- [13] См. критику софиологии Флоровским: Флоровский Г. В. *Человече-ская премудрость и премудрость Божия* // Младорус. 1922; Флоровский Г. В. *Пути русского богословия.* Вильнюс, 1991; примеч. 14 к гл. I.<sup>^</sup>
- [14] *Изборник 1076 г.* М., 1965.<sup>^</sup>
- [15] Лосев А. Ф. *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития.* Кн. 2. М., 1994.<sup>^</sup>
- [16] Лосский Н.О. *Мир как органическое целое.* М., 1917; Лосский Н.О. *Избранное.* М., 1991; Бердяев Н.А. *Философия свободного духа.* М., 1994.<sup>^</sup>
- [17] Зеньковский В. В. *Основы христианской философии.* М., 1992.<sup>^</sup>

- [18] Анализ софиологии Соловьева см.: Лосев А. Ф. В. Соловьев. М., 1994; Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. ^
- [19] Об античной софиологии см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. М., 1994; Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М., 1992. ^
- [20] Критику софиологии Флоренского см.: Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Ростов-на-Дону, 1999. Т. 2. ^
- [21] Критику софиологии Булгакова см. у Зеньковского: Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Ростов-на-Дону, 1999. Т. 2. ^
- [22] Концепция епископа Феофана отражена в «Путиях русского богословия» Г. Флоровского. ^
- [23] Блж. Феодорит Киррский. Eranistes I, Pg 83, 33. ^
- [24] Свт. Григорий Богослов. Oratio 31, Theologica quinta, 9, Pg 36, 144. ^
- [25] В.Н.Лосский. Догматическое богословие.М.,1991. ^
- [26] Мейендорф И. Иисус Христос в восточном православном богословии. М.,2000. ^
- [27] Преп. Иоанн Дамаскин. Dialectica, 42, Pg 94, 612; Мейендорф И. Иисус Христос в восточном православном богословии. М.,2000. ^
- [28] В. Н. Лосский очерк мистического богословия восточной церкви.М.,2000. ^
- [29] О русском лейбнизианстве см. работы по истории русской философии В. Зеньковского и Н. Лосского. ^
- [30] Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания. 1980. ^
- [31] Флоренский П. Столп и утверждение Истины. 1913. ^
- [32] Карсавин Л. П. О личности. Ковно, 1929. ^

### **Глава III. Духовная история человечества как антитеза монотеистического и пантеистического мирозерцаний.**

#### **§ 1. Сверхприродная история человечества как пространство столкновения монотеистического дуализма и пантеистического монизма**

Для Л. А. Тихомирова как последовательного персоналиста возможны только два варианта интерпретации онтологического первопринципа, две версии раскрытия религиозно-философской идеи. Одним из таких вариантов является супранатуралистическая персоналистическая интерпретация, определяемая мыслителем как идея сверхтварного Создателя или дуалистическое мирозерцание. Другой вариант представлен натуралистической имперсоналистической трактовкой, определяемой мыслителем как пантеистический монизм. Обе интерпретации онтологической первореальности имеют взаимоисключающий, противоречащий характер, подчинены бинарно-истинностному, контрадикторному отношению формальной логики.

Супранатуралистическое персоналистическое мирозерцание определяется Л. А. Тихомировым как идея сверхтварного Создателя или мирозерцание дуалистическое. Характерной чертой данного мирозерцания является личная сверхприродная и даже сверхтварная интерпретация онтологической первореальности, представления об онтологической первооснове как совершенно возвышающемся над природным и всем тварным миром личном Существе. Акцентируя неустранимую онтологическую дистанцию между миром творений и создавшим его личным Абсолютом, данное мирозерцание заключает в себе два взаимодополняющих положения, отражающие его религиозный и философский аспекты. С одной стороны, оно несёт в себе религиозную деификацию сверхтварной Личности, истолковывая её в виде единого Бога, развивая систему религиозных верований, основанную на монотеистических представлениях. С другой стороны, оно трактует деифицируемую сверхтварную Личность как совершенно обособленную от мира сущность, отождествляя её с непреходящей, извечной, транскаузальной субстанцией, бесконечно изолированной от созданного ею мира, являющего иную, совершенно отличную от неё тварную субстанцию, развивает дуалистическую философскую онтологию.

Рассматривая монотеистическое дуалистическое мирозерцание в концепции Л. А. Тихомирова, важно отметить, что термин «дуализм»

используется мыслителем иначе, чем в общепринятой философской традиции, куда он был включен немецким философом-рационалистом, теоретиком раннего Просвещения Христианом Вольфом. Согласно Х. Вольфу, содержание дуалистических воззрений заключается в признании в едином человеческом существе двух суверенных начал — телесного и душевного[1]. Содержание дуалистических воззрений исчерпывается у Х. Вольфа утверждением диадической структуры человеческой природы, сводится исключительно к оригинальному разрешению психофизической, специфически антропологической проблемы. Термин дуализм имеет у немецкого философа отчётливые антропологические рестрикции, не универсализируется до антитезы онтологических первопринципов, не экстраполируется на онтологию во всей полноте.

Однако многие представители отечественной персоналистической философии применяли термин «дуализм» в значении отличном от значения данного этому термину Х. Вольфом, экстраполировали его на взаимоотношение двух несоизмеримых в своих существенных свойствах начал бытия, проектировали на отношения абсолютного сверхтварного Бога и относительного тварного мира. Так, в истолковании Н. А. Бердяева дуалистическая метафизика отождествляется с теистической онтологией, основанной на трансцендентном богосознании. Трансцендентное богосознание постулирует бесконечную дистанцию, внеположенность Бога и мира, преодолимую лишь в эсхатологической перспективе[2]. Другой выдающийся представитель отечественного персонализма Л. М. Лопатин указывал, что во всех философских системах, стремящихся к логической последовательности и законченности, должен быть утверждён дуализм божественного и тварного начал в наличной действительности, допускающий между ними лишь относительное и внешнее взаимодействие[3]. В целях спецификации христианской онтологии к термину «дуализм» прибегнул и талантливый систематизатор христианской метафизики В. В. Зеньковский, полагавший, что, основы христианской метафизики, связанной с кардинальным различием тварного и нетварного до самых последних глубин бытия, лежат в раскрытии и осмыслении онтологического дуализма[4].

В персоналистической интерпретации Л. А. Тихомирова термин «дуализм» также получает универсально-онтологическое, нетождественное вольфианской философской традиции значение. Его содержание решительно расширяется, размыкает узкие границы философско-антропологической

проблематики, выходит за пределы решения психофизической проблемы, распространяется на всю онтологию. В понимании мыслителя дуалистическим может быть названо философское мирозерцание, постулирующее двойственность не антропологических, а онтологических начал, к которым следует отнести сверхтварное и тварное бытие, поскольку именно эти формы бытия являются наиболее универсальными и противоположными в своих существенных характеристиках. Дуалистическое мирозерцание предстаёт как мирозерцание предельно обособляющее онтологическую первореальность от созданной ею вторичной реальности, изолирующее несозданное бытие от бытия созданного, последовательно дифференцирующее автокаузальный, самопричинный и гетерокаузальный, инопричинный способы существования. Именно дуалистическая онтология, по мнению мыслителя, как нельзя лучше характеризует отсутствие сущностной связи Бога и мира, выявляет нередуцируемость их взаимоотношения к эссенциальному равенству.

Утверждение Л. А. Тихомировым сущностной нетождественности Бога и мира в дуалистической онтологии означает отсутствие между ними отношений каузальной детерминации. Предполагая равнозначную субстанциализацию Бога и мира, дуалистическая онтология отрицает наличие между ними необходимой причинно-следственной связи, не требует выделения двух сторон бытия в виде порождающего, детерминирующего причинного основания и порождённого, детерминируемого следствия. В контексте дуалистической онтологии Бог не есть производящий, детерминирующий фактор, угасающий в производном как в своём продукте, всецело воплощающийся в своём действии. Тварный мир также не есть производное, детерминируемое следствие, генетически связанное со своим производителем. Отношения Бога и мира становятся метагенетическими, сверхпорождающими отношениями, где ни одна из сторон не является частью другой, не может рассматриваться как момент генетической связи. Если между Богом и миром и есть причинно-следственные отношения, то эти отношения не необходимы, а свободны. Если между Богом и миром и присутствует каузальная асимметрия, то эта асимметрия не генетическая, а творческая. Если Бог и проявляет себя причиной мира, то эта причина творчески-освобождающая, креативно-индетерминирующая, наделяющая мир самостоятельным, суверенным бытием. Такое отношение между Богом и миром возможно только через необусловленный творческий акт Бога, в котором Он не использует собственную сущность или иную, ограничивающую

Его всемогущество субстанцию, а творит из небытия. Данное означает, что креационизм становится неотъемлемой частью монотеистического дуализма, поскольку только творение из ничего является единственно возможным вариантом надсущностной каузальной связи Бога и мира.

Следуя Л. А. Тихомирову, монотеистическо-дуалистическое мирозерцание постулирует свободу человеческой личности. Свобода личности гарантирована в нём сверхприродным креативным актом личного Бога, ибо исключительно при создании из небытия человек мог явиться свободным существом. Если бы человек был эманативным продуктом Бога, то он не обладал бы свободой, а стремился к первоисточнику своего бытия механически и неосознанно. Не будучи эманацией онтологической первореальности, человек может стремиться к Богу преднамеренно и свободно, а также может свободно и сознательно удаляться от Бога, идти против Него. Свобода духовного выбора человека, уподобляющая его Богу, не связанному никакими внешними законами, предполагает нравственную ответственность человека, ибо только свободное стремление к Богу имеет нравственную ценность.

Будучи сверхчеловеческим теоцентрическим мирозерцанием, монотеистический дуализм утверждает реальность взаимосвязи человека с Богом в силу Его личного характера, постулирует возможность личной коммуникации Бога и человека, наделяет Бога способностью полагать человеку свои цели, осуществлять за ним нравственный контроль, оценивать, наказывать или поощрять его нравственные поступки. В таком случае человек полагает себе цели в сотворчестве с Богом, осуществляет их также не без трансцендентной поддержки, реализует нравственный выбор на основе сверхчеловеческих трансцендентных оценок и понятий. Таким образом, признание личного Бога санкционирует трансцендентный, теоцентрический телеологизм, который существенно дополняет автономное человеческое целеполагание и целеосуществление, концентрирует целевые стремления человека на создании Царства Божьего как сообщества тварных теоморфных персон, интегрированного свободным и сознательным единством с личным свертварным Создателем.

Монотеистическое дуалистическое мирозерцание представлено у Л. А. Тихомирова тремя историческими формами: христианской, постхристианской иудаистической и мусульманской. Важно отметить, что историческое и логическое существование всех трёх форм монотеистического дуализма не

предполагает наличия между ними генетического или порождающего отношения, исключает включённость в некий общий процесс логического развития в ходе которого возможно их содержательное взаимодействие, взаимные проникновения и превращения. Не будучи вовлечёнными в интеграционные эволюционные процессы, три формы монотеистического дуализма демонстрируют совершенную содержательную самодостаточность, неспособность к взаимным синтезам. Пребывая в безусловной содержательной автаркии, они ультимативно отрицают друг друга, являя собой контрадикторные противоположности. При этом их взаимная контрадикторность обусловлена тем, что они несут в себе чёткую дифференциацию абсолютного и относительного бытия, вследствие которой сущностно изолированный личный Абсолют становится неповторимой, уникальной первореальностью в каждой форме монотеистическо-дуалистического мирозерцания, что делает абсурдным какие-либо внешние синтезы и дополнения.

Ультимативной антитезой монотеистическому дуализму является пантеистический монизм - религиозно-философское мирозерцание постулирующее божественный, абсолютный характер безличного природного бытия, декларирующее его безначальность, бесконечность, несотворимость и неуничтожимость. Подобно монотеистическому дуализму данное мирозерцание включает в себе два взаимодополняющих положения, отражающие его религиозную и философскую специфику. С одной стороны, оно утверждает религиозную деификацию безличной природы, рассматривая её в качестве божества, последовательно развивая пантеистический принцип. С другой стороны, оно трактует безличную природу как единую субстанцию, лежащую в основе всего многообразия мировых явлений, развивая монистическую онтологию.

Утверждая безличное природное бытие в виде божественной первореальности, пантеистическо-монистическое мирозерцание превращается в категорическую оппозицию концепции личного сверхприродного Создателя, становится антитезой супранатуралистическим персоналистическо-теистическим воззрениям. Будучи онтологически необусловленным эквивалентом всего сущего, божественная субстанция пантеистического монизма совсем не нуждается в сверхприродной активности абсолютной Личности, исключает личное бытие в качестве онтологической первоосновы, элиминирует абсолютное личное начало из

онтологии, низводит его до степени своего негативного коррелята, отождествляет с небытием. Вместе с тем отказ от сверхприродной активности абсолютной Личности в пантеистическом монизме вовсе не означает трактовку безличного природного бытия как инертной первореальности, творческий потенциал которой может быть нейтрализован невозможностью приложения активности извне. Напротив, этот отказ выступает предпосылкой для утверждения активности как имманентной сущности безличной природы, предполагает замещение творческого акта абсолютной Личности эманационным актом божественной природной субстанции, который и становится непосредственной причиной многообразия природного мира.

Следуя Л. А. Тихомирову, идея эманации является неотъемлемой частью пантеистическо-монистического мирозерцания, тем его компонентом, через который обосновывается реальная онтологическая связь между безличной природой и миром её проявлений. В контексте этой идеи, наряду с божественной природной субстанцией обладающей атрибутами самосущия и самопричинения, онтологический статус приобретает и мир природных явлений, который характеризуется противоположными субстанции атрибутами иносущия и инопричинности, рассматривается не как существующая благодаря себе, первичная реальность, но как реальность существующая благодаря другому, вторичное, производное бытие. Вторичность и производность природных явлений означает совершенную противоположность всех их свойств свойствам породившей их субстанции, резкий контраст способа их бытия с бытием продуцирующей их онтологической первореальности. Если основными свойствами субстанции являются всеобщность, неизменность, вечность, бесконечность и неуничтожимость, то генерируемые ею явления единичны, изменчивы, конечны, временны и преходящи. Наконец, если субстанция неограниченна и непрерывна, то порождённые ею явления ограничены и прерывны, имеют чёткую пространственно-временную локализацию, подчиняются закономерностям пространственно-временной метрики.

Трактовка пантеистическо-монистическим мирозерцанием природных явлений как относительных моментов абсолютной природной сущности означает утверждение отношений каузальной детерминации между ними и субстанцией. Данное отношение предполагает выделение двух неравнозначных сторон природного бытия в виде первичного, порождающего, детерминирующего причинного основания и вторичного,

порождённого и детерминируемого им следствия, предстающего как пассивная, инертная сторона внутриприродного взаимодействия. Подобная однонаправленная, необратимая причинно-следственная связь тождественна отношению необходимости, имеющему неизбежный, неотвратимый характер, не могущему не осуществиться.

Распространяясь пантеистическим монизмом на все онтологические явления и процессы, необходимая причинно-следственная связь между субстанцией и явлениями не оставляет без исключения и личное человеческое бытие, которое также попадает в непосредственную зависимость от безличной субстанциальной первоосновы, третируется как порождённое ею онтологическое следствие. Включённость личного человеческого существования в необходимые причинно-следственные связи природы в качестве всецело обусловленного произведения безличной природной первоосновы подразумевает лишение человеческой личности свободы и независимости. Оно ведёт к искажающей её сущность трактовке на манер необходимого фрагмента безличной природной превореальности. В таком случае онтологический деспотизм безличной природной субстанции ставит человеческую личность в положение заложника самопроизвольных природных процессов, превращает её в проявление непреднамеренного, бессознательного субстанциального самодвижения. В контексте такого подхода личность наделяется свойствами случайного, контингентного существования, несопоставимого с бытием порождающего её онтологического инварианта. Подобная трактовка полагает совершенную деперсонализацию человека, ибо здесь он приобретает свойства природного модуса, уравниваемого в своих характеристиках с остальными природными явлениями, неспособного к свободной и самостоятельной активности, разложимого на безлично-природные составляющие, способные под воздействием самопроизвольных субстанциальных флуктуаций создавать иные феноменальные формы.

В понимании Л. А. Тихомирова пантеистическо-монистическое мирозерцание есть мирозерцание чисто человеческое. Оно не требует для своего формирования привлечения трансцендентного сверхприродного первоисточника, вырабатывается на основании специфически человеческих опытных данных, которые человек получает при наблюдении чувственно предлежащего ему природного мира, где фиксируется только необходимое порождение одного явления другим. Будучи бесперспективна для личного

религиозного отношения, субстанция пантеистического монизма не может полагать человеку свои цели, осуществлять за ним нравственный контроль, оценивать, наказывать или поощрять его моральные поступки. В таком случае человек полагает себе цели сам, осуществляет их вне трансцендентной поддержки, реализует нравственный выбор исходя только из собственных оценок и понятий. Таким образом, имперсональность природной субстанции оправдывает исключительно автономное человеческое целеполагание и целеосуществление, апробирует антропоцентрическую телеологию, выступает необходимым моментом формирования антропократического идеала, инициирует созидание вселенского человеческого царства, в котором нет места личному сверхприродному Абсолюту.

В концепции Л. А. Тихомирова пантеистический монизм представлен тремя историческими формами: политеизмом, философским или чистым пантеизмом и атеизмом. Важно отметить, что все три формы находятся между собой в логико-генетическом отношении, вовлечены в порождающую логическую взаимосвязь, являют пример содержательного взаимодействия в ходе становления целостного религиозно-философского мирозерцания.

Логически первичной формой пантеистическо-монистического мирозерцания выступает политеизм. Данная форма пантеистического монизма целиком сконцентрирована на деификации единичных антропоморфных природных явлений, предполагает феноменальный, внешний подход к обожествлению природного бытия. В рамках политеизма природное бытие деифицируется со своей эмпирической, наиболее доступной человеку стороны. В нём ещё спекулятивно не раскрыта сущность природного явления, рационально не выявлена его обусловленность безличной природной субстанцией. Природное явление здесь деифицируется как простой эмпирический факт, вне исчерпывающего объяснения генезиса его качества. Вместе с тем политеистическое мировоззрение не интерпретирует бытие как совокупность равноправных онтологических начал, совершенно чуждо плюралистической онтологии. Из пантеистических философских доктрин мы узнаём, что многообразие мировых явлений в политеизме есть продукт единой субстанциальной реальности, безличной природной первопричины, полностью исключаящей все формы онтологического плюрализма. Многообразие божеств в политеистическом мировоззрении есть феноменальное, а не сущностное многообразие. За ним политеистический миф скрывает жёсткую монистическую детерминацию,

предполагающую яркий контраст атрибутов извечной природной субстанции и её единичных состояний.

Следуя Л. А. Тихомирову, политеистическое мировоззрение не даёт образцов непосредственной деификации безличной природной первоосновы, его религиозная практика целиком сосредоточена на её антропоморфных акциденциях. Однако религиозно-философское сознание пантеиста не может остановиться на деификации преходящих природных явлений, вынуждено углубиться в исследование природы в целях исчерпывающего объяснения причины их возникновения, существования и уничтожения. Подобное углубление стимулируется развитием самой политеистической культовой практики, выявляющей условность, ограниченность политеистических божеств, обнаруживающей невозможность придания каждому обитателю политеистического пантеона пантократического статуса, формирующей предпосылки для поиска подлинно безусловного бытия всецело изолированного от закономерностей пространственно-временной метрики. Такой поиск предполагает освобождение чувственно созерцаемого феномена от его телесной определённости, движение от внешнего, непосредственно воспринимаемого аспекта природной действительности к её внутренней, скрытой стороне. Данное движение требует приоритета абстрактного мышления, совпадает с движением от непосредственного чувственного знания к знанию рациональному и опосредованному, актуализирует построение теории универсальных форм бытия, специальный философский анализ. Таким образом, намечается расчленение единой системы пантеистического монизма, политеизм порождает иную форму пантеистическо-монистического мирозерцания - пантеистическую философскую рефлексию или чистый, философский пантеизм.

Заключая в себе смещение религиозно-познавательных акцентов с преходящего явления на универсальную, вечную природную сущность, философский пантеизм отвлекается от непосредственного созерцания природной действительности в сторону разработки умозрительных конструкций, осуществляет перенос деификационных акцентов с явлений на их причину. Абсолютизируя природное бытие во всей его полноте, философский пантеизм игнорирует внутриприродные антитезы, ибо абсолютной природе не свойственны какие-либо границы и разделения: все противоположности гармонизированы в её беспредельной сущности, соответственно лишены сущностного характера, не принадлежат явлениям

как таковым. Реальным онтологическим эквивалентом абсолютной природы здесь становится безличный закон, который воссоздаёт устойчивую, повторяющуюся взаимосвязь феноменального мира природы, имманентную детерминацию одних явлений другими. Природный закон фиксирует лишь статику безличного бытия, отражает монотонность однотипных каузальных отношений внутри природного мира. Он не подлежит религиозной деификации, ибо деификация регулярности, повторяемости природных событий абсурдна, религиозно бессмысленна. Но это означает, что лишена смысла и непосредственная деификация безличной природной первоосновы, утрачивает значение безличный бог пантеистической философии. Именно поэтому "атеизм, отрицание существования Бога, является родным братом пантеизма"[5].

Являясь реакцией на пантеистические философские спекуляции, атеизм становится логическим завершением пантеистическо-монистического мирозерцания, его конечной логической формой. Отрицание пантеистического божества осуществляется атеизмом двумя противоположными путями.

С одной стороны, развивается материалистический атеизм. Он представляет собой наиболее грубую философскую доктрину, не признающую ничего кроме физического, материального мира, интерпретирующую духовные свойства человека как проявление физических законов, соблазняющую людей своей простотой и категоричностью. Данное мировоззрение обесмысливает деификацию безличной природной субстанции отрицанием её духовных свойств, деспиритуализацией пантеистического религиозного сознания, отвержением реальности всякой религиозной практики. Вместе с тем оно удерживает все фундаментальные положения пантеистического монизма в скрытой форме, несёт в себе всю полноту пантеистическо-монистического знания в формально невыявленных религиозно-философских импликациях, религиозно обожествляет и философски абсолютизирует безличную природу опосредованно, трактуя её в виде извечной материальной субстанции.

Другой, более сложный путь отрицания философского пантеизма представлен спиритуалистическим атеизмом, наиболее полно выраженным философскими спекуляциями и религиозной практикой буддизма. Данное мировоззрение отрицает непосредственную деификацию безличной природной первосущности. Оно осуществляет самоубийство идеи вечной самосущей природы утверждением психических свойств человека в виде единственной

реальности, оставляя человека один на один с его психической жизнью среди беспредельной пустоты природного небытия, призрочно представляющейся ему бытием в силу собственного самообмана. Единственной разумной целью человека в таком случае становится уничтожение этого самообмана, с завершением которого он, как единственный неотрицаемый момент вечной природной субстанции, выходит из природного универсума и переходит в неопределённую нирвану, где нет вечной природной субстанции, исчезает всякое природное качество. Однако оппозиция бескачественной, трансдефинитной нирваны и природного небытия есть весьма неопределённая и условная оппозиция. Она нетождественна оппозиции сверхприродного личного и природного безличного начала, остается в пределах природного мира, не полагает существенной ревизии фундаментальных принципов пантеистическо-монистического мирозерцания. В конечном счете, она представляет антитезу различных природных состояний, допускает скрытую, опосредованную деификацию и абсолютизацию природного универсума, постулирует картину мира, в которой человек не может выйти за границы безличной природной субстанции.

Отметим, что в своих логико-генетических отношениях три формы пантеистического монизма демонстрируют типичные свойства диалектических противоположностей, являют собой относительно антагонистичные, взаимно предполагающие друг друга полярности. Ни о какой контрадикторной, ультимативной негации мировоззренческих форм здесь не может быть и речи. При этом диалектический характер вариаций пантеистического монизма обусловлен отчуждением данного мирозерцания от последовательного различения абсолютного и относительного бытия, произведен от постулирования их нераздельности в пределах единого природного мира. Игнорируя дистинкцию абсолютного и относительного, пантеистический монизм неизбежно релятивизирует абсолютное, что ведет к релятивизации самой религиозно-философской истины, провоцирует неудовлетворённость её наличной формой. Такая неудовлетворённость вызывает процесс диалектической ревизии пантеистического монистического знания, его пересмотр через отрицание наличных форм. Подобная ревизия чрезвычайно легка, поскольку три версии пантеистического монизма не выделяют уникальной онтологической первореальности в виде неповторимого личного Существа, деифицируют различные стороны одного и того же безличного природного мира.

Развиваемая Л. А. Тихомировым на страницах "Религиозно-философских основ истории" антитеза идеи сверхтварного Создателя и пантеистического монизма есть одна из стержневых антитез отечественной и зарубежной персоналистической философии. Данная антитеза чрезвычайно значима для самоидентификации персоналистической рефлексии, важна для раскрытия её внутренней тождественности и целостности, поскольку только через рецепцию теистических воззрений, ультимативно отрицающих пантеизм, возможна организация единого дискурсивного пространства персоналистической метафизики, становится реальным онтологическое обоснование суверенного личного начала, его возвышение над безличным природным миром. В отечественном персоналистическом дискурсе её глубокому раскрытию наибольшее внимание уделили Н. О. Лосский, Н. А. Бердяев и С. А. Левицкий, что делает целесообразным соотнесение их воззрений с воззрениями Л. А. Тихомирова для раскрытия персоналистического характера его философии истории.

Следуя Н. О. Лосскому, онтологическая несоизмеримость Бога и мира так глубока, что между ними нет ни полного, ни частичного тождества. В концепции Н. О. Лосского Бог определяется как сверхсистемное, металоогическое и сверхотносительное начало. Он есть сверхсистемное начало, ибо не является системой многочисленных элементов, так как система отношений предполагает существование другого, еще более высокого принципа, который образует ее основу. Его существование возможно и без системы мира, сверхсистемно, в то время как существование системы мира обосновано только Его активностью. Он есть металоогическое начало, ибо ничто находящееся в мире не может быть подведено вместе с Ним под одно общее понятие. Он есть сверхотносительное начало, ибо допускает между Собой и миром лишь одностороннее онтологическое отношение, предполагающее зависимость мира от Бога, но исключающее обратную зависимость Бога от мира. "Существует непроходимая онтологическая грань между сверхсистемным началом и миром, между Творцом и тварью: всякое бытие в составе мира есть тварь; наоборот, всё сверхмировое не тварно, изначально", - констатирует Н. О. Лосский[6].

Полагая, что творение мира Богом не является необходимостью, Н. О. Лосский рассматривает все попытки вывести мир из нетварного абсолютного бытия как ошибочные. Существование мира не является необходимым, мир есть факт, которого могло бы и не быть. Вследствие несоизмеримости мира и

божественного сверхсистемного начала, мир не является результатом Его эманации, продуктом Его эволюции или средством восполнения Его бытийной неполноты. Творческий акт Создателя не нуждается в использовании материала для мироздания, мир создан Богом из небытия. "Творец мира не нуждается ни в каких данных для того, чтобы сотворить мир; и первичная форма, и первичное содержание мира насквозь сотворены Им как нечто новое", - указывает Н. О. Лосский[7]. Согласно Н. О. Лосскому, принятие этого положения равносильно отрицанию пантеизма, который в свете учения о трансцендентном сверхмировом Абсолюте и творении из небытия превращается в совершенно ложное учение. В понимании Н. О. Лосского, логически несостоятельными оказываются как грубые формы пантеизма, утверждающие полное тождество Бога и мира, так и утонченные формы этого мирозерцания, утверждающие частичное тождество Бога и мира, указывающие на мир как систему проявлений божественной жизни, наряду с фиксацией внемирового аспекта божественного бытия. Все формы пантеизма ведут к безысходным логическим затруднениям, например, к невозможности объяснить зло. К аналогичным логическим затруднениям ведёт и связанная с пантеистическим мирозерцанием монистическая онтология. "Философ Спиноза думал, что в мире существует одна субстанция, Бог, и, следовательно, весь мир есть проявление Бога. С этим учением нельзя согласиться", - замечает Н. О. Лосский[8]. Мир не есть автономная, всецело герметичная, замкнутая в себе и воспроизводящая себя система. Мировое бытие необъяснимо через взаимодействие целого с его частями, высшей точкой мира не является некая внутримировая субстанция. Системность мира может быть обоснована только через сверхсистемное начало, которое сущностно не причастно внутрисистемным мировым процессам. Единство мира не имманентно ему самому, а положено ему извне сверхсистемным первопринципом, в силу чего мир может быть рассмотрен как органическая целостность множества субстанций, универсальное единство тварных личностей или субстанциальных деятелей, гарантированное высшим, свертварным личным бытием - Богом.

В интерпретации Н. А. Бердяева бытие мира предстаёт как тварное бытие. На мире лежит печать творческого акта божественной Личности, тварный мир свидетельствует о его персональном свертварном Создателе. По мнению Н. А. Бердяева, творческий акт божественной Личности не отнимает и не убавляет Её абсолютной мощи, ибо божественная Личность не творит из Своей природы, следовательно, Её творческое напряжение не означает

убывание Её сил, их переход в иное состояние, предполагающее неизбежное ослабление прежнего. Творчество божественной Личности равноценно безусловному онтологическому неогенезу, ведёт к созданию новой мощи из мощи доселе несуществующей. В божественном творческом акте есть абсолютная прибыль и прирост, но эта прибыль и этот прирост достигнуты без всякой убыли для Бога. Творческий акт Бога по своему существу есть творчество из ничего, создание новой реальности, а не перераспределение и изменение прежней. В концепции Н. А. Бердяева о творящей личности и творческом акте можно говорить в двояком смысле. С одной стороны, есть сотворивший мировое бытие личный Творец. С другой стороны, мир сотворен не только тварным, но и творческим, ибо в тварном бытии запечатлены образ и подобие свободного и самостоятельного Творца через присутствие множества свободных и самостоятельных личных творцов. Разумеется, личное тварное существо не творит аналогичных себе существ, вся иерархия живых существ создана исключительно Богом, творческий акт которого допускает множество суверенных личных созданий наряду с собственной нетварной Личностью. Но это не означает, что творческая активность личных тварных существ бесплодна и безрезультатна. Будучи богоподобной, но не тождественной или равной абсолютной творческой мощи Бога, она может быть сосредоточена на приросте творческой энергии бытия, направлена на духовный рост и мировую гармонию, устремлена к созданию новых ценностей, возрастанию в истине, добре и красоте.

Следуя Н. А. Бердяеву, постижение тварности бытия ведёт к осознанию противоположности идеи творчества и эманации. Развиваемая пантеистическим монизмом эманационная идея ультимативно отрицает творчество как таковое. Если мир есть эманация божества, то в него только переливается божественная мощь, убавляемая по мере отдаления от первоисточника. Следовательно, в мире возможно одно истечение и переливание сил, перераспределение наличной мощи бытия, а не бытийные инновации и прирост. "Учение об эманации - бесприбыльное учение, - констатирует Н. А. Бердяев, - Существует таинственное и неискоренимое подобие между богосознанием и мирознанием. Богосознание, отрицающее творчество мира, неизбежно приводит к мирознанию, отрицающему творчество в мире. Учение об эманации не знает творческого акта в Боге и потому не знает никакого творческого акта, знает лишь истечение"[9]. Отвергая свободный творческий акт божественной Личности вместе с Её независимостью, пантеистический монизм отвергает и независимость

человека, соединённую с его свободной творческой самореализацией. При этом, последовательное развитие эманационной идеи, по мнению мыслителя, должно прийти к абсурдному тезису об умалении силы божества, ибо эманлирующая в мир божественная мощь должна неизбежно убавляться, исходить. Но если пантеистическое божество бессильно сотворить мир, то оно может стать миром, безусловно отождествиться с ним. Такое отождествление дано в монистической метафизике, отрицающей субстанциальную множественность бытия, нивелирующей личное субстанциальное бытие в недифференцированном единстве, растворяющей самость всякой личности в безличной природной первореальности.

Следуя С. А. Левицкому, основанием относительного мирового бытия может быть только абсолютное сверхмировое бытие, обладающее предикатами безусловности, первосущности, первопричины, бесконечности и всеединства. Такое бытие не только отрешено от мира (С. А. Левицкий напоминает, что само слово «*absolutus*» буквально означает — «отрешённый»), трансцендентно ему, но и имманентно миру, проникает его. В своём отрицательном, трансцендентном и трансдефинитном аспекте оно может быть охарактеризовано как Ничто, а в своём положительном, имманентном аспекте оно может быть охарактеризовано как первосущность и первопричина мира, как пронизывающее мир Всё. В концепции С. А. Левицкого имманентность абсолютного бытия миру есть совершенно свободная, индетерминированная имманентность. Она вовсе не означает, что абсолютное бытие и мир могут быть вовлечены в необходимую причинно-следственную взаимосвязь, рассмотрены в виде взаимно-принадлежащих понятий причины и следствия. Абсолютное, по смыслу самого понятия, не может быть со-обусловлено относительным, и, соответственно, не тождественно логически со-обусловленной следствию причине. Абсолютно сущим может быть лишь всецело свободная от следствия причина, которая не нуждается в следствии для восполнения своего бытия, способна к независимому инициированию причинно-следственных рядов. Признание подобной абсолютно-свободной причины равнозначно признанию невозможности самопричинного бытия мира, а также возникновения мирового бытия с природной или логической необходимостью. В контексте утверждения абсолютно-свободной первопричины бытие мира превращается в случайное бытие, возникновение которого с религиозной точки зрения мыслимо только через свободное создание личным Творцом из небытия. «Между Абсолютным и миром лежит непроходимая (в порядке необходимости) онтологическая пропасть, —

постулирует С. А. Левицкий, — Пуповина, соединяющая Творца с тварью, разрезана. Сотворённый мир предоставлен самому себе. Бог может присутствовать в мире лишь свободно, в порядке благодати, а не в порядке природной или логической необходимости»[10].

Невыводимость предикатов абсолютного из относительного бытия мира, а также их диалектическая антиномичность для ограниченного человеческого интеллекта, по мнению С. А. Левицкого, обосновывает несостоятельность пантеизма, логической сущностью которого является абсолютизация относительного мира или релятивизация абсолютно сущего. В таком случае логически несостоятельными оказываются не только наивные формы пантеизма, непосредственно отождествляющие Бога и мир, но и его утончённые, панентеистические (греч. *pan en theo* - все в боге) и атеистические варианты. Так, логически несостоятелен статический панентеизм, полагающий мир частью божества, ибо относительное не может быть частью абсолютного. Логически несостоятелен динамический панентеизм, полагающий мир необходимым следствием трансцендентной первопричины, рассматривающий его в виде эманации, излучения абсолютного, ибо абсолютное в отношении мира есть "причинность из свободы", не нуждающаяся в следствии для компенсации собственной онтологической ущербности. Логически несостоятельным оказывается и атеизм, который есть лишь бессознательный пантеизм, ибо отрицание нематериального абсолютного неизбежно "мстит за себя" абсолютизацией относительного материального мира, что позволяет рассматривать атеизм как форму пантеизма, воспроизводящую его основные противоречия. "Всякое бытие в мире относительно. Но и мир как целое - не абсолютен. Он не является завершённым и совершенным органическим целым. Выдавать мир за абсолютное несостоятельно не только этически (это означало бы дешёвое оправдание зла, дешёвую теодецею), но и логически", - декларирует С. А. Левицкий[11].

Таким образом, Н. О. Лосский, Н. А. Бердяев и С. А. Левицкий развивают антитезу сходную с антитезой Л. А. Тихомирова. Подобно Л. А. Тихомирову они настаивают на безмерной дистанции тварного и нетварного бытия в монотеизме, связывая учение о сверхтварной Личности с креационистским тезисом о свободном творении из ничего. Подобно Л. А. Тихомирову они рассматривают пантеистический монизм как мирозерцание, включающее в себя положение о безличной природной первосущности наряду с концепцией

необходимого эманационного акта. Наконец, подобно Л. А. Тихомирову они отождествляют антитезу монотеизма и пантеизма с антитезой правды и заблуждения, истины и лжи, распространяя на неё контрадикторное отношение.

- 
- [1] Христиан Вольф. Метафизика. Предисловие ко второму изданию//Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001. С. 234. ^
- [2] Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 1989. С. 32. ^
- [3] См.: Лопатин Л. М. Неотложные задачи современной мысли//Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996. С. 424. ^
- [4] Зеньковский В. В. Основы христианской философии. Т. II. Христианское учение о мире//Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М., 1996. Т. I-II. С. 424. ^
- [5] Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. М., 2000. С. 5. ^
- [6] Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция//Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М., 1999.– С. 206. ^
- [7] Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция//Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М., 1999.– С. 205. ^
- [8] Лосский Н. О. Идеал-реализм//Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М., 1999.– С. 299. ^
- [9] Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 1989. С. 55. ^
- [10] Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения//Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. – М., 2003.– С. 174. ^
- [11] Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения//Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. – М., 2003.– С. 169. ^

## § 2. Духовный путь индийской цивилизации.

Исторический анализ двух контрадикторных мирозерцаний мы начнем с пантеистического монизма, адепты которого численно преобладали над сторонниками идеи сверхтварного Создателя в истории. Следуя Л. А. Тихомирову, три варианта пантеистического монизма последовательно воплотились в язычестве, синкретизме и отдельно рассматриваемом мыслителем материалистическом атеизме. Язычество отразило в себе сложные диалектические метаморфозы политеизма, философского пантеизма и спиритуалистического атеизма, синкретизм явил собой версию философского пантеизма. Материалистический атеизм, хотя и вовлечён в логико-генетическое отношение с философским пантеизмом, но необходимым условием своего становления имел предшествующее историческое господство христианского монотеизма, являя собой переходный момент в отрицательном движении от христианского монотеизма к язычеству, что требует его обособленного рассмотрения как мировоззрения находящегося лишь в логической, но не непосредственной исторической генетической связи с иными формами пантеистического монизма.

Отмечая, что современное религиоведение весьма скептически относится к понятию «язычество», усматривая в нём лишь отрицательную самоидентификацию еврейской нации, противопоставляющей себя всем прочим народам, истолковывая данное понятие как религиозно бессодержательную для серьёзных религиоведческих исследований дефиницию, Л. А. Тихомиров настаивает на необходимости удержания данного понятия в научном религиоведении, подчёркивая его серьёзный содержательный потенциал. Необходимость сохранения данного понятия мыслитель обосновывает отражением в нём существенных признаков пантеистического мирозерцания посредством раскрытия его контрадикторности иудео-христианскому монотеизму, хотя подобное раскрытие осуществляется в данном понятии опосредованно, через историко-генетический национальный момент, а не непосредственно, через всестороннюю спецификацию содержания пантеистических религиозных доктрин. В понимании Л. А. Тихомирова, понятие «язычество» отражает продолжительную историческую монополию еврейской нации на монотеистическую идею, обозначает генетическое восхождение теистической, креационистской и провиденциалистской концепций к работе еврейского религиозно-философского сознания, регистрирует раскрытие

монотеистического Откровения в еврейской национальной среде. Фиксируя генетическое восхождение альтернативного монотеизму пантеистическо-монистического мирозерцания к религиозно-философскому творчеству всех прочих, «языческих» народов, оно придаёт иудео-христианскому монотеизму статус исключительного, уникального религиозного феномена, акцентируя его неустранимый содержательный конфликт с пантеистическими религиозно-философскими доктринами, выявляя оппозицию иудео-христианского монотеизма и пантеизма в качестве всечеловеческой, фундаментальной религиозной оппозиции. Таким образом, данное понятие являет собой единство формально-национального и религиозно-содержательного момента, приоткрывает религиозное содержание иудео-христианского монотеизма и пантеизма посредством формально-национальной антитезы, обнаруживая в последней ультимативную контрадикторную специфику этих мирозерцаний, универсальный, общечеловеческий масштаб их противостояния. Следовательно, оно не может рассматриваться как религиозно-бессодержательная дефиниция, не подлежит игнорированию со стороны научного религиоведения, должно быть применено во всяком основательном религиоведческом исследовании, претендующем на всестороннее, исчерпывающее раскрытие всемирных религиозных противостояний и антитез.

Акцентируя единство религиозно-содержательного и формально-национального аспектов в понятии «язычество», Л. А. Тихомиров отмечает, что многонациональный характер языческого религиозно-философского творчества, предполагающий определённую изолированность и замкнутость участвующих в нём наций, совсем не препятствовал его универсальным, всечеловеческим результатам, а выступал даже их необходимой посылкой. Обосновывая этот тезис Л. А. Тихомиров апеллирует как к широким межкультурным и межэтническим связям народов древности, их непрерывному взаимообмену культурными достижениями и человеческим ресурсом, не позволяющим выявить автохтонного культурного или этнического населения той или иной страны в буквальном смысле этого слова, так и к общечеловеческому характеру самих языческих религиозно-философских воззрений, порождённых сходной человеческой психологией, способной к созданию не только подобных, но и совершенно тождественных религиозно-философских воззрений вне непосредственного культурного и этнического взаимодействия. Утверждая языческое религиозно-философское творчество как общечеловеческое достояние, переданное в наследие всем

последующим эпохам, подчёркивая его всечеловеческий, а не национально обособленный смысл, Л. А. Тихомиров отмечает амбивалентность этого достояния, включённость в него концепций положительного и отрицательного достоинства, наличие в нём ценных приобретений наряду с ошибками и заблуждениями, превращающего анализ его негативных и позитивных результатов в чрезвычайно актуальную религиоведческую задачу.

Раскрывая позитивные результаты языческого религиозно-философского творчества, Л. А. Тихомиров подчёркивает неправомерность рассмотрения язычества как религиозно-архаического, первобытного явления, указывает на невозможность его тенденциозной редукции к культурному регрессу, абсурдность его низведения к антитезе культурного развития человечества. Подчёркивая присутствие в язычестве интенсивной религиозно-философской работы, а также чрезвычайно высокий уровень нравственного самосознания его лучших представителей, Л. А. Тихомиров настаивает на колоссальном вкладе языческого религиозно-философского творчества как в развитие человеческого интеллекта, так и в совершенствование нравственных качеств человека. Ссылаясь на беспристрастное, неангажированное мнение христианских апологетов древней Церкви, мыслитель целиком разделяет их понимание языческого периода религиозно-философской истории человечества, констатируя, что этот период не был совершенно безрезультатен с точки зрения христианской сотериологии, являя собой необходимую часть провиденциального плана спасения человека, а не какую-то бесплодную черную полосу в истории человеческого духа, чуждую всякого провиденциального значения и смысла.

Вместе с тем, несмотря на свой колоссальный вклад в развитие человеческой духовности, с позиции мыслителя, в своих существенных мировоззренческих положениях язычество остаётся наследием и продолжением духовной деградации человека. В языческом религиозно-философском сознании человек ищет и осуществляет не теократический идеал персоналистического теизма, неизменно гармонизирующий человеческую личность и межличностные человеческие отношения, а разрабатывает и претворяет в жизнь совершенно противоположные имперсоналистические натуралистические концепции, способствующие абсурдному immoralному самоутверждению человеческой личности. В процессе подобного самоутверждения человек преднамеренно избегает трансцендентно налагаемой нравственной дисциплины, чуждается полагаемого извне

абсолютного морального контроля, стремиться реализовать только свои ограниченные и преходящие цели, находящиеся в решительном противоречии с аналогичными целями иных людей, вносит непрерывные конфликты, хаос и дисгармонию в собственное существование и межличностные отношения. Именно поэтому языческое религиозно-философское творчество отражает деструктивный процесс разложения человеческого нравственного сознания.

Нравственное развитие человека в язычестве находило серьёзное препятствие со стороны политеистических культов, почитания антропоморфных стихийных природных сил, этические требования которых были столь же относительны как и они сами. Политеистические культы не способствовали духовному росту, ибо деификация преходящих природных явлений могла лишь релятивизировать человеческую нравственность, нуждающуюся в абсолютном, трансцендентном сверхприродном Идеале, внеположенном темпоральному человеческому существу. Почитание же политеистических божеств не давало подобного Идеала, а предлагало лишь суррогаты в виде существ, бытие которых было наделено теми пространственно-временными характеристиками, которыми обладает и человек, существ, которые не могли дать абсолютного нравственного закона именно в силу своей ограниченной, конечной природы. Так, пространственно-временная локализация политеистических божеств, предполагающая их автохтонный, местный характер, исключала идею человеческого единства, стимулируя и прямо освящая непрестанную рознь между языческими племенами, когда истребление членов иной этнической общности приравнивалось к удовлетворению потребностей местного божества. Экстраполяция на политеистических божеств консумативных особенностей человеческого организма вызвала к жизни человеческие жертвоприношения, удовлетворяющие потребность антропоморфных богов в питании. Деификация производительных сил природы санкционировала развратные культы и храмовую проституцию, мистериальные оргии и неистовые радения, превращающие человека в изувера, низводящие его поведение до уровня бессознательных, импульсивных инстинктов животного. Таким образом, языческая политеистическая практика, полагающая обожествление относительных природных явлений, апробировала моральное разложение человека.

Вопрос нравственного влияния языческих представлений теснейшим образом связан с вопросом об эволюционных потенциях языческого мировоззрения, анализом его возможных, потенциальных исходов, прямо вытекающих из его содержания. Надо сказать, что в этом вопросе мыслитель демонстрирует поразительную объективность и глубокие историософские прозрения. Отмечая, что в христианской философии религии распространено мнение, согласно которому историческая эволюция языческой идеи в конце концов неизбежно приводит к признанию личного сверхприродного Абсолюта, он отвергает такое мнение как основанное единственно на логических умозаключениях, исходящих не из оценки содержательного потенциала язычества, а из христианских догматическо-сотеиологических представлений о Боге как благом и всемогущем Существом, стремящемся к спасению всего человечества, желающем быть познанным всеми людьми. Но вопрос о возможностях развития языческого мировоззрения необходимо рассматривать только на основании специфического содержания язычества, а не на основании положительных качеств христианского Абсолюта.

Рассматривая проблему эволюционных потенций языческого мировоззрения, Л. А. Тихомиров вступает в полемику с русским религиозным философом, профессором Московской Духовной академии, талантливым публицистом и писателем Алексеем Ивановичем Введенским(1861-1913), автором фундаментального исследования «Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий»(изд.1902), на страницах которого А. И. Введенский развивает оригинальную концепцию эволюции языческого мировоззрения. Согласно его концепции, возможно установление некой общей формулы эволюции язычества, выражающей постепенное, поэтапное приближение к понятию монотеистического Абсолюта через серию последовательно отвергаемых ошибочных представлений. Первым моментом этой формулы является политеизм, многобожие в его самых разнообразных модификациях. Данная форма языческого мировоззрения есть результат непосредственного отвержения монотеизма, господство которого ей предшествует. Неудовлетворённость политеизмом ведёт язычника к пантеизму, всебожию, в котором язычник также не находит удовлетворения своим духовным запросам. Разочаровавшись в пантеизме язычник впадает в атеизм, безбожие, а уяснив себе несостоятельность последнего осознаёт невозможность постижения религиозно-философской истины собственными ограниченными усилиями, начинает искать божественное откровение, возвращается к монотеистическим представлениям. Так, продолжительным

кругом развития язычник познаёт бессодержательность и пустоту антимонотеистического мирозерцания, укрепляется в познании отсутствия в нём религиозно-философской истины, которое и предстаёт основным результатом эволюции язычества, «есть окончательная цель истории язычества и ее высший смысл»[1].

Общая, макроэволюционная формула развития язычества А. В. Введенского оказывается совершенно неприемлема для Л. А. Тихомирова, который обнаруживает себя решительным противником финалистических концепций развития человеческой духовности, обуславливающих развитие человеческого духа предзаданным ему результатом, так или иначе придающих духовному развитию человека закономерный, номотетический характер. Следуя мыслителю, подобная формула имеет смысл только как один из вариантов развития языческого мировоззрения, может быть принята религиоведением только в микроэволюционной, идиографической, индивидуально-исторической, а не макроэволюционной, номотетической, генерализирующей историю человеческого духа версии. Отрицая индивидуальное историческое развитие человеческой духовности, концепция А. В. Введенского трактует эволюцию язычества в качестве телеономного, целесообразного и закономерного процесса, обладающего устойчивым, предсказуемым итогом, процесса, напоминающего развитие материальной системы, которая будучи выведена из состояния начального равновесия реагирует так, что в конечном счёте снова возвращается к исходному стационарному состоянию. Такой процесс корректирует себя сам, управляется своими внутренними ошибками, необходимо ведёт к подавлению негативных тенденций. Обладая внутренней саморегуляцией, он предстаёт как целостный процесс, свойства которого сверхсуммативны и устойчивы по отношению к составляющим его элементам. Но это равнозначно применению обезличивающего системного подхода к духовному развитию человеческой личности, подхода в основе которого лежит аристотелевский принцип «целое существует раньше частей». При применении подобного подхода к истории человеческого духа последний становится заложником безличного упорядочивающего фактора, некой имперсональной энтелехии, проявляющейся в виде необходимой устремлённости к абсолютному личному первоначалу. Этот имперсональный фактор обуславливает фактическую судьбу человеческого духа, детерминирует перспективное значение его свободного самоопределения. В контексте такой детерминации проблематично пространство индивидуального варьирования духовного

развития, а сами мировоззренческие стадии развития превращаются в трёхчастный морфогенетический механизм духовного становления человека, механизм генетической адаптации человеческого духа, отражающий неизбежность его поступательного «приспособления» к истинному религиозно-философскому знанию, но не его свободное и сознательное усвоение. Подобный «адаптациогенез» напоминает стабилизирующий биологический отбор, в котором организмический фактор целостности через селекцию и отбор негативных результатов приводит к изначально положенной, неизменно позитивной цели, устраняя все девиации в процессе движения к жизнеадаптивной организмической холистской норме.

Интерпретация эволюции язычества А. И. Введенским как иерархического, биоморфного системного процесса, управляемого своим верхним уровнем или имперсональным фактором целостности, контрастирует с интерпретацией эволюции язычества Л. А. Тихомировым, ультимативно отрицающим преддетерминированность развития человеческого духа даже самым позитивным духовным результатом — познанием истины. Именно поэтому для Л. А. Тихомирова допустима жёсткая критика финалистической формулы А. И. Введенского, хотя подобная критика на первый, поверхностный взгляд и не подчиняется целям апологии персоналистического теизма, для которой, казалось бы, было более плодотворно утвердить однозначный монотеистический исход всякого духовного развития, постулировать если не необратимое трёхфазовое движение к утраченным монотеистическим представлениям, то хотя бы монотеистическую эквивиальность языческого религиозно-философского процесса, его обусловленность монотеистическим результатом при множестве вариантов исходных состояний. Между тем, мыслитель отказывается от подобной апологии, поскольку она означает непоследовательную защиту персоналистических принципов, несёт в себе фактический отказ от определённых положений персоналистической философии. Необходимо прогрессивный характер религиозно-философского развития, предполагающий его исход в монотеизме, с его точки зрения противоречит признанию человеческой личности единственным фактором духовного развития, означает отрицание самостоятельности её духовного самоопределения, ущемление её духовной свободы, реализующейся не только в познании истины, но и в утверждении лжи, не только в добре, но и в зле. Если христианское монотеистическое знание несёт в себе алетiologicalую и производную от неё этическую полноту, то это вовсе не означает, что к подобной полноте стремится всё человечество. Определённая

часть людей вольна отвергнуть истину и добро, культивировать ложь и зло, подтверждая христианскую монотеистическую онтологию, постулирующую свободу морального выбора. Недостаточный учёт личных движущих сил духовного развития содержит тенденцию искажения самого монотеистического знания как знания о сверхприродном индетерминированном Абсолюте, а не безличной природной субстанции, действующей исключительно по необходимым законам. Он разрушает дуалистическую онтологию, непреодолимую дистанцию между абсолютно сущим Богом и Его темпоральным созданием, представляя Бога в виде детерминирующего фактора духовного развития человека, а значит, ставит под сомнение Его подлинную трансцендентность человеческому существу абсурдным соучастием Бога во всех, даже противоположных Его разуму и воли, духовных процессах, утверждает пантеистическо-монистическую соположенность человеческой и божественной природы. Наконец, однозначный монотеистический исход развития языческого религиозно-философского сознания дисгармонизирует и с реальной историей человеческого духа, противоречит эмпирическому факту неустранимого многотысячелетнего доминирования языческого мировоззрения в древнейших культурных регионах, которые со всей определённой могут характеризоваться как регрессивные, а не прогрессивные ареалы религиозно-философского развития и, следовательно, не могут служить материалом для оптимистических и прогрессистских прогнозов грядущей духовной истории.

Отрицание Л. А. Тихомировым финалистической интерпретации эволюции язычества А. И. Введенского не ограничивается односторонним спекулятивным, абстрактным отрицанием, изолированным от историко-эмпирического анализа духовных процессов. Подобное отрицание даётся им в синтезе с глубокими эмпирическими исследованиями и есть отрицание конкретное, обосновываемое апелляцией к историческим фактам, свидетельствующим о полифинальности, многонаправленности духовного развития человека, доказывающим, что единственным фактором всех духовных процессов является исключительно человеческая личность. Постулирование полифинальности эволюции язычества Л. А. Тихомировым не имеет ничего общего с неким хаотическим плюрализмом, а сопряжено с чёткой персоналистической рестрикцией варьированности процессов развития между движением к личному Богу и движением от Него. Именно такая рестрикция соответствует наиболее полной аппликации принципа персоналистического историзма в духовной истории, позволяет

рассматривать религиозно-философские процессы как процессы производные от индетерминированного личного выбора, а значит и раскрыть супранатуралистическую специфику истории человеческого духа, её нередуцируемость к каким-либо внеличным, закономерным факторам, сводимость исключительно к особенностям свободного духовного предпочтения. Данное означает, что именно через эмпирическое обоснование варьированности эволюции язычества персонализм мыслителя становится конкретно-историческим персонализмом, то есть философским воззрением апологитирующими духовную свободу человеческой личности в истории, выявляющим процесс реализации этой духовной свободы на примере конкретного исторического материала.

Для историко-эмпирического обоснования духовной свободы человека мыслитель выбирает два наиболее древних и культурно значимых региона — Индию и Древнюю Грецию, демонстрируя на их контрастирующем примере как возможность успешного многотысячелетнего существования языческого мировоззрения, непоколебленного даже проповедью христианского монотеизма (индийский субконтинент), так и менее продолжительный путь развития языческого мировоззрения, завершившийся саморазложением язычества, определившим его бесповоротное отвержение в процессе распространения христианства (Древняя Греция). Таким образом, конкретный персоналистический историзм Л. А. Тихомирова проявляется на хронологическом и культурном уровне, подчёркивая совершенную необусловленность прогрессивного персоналистическо-теистического развития человеческого духа многотысячелетним историческим или культурным опытом, непредопределённость свободного духовного выбора ни веками истории, ни мощью культурного фундамента.

Анализируя многовековой духовный путь индийской цивилизации, Л. А. Тихомиров опирается на уникальную теорию А. И. Введенского, интерпретировавшего в своём фундаментальном религиозно-философском исследовании "Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий." исходный момент религиозно-философского развития Индии как утрату первичных монотеистических представлений, представившего весь духовный путь индийской цивилизации в виде процесса духовной деградации, обусловленного отдалением обитателей индийского субконтинента от представлений об абсолютной сверхприродной личности, направленного на формирование альтернативной монотеистической религии

миросозерцания, в котором совершается «подмена этико-теистической сущности божества — сущностью натурально-пантеистической»[2]. Вместе с тем, необходимо подчеркнуть, что, заимствуя положение А. И. Введенского о регрессивном характере становления индийского религиозно-философского сознания, его движении от теистической посылки к пантеистическим формам религиозности, Л. А. Тихомиров творчески адаптирует его к собственным концептуальным схемам. В отличие от А. И. Введенского, он истолковывает духовную инволюцию Индии не как неотвратимое для языческого миропонимания возвращение к утраченной истине монотеизма посредством прохождения триады взаимно отрицающих стадий — политеизма, пантеизма и атеизма, предполагающее регрессивные изменения частным случаем, подчинённым моментом более широкого духовно-прогрессивного процесса возврата к монотеистическому знанию, а как состоящий из тех же стадий самодостаточный, автаркический цикл мировоззренческих трансформаций — тупиковую ветвь религиозно-философского творчества, процесс одностороннего нарастания регрессивных изменений внутри пантеистического монизма, не приводящий к их устранению в истине монотеистического миросозерцания.

Полностью разделяя мнение А. И. Введенского о наличии в ведийской мифологии особого пласта монотеистической предикативности, несомненно свидетельствующего о присутствии монотеистического мировоззрения в древнейшей, доведийской религии индоарийских племён, Л. А. Тихомиров подчеркивает, что последующая, ведийская религия индоарийцев неизменно сохраняла отчетливое представление о свойствах абсолютного личного существа, бесповоротно утратив знание о личном носителе этих свойств, стараясь заменить представление о нём разнообразными религиозными суррогатами в виде антропоморфных политеистических божеств. Следуя Л. А. Тихомирову, древнейшее верховное божество индоиранской племенной общности Ахурамазда, по всей вероятности восходящие к ещё более древним общечеловеческим монотеистическим представлениям, несло в себе все атрибуты абсолютного личного бытия, но, являясь в свое время высшим божеством индийского субконтинента, было отвергнуто его обитателями, что инициировало своеобразный «взрыв» политеистической религиозности, открыв широкий путь для экстраполяции свойств абсолютного личного существа на лишённые личного бытия проявления природного мира.

Однако рост числа политеистических культов не дал религиозному сознанию Индии позитивных ответов на фундаментальные мировоззренческие вопросы, а только выявил неудовлетворённость человеческого духа обожествлением преходящих природных явлений, обнаружил невозможность замещения абсолютного личного бытия относительными природными силами. Вследствие этого весь ведийский период религии индоарийцев явил собой непрерывную смену неустойчивых, переходных политеистических культов, отражающих серию неудачных попыток сформулировать положительный ответ на необходимый для всякого религиозного сознания вопрос о первопричине и цели мироздания. Вместе с тем, Л. А. Тихомиров подчёркивает, что именно рост политеистической религиозности ведийской эпохи породил пантеистическую философскую рефлексию как антитезу несостоятельной для развитого интеллекта политеистической картине мира, вызвал к жизни обособленное от религиозной практики политеизма рациональное истолкование бытия, поставил обитателя Индии перед необходимостью дискурсивного вопрошания о природе онтологического первопринципа.

Согласно Л. А. Тихомирову, независимый философский ответ на вопрос о первоисточнике мироздания обнаруживается уже в древнейшем памятнике культовой поэзии индоарийцев, первом известном произведении индийской литературы — Ригведе(санскр. – «книга гимнов»). В самом содержательном космогоническом гимне Ригведы — 129-ом гимне X-ой мандалы(санскр. *mandala*, «кольцо», «круг» – одна из 10 частей Ригведы) происхождение мира объясняется посредством понятия «Единое» (санскр. *Tad ekam*, букв. «Единое», «Нечто Одно»), возвышающегося над оппозицией сущего и не-сущего, смерти и бессмертия, заключающего в себе все необходимые потенции для становления космоса[3] . Важно подчеркнуть, что за апофатическим описанием онтологического первоначала в ригведийском гимне, по мнению Л. А. Тихомирова, скрывается не противоположенный преходящему феноменальному миру бескачественный абсолют, учение о котором встречается только в развитых пантеистических доктринах Индии, а конкретный, чувственно предлежащий феномен — первобытная вода, наделённая атрибутами абсолютного бытия — самосущим и несотворимостью. Таким образом, следуя Л. А. Тихомирову, древнейшие попытки философской рефлексии индоарийца, определяющего онтологический первопринцип на основе исследования природного мира, вели только к единству философской абстракции и конкретной полноты

единичного природного феномена, позволяя ему возвыситься лишь до идеи развёртывания первичного природного качества в количественное многообразие природного мира, сообщая его дискурсивным операциям строгий пантеистическо-монистический характер, несовместимый с допущением творческого акта абсолютной сверхприродной личности.

Необходимо отметить, что анализируя центральный космогонический гимн Ригведы Л. А. Тихомиров входит в решительное противоречие с ведологической концепцией выдающегося английского востоковеда-филолога Макса Мюллера [4], к чьему исследованию «Шесть систем индийской философии» (изд. ) он многократно прибегает в целях поиска эмпирического материала для обоснования собственных взглядов. Не разделяя теории М. Мюллера, согласно которой ригведийский гимн содержит серьёзный монотеистический потенциал, а понятие «Единое» имеет диффузное значение, смысловой объём которого может колебаться от абсолютного личного бытия до наделённого чисто ноуменальным бытием имматериального фантома, не имеющего аналога в мире чувственно воспринимаемой реальности, Л. А. Тихомиров настаивает на однозначно пантеистической трактовке данного термина, связывая его содержание с активностью безличной акватической стихии, подчёркивая необходимость его перевода исключительно в среднем, а не мужском роде. Важно подчеркнуть, что позиция Л. А. Тихомирова полностью совпадает с достижениями ведологической науки второй половины XX-го столетия, указывающей на доминирование в религиозном сознании ведийского индоарийца безличных природных космогонических сил, фиксирующей прямую взаимосвязь между понятием «Единое» и космогоническим потенциалом первобытных вод, а также определяющей развитие индийской религиозно-философской мысли в пантеистическом направлении [5].

Апеллируя к знаменитому памятнику древнеиндийской дидактической литературы, включающему свод наиболее авторитетных комментариев космогонических гимнов Ригведы — Законам Ману, приписываемому легендарному прародителю человечества (санскр. Manu, «человек»), мыслитель подчёркивает, что дальнейшие трактовки ригведийской космогонической модели, привносящие в неё антропоморфного политеистического персонажа — Сваямбху (санскр. — «самосуший», позднее эпитет политеистического бога Брахмы как демиурга), свидетельствуют о доминировании пантеистической тенденции в религиозно-философской

рефлексии Индии, ибо его появление в ходе самооплодотворения космического эмбриона под воздействием тепловых выделений хаотической водной стихии представляет тривиальный природный процесс, не имеющий ничего общего со сверхприродными монотеистическими представлениями, категорически отвергающими биоморфное репродуцирование божества. Сама концепция «Единого» в таком случае совершенно утрачивает какой-либо оригинальный характер, изобличая типичную для языческого миропонимания гидрокосмогоническую парадигму, оправдывающую возникновение личного существа из безличной водной стихии всесилием абсолютного природного бытия.

Согласно Л. А. Тихомирову, дальнейшее развитие индийской пантеистической мысли пошло по пути реинтерпретации ригведийской космогонии. На смену ассиметрично-направленному космогоническому акту, предполагающему неравнозначность взаимодействующих сторон в форме порождающей акватической причины и производного, целиком обусловленного ею космического следствия, пришла более сложная теория бесконечно сменяющихся природных циклов — калъп(санскр. — «закон»), раскрывающая принцип природной детерминации иным, нелинейным образом, утверждающим равноценность природных явлений перед порождающей их всеобъемлющей природной сущностью, исключаящим абсолютно первичный и абсолютно вторичный момент в космогоническом акте, растворяющим их в нескончаемом ритме колоссальных временных интервалов, представляющих «день-и-ночь» персонифицированного воплощения абсолютного природного бытия Брахмы(санскр., букв. — «основа»).

Анализируя древне-индийское религиозно-философское произведение Упанишады (санскр., букв. — «сидение около», то есть вокруг наставника с целью познания истины, отсюда позднее — «сокровенное знание»), раскрывающее внутренний смысл ведийского учения и представляющее фундамент последующего развития религиозно-философских систем Индии, включая и неортодоксальную доктрину буддизма, Л. А. Тихомиров подчёркивает, что стремление их авторов прибегнуть для определения природы первореальности к универсализации свойств субъекта, выделив в качестве онтологического первопринципа чувственно не воспринимаемое всеобъемлющее «я», не имеет ничего общего с развитием персоналистической мысли, а представляет собой типичные для языческого мировосприятия гилозоистические воззрения, заключающиеся в

распространение атрибутов интеллекта на безличные материальные процессы. Следуя Л. А. Тихомирову, совершенно бессодержательное с точки зрения личностных характеристик, понятие «я» принадлежит в Упанишадах не человеческой личности, а материальному бытию в его тончайшей, чувственно не воспринимаемой форме, нивелирующей множественность конкретных личных существ в абстрактном единстве собственных проявлений, поглощающей личное бытие в совершенно однородной материальной целостности, отражая тем самым неизменную тенденцию развития индийской религиозно-философской мысли в направлении строгого, бескомпромиссного пантеистического монизма.

С точки зрения Л. А. Тихомирова, развиваемая в Упанишадах экстраполяция на чувственно неаффицируемую сущность материи божественных атрибутов подрывает основы подлинного религиозного мировосприятия, провоцируя совершенную релятивизацию всех представлений о божестве, оставляя человеческую личность один на один с безличным природным бытием, являющим лишь самодовлеющий, замкнутый круговорот бесконечно эволюционирующей необходимости. Разумеется, подобному бытию абсолютно чужда целеполагающая активность, и вовлекаемый в его круговорот человек никогда не обретет цели и производного от него смысла личного существования, поскольку подобной цели лишён сам окружающий его природный процесс. Следовательно, человек должен непременно отвернуться от всецело имманентного природному миру божества, и, не разделяя основ персоналистическо-теистического мирозерцания, прийти к логически неизбежному выводу об отсутствии безусловного бытия с которым возможны личные религиозные отношения.

Следуя Л. А. Тихомирову, в своём стремлении удержать понятие о божественном бытии, пантеистическая рефлексия Индии разработала различие ноуменального и феноменального существования как оппозицию истинно сущего, порождающего и иллюзорного, порождённого миров. Однако вне радикальной ревизии основополагающих принципов пантеистическо-монистического мирозерцания подобное различие совершенно утрачивало конструктивное значение для дальнейшего развития религиозно-философской рефлексии, парализуя его невозможностью раскрытия каких-либо существенных онтологических различий внутри монолитного, качественно однородного природного бытия, блокируя

религиозно-философское творчество неисполнимостью задачи конкретизации абсолютного и относительного начал в рамках монистической онтологии.

Не отрицая существование абсолютного бытия в целом, религиозно-философская мысль Индии вынужденно ограничилась констатацией его неопределимости, возвысив его над всеми условными внутприродными антитезами, придав ему статус чувственно и рационально непостижимого надкатегориального сверхсущего, утвердив отсутствие у него всякого предиката, не положив пределы его отрицательным характеристикам отрицанием самого атрибута «несуществования», возвысив его над самим небытием. Постулировав единственно возможную позицию для характеристики абсолютно сущего в форме молчания, пантеистическая философская рефлексия Индии в понимании Л. А. Тихомирова отвернулась от неразрешимых для неё фундаментальных мировоззренческих вопросов, сохранив одно бессодержательное, формальное знание об абсолюте, продемонстрировала бессилие в определении онтологической первопричины, лишив собственные философские спекуляции прочного теоретического обоснования, не смогла удовлетворить насущных запросов человеческого духа, отняв у собственных адептов возможность постижения смысла личной и мировой жизни.

Согласно Л. А. Тихомирову, бесполезность апелляции к абсолютно сущему для объяснения мироздания на позициях пантеистического монизма обнаруживалась в Индии уже в глубокой древности, вызвав развитие спиритуалистического атеизма, а также стремление религиозно-философской мысли Индии удержать понятие о божестве, защитив его от критики совершенным противопоставлением преходящему феноменальному миру, наделив его характером бытия, совершенно не совпадающего с условными природными явлениями. Однако при пантеистическом воззрении на вселенную как проявление божественной сущности подобные стремления индийской религиозно-философской мысли оставались безрезультатными, ибо различение абсолютного и относительного при их равной сопричастности божественным атрибутам невозможно.

Пример неудачной попытки дифференцировать абсолютное и относительное бытие на основе пантеистического миропонимания, утверждающего божественность всего природного мира, Л. А. Тихомиров видит в древнеиндийской религиозно-философской поэме «Бхагавадгита»(санскр. – «песнь Господа»), противопоставляющей две сферы бытия — подлинное

субстанциальное и иллюзорное феноменальное, соотносимые с оппозицией абсолютного и относительного, неизменного и изменяемого, неуничтожимого и уничтожаемого, постигаемого мистически и чувственно предлежащего. Открывая кажущееся пространство для живой религии личного божества, определяя высшее существо как «верховное я», постулируя онтологическое возвышение субъекта над объектом провозглашением первого основой второго, «Бхагавадгита» стремится сместить центр со спекулятивного аспекта пантеизма на религиозно-практический, придав более высокий онтологический статус универсальному личному божеству — ишваре(санскр. — «господин»), представив его в виде абсолютного начала, требующего личного эмоционального отношения.

Анализируя текст древнеиндийской поэмы, Л. А. Тихомиров подчёркивает, что реальные свойства ишвары в ней совсем не тождественны свойствам абсолютной личности, которые она должна являть в отношении к созданному ей миру. Так, ишвара демонстрирует совершенное безразличие и равнодушие к своим созданиям, утверждая отсутствие эмоционального отношения к ним в форме ненависти или любви, требует нейтрализации человеческих желаний как неперемennого условия уподобления себе, рассматривая всякую личную активность как продукт заблуждения, а индивидуальную природу человека как ограниченное знание, не соответствующее действительности. Третируя феноменальный мир как область страдания, призывая человека преодолеть качественную определённость собственного бытия в неопределённой бескачественности божества, ишвара сам продуцирует катастрофы феноменального мира, систематически порождая из себя одни иллюзии вместо подлинной вечной жизни, провозглашая единственную цель человеческого бытия в виде абсурдного уничтожения в человеке собственного творения.

Следуя Л. А. Тихомирову, бессмысленность, нецелесообразность и иррациональность активности ишвары «Бхагавадгиты», граничащая с имморальностью, доходящей до преступности, свидетельствует только о его имперсональном характере, противоположном свободно действующей и ответственной за свои поступки личности, что позволяет трактовать его природу на манер молекулярного движения или колоссального энергетического потенциала, периодически проявляющегося в видимом мире, но недоступного чувственному восприятию человека. Сравнивая учение «Бхагавадгиты» с древнеегипетской концепцией посмертного растворения

человеческой личности в солярном божестве Ра, Л. А. Тихомиров отмечает, что индийская религиозная поэма не содержит особенной религиозно-философской доктрины, способной выделить её из общей массы пантеистическо-монистических учений, а демонстрирует содержательное единство как с предшествующей индийской религиозно-философской традицией, так и со всеми концепциями, отвергающими абсолютное личное существо в качестве первопричины мироздания.

По убеждению Л. А. Тихомирова, смысл и значение религии для человека заключается исключительно в его взаимоотношении с Богом, необходимым условием которого является равноценная персонализация божественной и человеческой природы, вследствие чего подлинный религиозный потенциал в пантеистическом монизме заключает только политеистическая форма этого мирозерцания. Тем не менее, политеистическая форма пантеистического монизма неспособна к доминированию в интеллектуально развитой среде и подвергается непрестанному разрушительному влиянию со стороны философского пантеизма. Эта форма пантеистического монизма подрывает значение политеистической культовой практики не прямой, непосредственной критикой, а опосредованным нивелированием онтологического статуса политеистических божеств, придавая им относительное, условное значение преходящих природных акциденций, единение с которыми лишено какого-либо высшего разумного смысла.

Однако, разрушая политеизм, пантеистическая философская рефлексия оказывается бессильна выявить целевой вектор онтологических процессов, необходимый для функционирования полноценного религиозного сознания в силу совершенного растворения пантеистического божества в безличном природном бытии, нейтрализующим его творческий целеполагающий потенциал, превращающим его в выражение необходимого самоизменения природных явлений. Отсюда совершенная невозможность для индуизма преодолеть спиритуалистическо-атеистическую тенденцию, полное отсутствие иммунитета к ультимативному отрицанию абсолютного божественного бытия, наиболее последовательно осуществлённого ортодоксальной индуистской философской системой санкхья(санскр., производно от слова «число», означает перечисление, калькуляцию) и противопоставившим себя ортодоксальным философским школам индуизма буддизмом.

Подчёркивая чрезвычайную архаичность индийского спиритуалистического атеизма, его логическое, а не хронологическое последование становлению

иных религиозно-философских школ, Л. А. Тихомиров отмечает, что основатель древнейшей философской системы спиритуалистическо-атеистического характера мыслитель Капила (не позднее 7 в. до н. э.), разделяя стержневой принцип индуизма о тождестве природного бытия и онтологической первоосновы, совершенно обоснованно дедуцировал из него невозможность обожествления природной первореальности по причине иррациональности и внеэтичности её активности в отношении к порождаемым ею существам. Отрицая все вариации концепции ишвары, распространяющей атрибуты безусловного существа на совокупное природное бытие, он стремился объяснить мироздание исходя из комбинации самодостаточных природных сил, представив его в виде взаимоотношения двух субстанций — материальной и духовной, взаимодействие которых организует бесцельный эволюционный процесс, трагический для духовного начала, обращающегося в пленника чуждой ему материи.

Таким образом, отрицая необходимость обожествления природного бытия, Капила, в понимании Л. А. Тихомирова, совсем не отрицал фундаментальных принципов пантеистического мирозерцания, истолковывая мир как продукт безличной и извечной природы. Он только лишь исключил из пантеистического самосознания Индии совершенно излишний, бесполезный для объяснения мироздания божественный элемент, сместив акцент с мироустроительной активности безличного природного божества на мироустроительную активность столь же безличных и вечных природных сил, разложив деятельность одной природной субстанции на деятельность двух, удержав представление о природном бытии как абсолютном и самосущем. Тем не менее, его философская система совсем не устранила внутренних противоречий пантеистического монизма Индии, а обнажила новые, продемонстрировав отсутствие необходимости для объяснения мироздания не только в универсальном природном божестве, но и в оппозиции материи и духа, обнаружив её относительность, условность в контексте абсолютизации совершенно однородного природного мира, вызвав к жизни вопрос о правомерности субстанциальных трактовок природных явлений, породивший иную форму спиритуалистического атеизма — буддизм.

С точки зрения Л. А. Тихомирова, отрицая необходимость всеобъемлющего пантеистического божества подобно санкхье, буддийская метафизика отрицает и необходимость субстанциальных трактовок природной

реальности, доводя до логического завершения монистический тезис пантеизма об относительности качественного разнообразия природного мира, равенстве всех природных явлений перед породившей их природной сущностью, условности их реальных онтологических различий. Утверждая иллюзорность всех онтологических определённости внутри единого природного бытия, буддизм проявляет открытое безразличие к вопросу о его причине, ограничиваясь констатацией факта эфемерности многообразного природного существования, считая его признание вполне достаточным для философских спекуляций и религиозной жизни, полагая приоритетной лишь деятельность направленную на освобождение от фантазмагорий извечной природы, а не на объяснение её происхождения.

Отрицая оппозицию материи и духа, буддизм углубляет пантеистический имперсонализм Индии категорическим отказом признать реальность субстанциального носителя сознания, редуцируя человеческую духовность к механической цепочке психологических явлений, функционирующей в соответствии с безличным природным законом причинно-следственных взаимосвязей - кармой(санскр. - "действие", "жребий"). Совершенная десубстанциализация субъекта позволяет буддизму развивать абсолютный атеизм, заключающийся не в устранении божеств индийского пантеона, приобретающих в буддийской картине мира статус сходных с человеком природных существ, принадлежащих более к естественной истории, чем к религии, а в ультимативном отрицании персоналистического теизма - учения об абсолютном сверхприродном личном бытии, необходимость в котором здесь полностью отпадает как по причине безлично-автоматического характера человеческого существования, так и по причине самодостаточности одних усилий человеческого сознания для его преодоления.

Не разделяя пантеистических спекуляций веданты о всецело имманентном природному миру абсолюте, буддизм оставляет человека в совершенном одиночестве, требуя от него опоры исключительно на собственные силы, развивая атеистические принципы с такой беспощадной последовательностью, что его философские построения даже невозможно определить как религиозные. Тем не менее, анализируя буддизм, Л. А. Тихомиров подчёркивает, что историческое развитие этого учения дало результаты во многом противоречащие его изначальной обезличивающей атеистической направленности, продемонстрировав реальную неустранимость идеи высшего личного начала из религиозного сознания

человека, возможность его возвращения в иной, изменённой форме, адаптированной даже к доктрине утверждающей его совершенную иллюзорность.

Следуя Л. А. Тихомирову, пропагандируя самые пессимистичные перспективы для личного человеческого бытия, буддизм не мог устранить религиозную потребность человека в личном блаженстве, приспособившись к ней реинтерпретацией понятия нирваны - состояния, в котором осуществляется освобождение от призрачных метаморфоз природного мира. Определяя специфику нирваны через противоположность человеческим страданиям, он распространил на неё атрибуты блаженства, исказив первоначальный тезис об отсутствии в ней каких бы то ни было качеств, введя в неё онтологическую определённую, придав нирване характер конкретного духовного состояния, предполагающего личного субстанциального носителя. Отсюда последовало и противоречащее основам буддийской философии признание посмертного бытия Будды, его культовое возвышение над прежними богами индийского пантеона, а также идея нетождественности избавления от иллюзорного природного мира и уничтожения осуществившего его субъекта, получившая наиболее полное выражение в институте архатов и бодхисатв - освобождённых при жизни святых и кандидатов в будды, не возжелавших воспользоваться возможностью перехода в нирвану, сохранивших привязанность к людям, помогающих им в пути освобождения.

Таким образом, согласно Л. А. Тихомирову, очищенные от прежних политеистических божеств небеса вновь наполнились совершенными существами, обнаруживая неотвратимое воссоздание вытесненного божественного начала в ином, превращённом виде, полагающем возможность возвышения человека до состояния божественности собственными независимыми усилиями. Указывая на возможность приложения к буддийским небожителям термина В. С. Соловьева "самобог", адекватно отражающего сущность метаморфоз буддийского религиозного сознания, Л. А. Тихомиров подчёркивает, что буддизм демонстрирует яркий образец последовательной логики пантеиста, пришедшего путём совершенного отрицания божества к собственному обожествлению, возрождающего на основе атеистических философских спекуляций политеистическую религиозную практику, раскрывающего в своём религиозно-философском развитии взаимную зависимость между

предельным принижением понятия о Боге и преувеличенным значением человека.

Вместе с тем, Л. А. Тихомиров отмечает, что буддизм только содержит тенденцию к полноценному антропотейзму, несёт в себе его ростки, но представляет собой именно "политеизм человекобожия" и неотожествим с антропотейзмом как таковым. Критически воспринимая утверждение В. С. Соловьева об идентичности Будды и абсолютного верховного существа, мыслитель обосновывает невозможность распространения на буддийских архатов и бодхисатв атрибутов человекобога совершенной элиминацией теории личности в буддизме, ибо вне каких-либо представлений о личном бытии не может быть ни управляющего, ни управляемых, а абсолютное верховное существо, изолированное от своих властных полномочий абсурдно. С позиции Л. А. Тихомирова, буддизм исполняет пропедевтическую, подготовительную миссию в становлении подлинного антропотейзма, но для полного развития идеи человекобога ему требуется радикальная переработка понятия о нирване, выявление некой "нирванной субстанции" в силу которой буддийские небожители могут превратиться в определённых творцов природной реальности, а не её односторонних отрицателей. Однако подобные представления в буддизме отсутствуют и именно поэтому буддизм не развивается дальше неопределённой антропотейстической тенденции, способной лишь с большими натяжками удовлетворить религиозные потребности человека во взаимоотношении с абсолютным высшим существом.

Резюмируя рассмотрение Л. А. Тихомировым процесса становления религиозно-философского сознания Индии, необходимо отметить, что в своём анализе мыслитель делает акцент на диалектическом характере развития пантеистическо-монистического мирозерцания индийского субконтинента, представляя духовный путь индийской цивилизации в виде историзации диалектического процесса отрицания отрицания. Подобная историзация в анализе Л. А. Тихомирова имеет двоякий смысл. С одной стороны, на примере развития пантеистического монизма Индии мыслитель хочет показать, что становление пантеистического монизма в целом носит не бессистемный, хаотический характер, проявляется не в беспорядочном появлении и исчезновении противоречащих друг другу мировоззрений, взаимная связь которых не поддаётся отчетливой логической и исторической фиксации, а раскрывает себя в определённой, отчетливой, структурно и организационно

упорядоченной логико-исторической схеме замещения одних форм пантеистическо-монистического мирозерцания другими. Именно эта логико-историческая схема по мнению мыслителя и получает своё частное выражение в диалектическом ритме отрицания отрицания - трёхступенчатом направленном поступательном процессе, формула которого "тезис - антитезис - синтез" подчёркивает очерёдность сменяющих друг друга моментов развития, выявляет его общий непрерывный характер наряду с прерывностью в отдельных, дискретных, содержательно и хронологически завершённых интервалах, обнаруживает единство изменений с неизменным удержанием приобретённых свойств. С другой стороны, представляя духовный путь Индии в виде историзации диалектического процесса отрицания отрицания, мыслитель стремится отметить противоречивый характер развития пантеистическо-монистического мирозерцания, ибо сутью отрицания отрицания, его основополагающим, обуславливающим все другие признаки признаком является указание на специфическую форму развития через противоречие, вскрытие противоречия в качестве стержневого импульса развития, фиксация противоречия как основы его причинно-следственной структуры, отображение процесса развития в виде динамики взаимопревращающихся и самовоспроизводящихся противоречий, его постижение через их поступательность и преемственность.

Как было отмечено выше, структура развития пантеистического монизма Индии в истолковании Л. А. Тихомирова носит трёхфазовый, трёхступенчатый характер. Она представляет собой направленное поступательное сочетание тезиса, антитеза и синтеза, в котором тезисом основанием триадического ритма развёртывания пантеистическо-монистического знания, его исходным историческим моментом и отправным логическим положением выступает индоарийский политеизм. Трактую индоарийский политеизм в качестве тезиса диалектической триады, мыслитель усматривает его ключевые особенности как во взаимной согласованности образующих его мировоззренческих принципов, не позволяющих логически фиксировать его внутреннюю противоречивость на данной стадии развития пантеистического монизма, так и в имплицитно заложенном в нём противоречии между абсолютными, божественными атрибутами обитателей политеистического пантеона и относительными, темпоральными свойствами отражаемых ими природных явлений. Важно подчеркнуть, что в понимании Л. А. Тихомирова данное противоречие производно от предшествующего регрессивного движения индийского духа в направлении "от" монотеистического мирозерцания и

позволяет определить условный характер первичности индоарийского политеизма как отправного момента развития индийской духовности в целом, интерпретировать его лишь в качестве исходной фазы логико-исторического цикла формирования пантеистическо-монистических взглядов.

Согласно Л. А. Тихомирову, внутреннее противоречие индоарийского политеизма между абсолютными божественными атрибутами и их относительными природными носителями не остаётся совершенно нераскрытым, непрямым противоречием. Раскрываясь, оно порождает иное мировоззрение в виде пантеистической философской рефлексии, являющей собой вторую, антитетическую фазу трёхступенчатого поступательного процесса развития индийского пантеистического монизма. Смысл индийского философского пантеизма сводится мыслителем к экстраполяции атрибутов божественного бытия на всю природу в целом, заключается в смещении деификационного акцента с неустойчивых природных явлений на устойчивую, непреходящую природную сущность. При этом философский пантеизм Индии прибегает к дискурсивной операции абстрагирования от количественного многообразия природного мира, сосредоточивается на выявлении всеобщих, универсальных свойств исходного природного качества как онтологического первоначала, стремится постичь его самопричинный, безусловный характер. Вместе с тем, индийский философский пантеизм не тождественен совершенному отрицанию индоарийского политеизма. Отрицая индоарийский политеизм, он не имеет своим результатом полное небытие, абсолютное уничтожение, окончательное изживание отрицаемого мировоззрения, а выступает только его философской коррекцией направленной на устранение самоочевидных aberrаций политеистического мировосприятия, но не на его преодоление по существу - коррекцией, неизменно соединенной с удержанием основополагающих принципов пантеистического монизма в целом.

Такая коррекция становится возможной поскольку в своём отрицании пантеистическая философская рефлексия Индии не охватывает все элементы и всю структуру отрицаемого тезиса. Она отрицает только безусловный характер политеистических божеств, но при этом не затрагивает их онтологический статус. Она удерживает политеистическую картину мира в виде своего подчинённого, составного момента, нивелируя лишь её религиозное значение превращением политеистических божеств в конечные единичные акциденции всеобщей природной первоосновы. Подобное отрицание предстаёт как

диалектический переход политеистического мировоззрения в своё иное - новое состояние порождённое им самим, но в то же время отличающееся от него. В контексте подобного отрицания новое мировоззрение являет собой не полную противоположность исходному, состоящую с ним в совершенно взаимоисключающих, контрадикторных формально-логических отношениях, но его относительную, условную, диалектическую противоположность. Как таковое оно находится с ним в непосредственном содержательном взаимодействии - отрицая его частично совмещено с ним, подготовлено и обусловлено его предшествующим развитием, сохраняет с ним прямую генетическую связь через его структурные элементы. Таким образом, при переходе от политеизма к пантеизму реализуется диалектический принцип единства преемственности и разрыва, отрицание предстаёт не как кардинальное, бескомпромиссное отторжение одного мировоззрения другим, а как частичное сохранение, консервация отрицаемого тезиса в новом, что позволяет констатировать нерасторжимость двух форм пантеистического монизма, фиксировать их определённое содержательное тождество, рассматривать их как движение внутри одной мировоззренческой целостности.

Возникая как реакция на противоречие индоарийского политеизма, пантеистическая философия Индии сама впадает в новое серьёзное противоречие, ибо её стремление определить онтологический инвариант через абсолютизацию всей тотальности вариантных природных явлений ведёт лишь к абстрактной, бессодержательной констатации безусловного бытия, но не к его фиксации и конкретизации, поскольку определить неизменное онтологическое первоначало при его непосредственном сущностном единстве с изменчивым природным миром просто невозможно. В итоге пантеистическая философская мысль Индии демонстрирует свою внутреннюю уязвимость, ибо может предложить своим последователям лишь неопределённый, абстрактный и непознаваемый умопостигаемый объект, лишённый реального онтологического коррелята, неспособный удовлетворить религиозную потребность человека. Это провоцирует отвержение индийской пантеистической философской рефлексии, инициирует требование устранения её противоречий в новом, менее противоречивом мировоззрении, изгоняющем ненужные, религиозно не востребуемые абстракции пантеистической философии, раз и навсегда отвергающем сами представления об онтологическом абсолюте. Подобное отрицание также носит диалектический характер и, не предполагая ревизии пантеистическо-

монистического миросозерцания как такового, воплощается в третьей, завершающей фазе диалектической триады - диалектическом синтезе, представленном индийским спиритуалистическим атеизмом.

Если особенность диалектического антитезиса сводится к выявлению подвижности, динамичности противоречия, его развитию от простого различия до резкого обострения взаимоисключающих сторон, то характерным признаком диалектического синтеза является повторение в нём как в высшей стадии развития определённых черт низшей, тетической стадии, наличие определённой аналогии с содержанием и структурой исходной фазы диалектического процесса, включённость его моментов в низшую, первичную ступень диалектического цикла, частичная редукция к более простой форме. Важно отметить, что эта особенность диалектического синтеза наиболее полно раскрыта мыслителем на примере буддизма, в котором мыслитель усматривает формальную и содержательную близость с первой, низшей стадией развития пантеистического монизма Индии - индоарийским политеизмом. Именно в религиозной практике буддизма Л. А. Тихомиров открывает известное повторение, частичный возврат к примитивному политеистическому культу. Специфика этого повторения и возврата обусловлена тем, что воспроизведение политеистической религиозной практики осуществляются в буддизме не на первичном политеистическом основании, выработанном под непосредственным влиянием отрицания монотеистических воззрений, санкционирующем поиск абсолютных, сверхчеловеческих культовых объектов способных заменить личное сверхприродное божество, а на основе предшествующей буддизму пантеистической философской рефлексии как стадии антитетической, преднамеренно отвергшей и дискредитировавшей абсолютный и сверхчеловеческий характер политеистических божеств, придавшей им онтологически ущербный статус, так или иначе приравнявший их к преходящему человеческому существованию, открывши тем самым беспрецедентные возможности для появления иной, более сложной формы политеизма - политеизма антропотеистического, декларирующего непосредственное, прямое обожествление людей, утверждающего деификацию человеческих существ как таковых, совершенно не нуждающихся в связях со сверхчеловеческими существами.

Таким образом, в буддийском спиритуалистическом атеизме реализуется диалектико-синтетическое снятие предшествующего противоречия

пантеистической философии между относительностью природных явлений и абсолютностью природного бытия в целом. Это означает, что данное противоречие преодолевается исключительно на основе пантеистического монизма, то есть устраняется не содержательно, по существу, а формально, путём синтеза определённых моментов его предшествующих форм, замещаясь другим противоречием, освобождая пространство для развития критически необработанных сторон пантеистическо-монистического знания, его дальнейшей эволюции. Данными моментами являются учение об абсолютном характере политеистических божеств заимствованное из политеизма и представление об онтологической равнозначности человека политеистическим божествам, заимствованное из пантеистической философии, трактующей человека как преходящую акциденцию безличной природной первоосновы, равную в своём преходящем акцидентальном статусе обитателям политеистического пантеона. В итоге их синтеза и возникает новая форма пантеистического монизма, постулирующая абсолютный, божественный характер относительного человеческого бытия, устраняющая предшествующее противоречие пантеистической философии, но неизбежно воспроизводящая предшествующее самой пантеистической философии противоречие политеизма между относительными природными явлениями и их абсолютными божественными атрибутами на иной, антропологической основе.

Что же является движущей силой, источником развития диалектической триады индийского пантеистическо-монистического мирозерцания? Важно отметить, что с точки зрения Л. А. Тихомирова подобной движущей силой и источником развития выступает специфическое противоречие пантеистического монизма, утверждающего диалектическое тождество, единство, нерасторжимость абсолютного и относительного бытия, постулирующего онтологический синтез вечного и временного, конечного и бесконечного, совершенного и несовершенного в условном, преходящем природном мире, экстраполирующего на него предикаты онтологического абсолюта, трактующего относительное и абсолютное как соотносительные, коррелятивные религиозно-философские категории. В контексте такого видения природного универсума происходит неизбежная релятивизация абсолютного, ибо относительное рассматривается как его составная часть, подчинённый момент, что в свою очередь полагает истолкование абсолютного как составной части, образующей стороны относительного, санкционирует его нивелирующую, нигилистическую интерпретацию в

которой совершенно устраняется реальная грань между онтологической первопричиной и производным от неё онтологическим следствием, разрушается непроходимая пропасть между совершенно самодостаточной, независимой онтологической первоосновой и вторичным, зависимым, обусловленным и порождённым ею миром. Данное противоречие выступает базисной структурой пантеистического мирозерцания, образует субстанциальную основу повторяемости его форм, транслируется из одной формы в другую, но нигде не устраняется по существу. Проявляясь во всех формах пантеистическо-монистического мирозерцания, оно предстаёт как генетическое, преемственное противоречие, пульсация которого становится основополагающим фактором в развитии пантеистического монизма, его формообразующей причиной, обуславливающей относительное многообразие форм пантеистическо-монистического знания неизменно сопряжённое с единством его стержневых мировоззренческих принципов.

Необходимо подчеркнуть, что противоречие между абсолютным и относительным рассматривается мыслителем как полноценное, реально значимое противоречие только с альтернативой, непротиворечивой точки зрения персоналистического теизма, в котором оно совершенно отсутствует. Именно персоналистический теизм ультимативно отвергает идею онтологического тождества абсолютного и относительного, совершенно изолируя абсолютное бытие как сверхтварную божественную личность, несоизмеримую в своих атрибутивных характеристиках с сотворенным ею миром. Само же пантеистическое сознание способно ощутить данное противоречие лишь частично, в той степени, в которой оно не разрушает пантеистический монизм как мировоззренческую целостность. Демонстрирую поразительную слепоту ко всем катастрофическим следствиям из этого противоречия для религиозной жизни и философской рефлексии, оно совсем не стремится к его совершенному уничтожению, а, напротив, культивирует и развивает его, пренебрегая собственной внутренней рассогласованностью, поощряя её в новых, более рафинированных формах, утверждая одностороннее, частичное разрешение противоречивости отождествления абсолютного и относительного в мировоззренческой новации обладающей тем же противоречивым характером, апробируя замену одной формы противоречия другой, постулируя противоречие в качестве субститута противоречия.

С точки зрения монотеистической истины подобное противоречие может быть выражено на языке формальной логики и являет собой нарушение формально-логического закона противоречия, согласно которому не могут быть одновременно истинными две противоположные мысли об одном и том же предмете. Это означает что к природе совершенно неприменимы противоположные взаимоисключающие характеристики абсолютного и относительного бытия, а поскольку её бытие относительно и переменчиво, то онтологический инвариант совершенно обособлен от неё, не имеет с ней общих точек соприкосновения. Однако пантеистический монизм намеренно избегает формально-логической обработки единства абсолютного и относительного как своего ключевого тезиса, требует признать его как метафизическую, диалектическую религиозную данность, не подлежащую какой-либо рациональной критике. Именно этим и обусловлена поразительная диалектическая синтетизируемость различных форм пантеистическо-монистического мирозерцания, ибо лишаясь подлинных представлений об онтологическом абсолюте пантеистический монизм попадает в разряд относительных религиозно-философских истин, являет собой образец частичного, незавершенного, условного знания, вынужденного прибегать к постоянным заимствованиям и синтезам в целях восполнения собственной априорной недостаточности. Диалектическая трактовка взаимоотношения абсолюта и мира санкционирует диалектизацию самих форм пантеистического монизма, их постоянные взаимопереходы и взаимопревращения, обуславливая единственную возможность существования этого мирозерцания в виде единства устойчивости и изменчивости, прерывности и непрерывности, статики и динамизма его внутреннего содержания, стимулируя его перманентное диалектическое развитие через отрицание собственных форм, актуализируя его нескончаемые внутренние трансформации завершение которых возможно лишь с устранением пантеистическо-монистического мирозерцания как такового.

Важно подчеркнуть, что историзация диалектической триады как формы становления индийского религиозно-философского знания имеет у Л. А. Тихомирова ряд особенностей. Прежде всего, интерпретация развития индийского религиозно-философского знания через диалектический процесс не имеет ничего общего с понятием исторического закона, ибо для Л. А. Тихомирова как последовательного персоналиста совершенно неприемлема номотетизация истории человеческого духа, интерпретация духовной истории человечества через безличную природную закономерность. В этом смысле

историзацию диалектического процесса Л. А. Тихомировым невозможно отождествлять с панлогической версией диалектики, полагающей историю человеческого духа игрой самопознающего сверхчеловеческого интеллекта, авторефлексией эфемерного мирового разума, редуцирующей человеческого бытие к активности безличных природных сил, то есть экспонирующей все тезисы пантеистического монизма, которые ультимативно отвергаются мыслителем. Отрицая все виды идеалистического рационализма, Л. А. Тихомиров интерпретирует развитие индийской духовности как свободный сознательный выбор реализующийся посредством диалектического отрицания не по причине каких-либо надличных исторических закономерностей, а в силу специфики самого содержания пантеистическо-монистического мирозерцания, постулирующего абсолютный характер относительного природного бытия, и как следствие иницирующего непрерывную релятивизацию собственного религиозно-философского знания, провоцирующую непрерывное замещение мировоззренческих форм через их логическую негацию. Именно поэтому историзация диалектического процесса в интерпретации мыслителя совершенно совместима с идиографическим методом познания истории человеческого духа, а диалектическая трактовка становления религиозно-философского знания Индии не противоречит, а полностью согласуется с уникальностью, неповторимостью этого процесса, в котором сама диалектическая триада рассматривается как своеобразный и исключительный путь развития пантеистическо-монистического знания, допускающего и иные ритмы развития, продемонстрированные мыслителем на примере религиозно-философского развития Древней Греции.

Следующей особенностью историзации диалектической триады Л. А. Тихомировым, неразрывно связанной со свободной, персоналистической трактовкой истории человеческого духа, является её нетождественность однонаправленному линейному историческому процессу в ходе которого каждая новая фаза развития совершенно исключает предшествующую. В концепции мыслителя присутствует историческая параллелизация, синхронное сосуществование всех трёх фаз, а не их бесповоротное, необратимое вытеснение, новый этап не устраняет предыдущий, отрицание ступени не ведёт к прекращению её существования. Подобная трактовка диалектической триады свидетельствует о том, что она не имеет необходимого характера, не отражает закон развития человеческого духа. И это понятно, так как для персоналистического историзма Л. А. Тихомирова логический и исторический процесс совпадает лишь частично, отождествляясь

лишь в хронологически последовательных моментах становления фаз диалектической триады, а не их историческом упразднении, свидетельствующем о необратимом логико-историческом движении к какой-либо безусловно высшей, предельно совершенной стадии, сигнализирующей о необходимом, естественном финале процесса развития. Важно отметить, что историзация диалектической триады Л. А. Тихомировым не имеет ничего общего с биоморфными диалектическими аналогиями Гегеля, согласно которым развитие философского знания напоминает последовательное вытеснение почки распускающимся цветком, а цветка созревшим плодом [6], ибо она отражает не и необратимую рядоположенность природных состояний, а раскрывает всю сложность свободного исторического самоопределения человеческого духа.

Диалектическая триада развития пантеистического монизма Индии также не имеет ничего общего с механистической формулой движения, нашедшей своё выражение в теории равновесия. В понимании Л. А. Тихомирова пантеистический монизм Индии совсем не движется от изначального гармонического равновесия через нарушающую его дисгармоническую борьбу к новому этапу гармонизации. Смысл триады состоит не во временном нарушении и последующем восстановлении некоего смыслового баланса, в контексте которого противоречие выступает как некое "болезненное", деструктивное, аномальное состояние после ликвидации которого пантеистическо-монистическое мирозерцание переходит в фазу совершенной внутренней гармонии. Напротив, её смысл заключается в поддержании и культивации противоречия, его непрерывном развитии, создании благоприятных условий для его воспроизведения, а не ликвидации. Черпая в противоречии созидательную, конструктивную силу своего развития, пантеистический монизм Индии совсем не рассматривает его как дисфункциональный фактор, выводящий мировоззренческую целостность из основного гармонического состояния, в котором под угрозу попадает пантеистическое знание как таковое. В понимании Л. А. Тихомирова противоречие не есть девиация, но сама суть пантеистическо-монистического мирозерцания, его норма, непосредственно способствующая организации его мировоззренческих форм, в то время как состояние непротиворечивости и содержательной устойчивости есть относительное, условное состояние в котором внутренние противоречия ещё окончательно не выявлены, хотя и присутствуют имплицитно. Таким образом, пантеистический монизм Индии есть изначально дисгармоничное, внутреннее рассогласованное,

противоречивое мирозерцание и распространять на его развитие натуроморфные аналогии механического движения, говорить о его гармонизации, смысловом выравнивании и балансах просто неуместно.

Не являясь необходимым процессом детерминированным в своём развитии той или иной высшей стадией или гармоническим финалом, а также природной формой механического, бессознательного движения диалектическая триада пантеистического монизма Индии в понимании Л. А. Тихомирова представляет собой открытый, незамкнутый, спиралевидный цикл развития пантеистическо-монистического мирозерцания - совокупность квазикруговых (якобы круговых, близких к круговым) процессов при реализации которых определённые содержательные моменты повторяются и исчезают. В отличие от замкнутого, преддетерминированного природного цикла к нему не применимо понятие "круговорот", отражающее монотонное повторение одних и тех же состояний, исключающих свободное и сознательное развитие. С позиции мыслителя подобный цикл есть часть более широкого духовно-религиозного процесса и может рассматриваться как его смысловой квант, хотя однозначно определить характер подобного процесса не представляется возможным. Тем не менее, мыслителю очевидно, что данный логико-исторический цикл формирования индийского духа есть цикл регрессивного, а не прогрессивного развития. И эта особенность историзации диалектической триады как нельзя лучше характеризует персоналистический историзм мыслителя.

В отличие от А. И. Введенского, считавшего, что прохождение трёх взаимоотрицающих стадий даст возможность религиозно-философскому развитию Индии как и религиозно-философскому развитию всякого языческого региона вплотную приблизиться к монотеистическому мирозерцанию, Л. А. Тихомиров настаивает на регрессивном, а не прогрессивном характере развития пантеистического монизма Индии посредством диалектической триады. Допуская две противоположные формы развития пантеистическо-монистического мирозерцания - регрессивную и прогрессивную, мыслитель проявляет себя как апологет свободы человеческого духа, отрицающий обусловленность его развития каким-либо положительным результатом, допускающий возможность его добровольной, свободной и сознательной деградации. Но это означает и серьёзное углубление понятия духовного регресса, в контексте которого регрессивное развитие человеческого духа становится тождественным усложнению

пантеистическо-монистического знания, повышению уровня его внутренней организации, росту его приспособленности, функциональной эффективности и генетической пластичности, обеспечивающей высокой потенциал его последующего развития. С точки зрения подобного подхода триадический ритм диалектического развития пантеистического монизма Индии, отражающий усложнение, совершенствование пантеистическо-монистического знания как такового, превращается в форму стагнации духовного развития человеческой личности, совпадает не с совершенствованием человеческого духа, а с его нарастающей, поступательной деградацией. Более зрелая, структурно и содержательно совершенная стадия пантеистического монизма Индии буддийский спиритуалистический атеизм превращается в более зрелый, высокий этап регрессивного развития человеческого духа, становится его ретрорегрессивной стадией, усугубляющей первичные регрессивные изменения их усовершенствованным повторением, а не конечной фазой несущей преодоление пантеистическо-монистического знания, фазой за которой необходимо следует устраняющий его монотеизм. Отсюда и пессимистические прогнозы мыслителя по поводу дальнейшего развития индийской духовности, в соответствии с которыми на смену буддизму как политеистическому антропотеизму может прийти новая стадия пантеистического монизма - чистый антропотеизм, зафиксировавший своим появлением новый цикл развития пантеистическо-монистического знания, а значит и новый виток духовной деградации человека. Таким образом, диалектическая триада становления религиозно-философского знания Индии, ведущая к прогрессивному развитию пантеистическо-монистического знания, с позиции Л. А. Тихомирова не просто отражает духовный регресс человека, но и становится синонимом ещё неосуществлённых регрессивных потенциалов человеческого духа, что позволяет говорить о радикальной противоположности его логико-исторической схемы развития языческого мирозерцания концепции А. И. Введенского.

Суммируя специфические черты историзации диалектической триады Л. А. Тихомировым, важно подчеркнуть, что эта историзация является применением принципов персоналистической историософии в исследовании логико-исторического развёртывания имперсоналистических, оппозиционных философскому персонализму мировоззренческих систем. Его концепция не имеет ничего общего с историческим фатализмом и телеологизмом, к ней неприменимы биоморфные аналогии дискретной наследственной

детерминации, неизбежно предполагающей преформированное, определенное исходным эмбриональным состоянием развитие, механистические теории стабилизирующего отбора, раз и навсегда исключающие неустойчивые, внутренне дисгармоничные варианты, все формы запрограммированных целенаправленных процессов, имеющих откровенно финалистический характер, обусловленных конечным результатом, подчиненных в своей реализации имперсональным природным факторам. Вместе с тем, его трактовка духовного пути индийского субконтинента неотожествима с флуктуационно-хаотическим видением развития человеческого духа, подчёркивает осознанное устремление человеческой личности как подлинный фактор мировоззренческих трансформаций, утверждает единство преднамеренности и индетерминации религиозно-философского творчества, полагает единственной причиной духовного регресса свободное самоопределение человека.

Важно отметить несомненное единство концепции Л. А. Тихомирова со взглядами на становление религиозно-философского сознания Индии В. С. Соловьева, изложенными им в работе "Мифологический процесс в древнем язычестве"(1873). Согласно концепции В. С. Соловьева древнейшее известное состояние языческого мирозерцания наиболее полно отражено в Ригведе, которую можно принять за первоначальный памятник религии индоевропейских народов. Однако древность Ригведы совсем не свидетельствует о первоначальности её религии у индоевропейцев, ибо в ней фиксируется процесс распада первоначального единого религиозного сознания на множество форм, воспроизводится движение в сторону противоположную монотеистическому мирозерцанию, предполагающее его первичное присутствие. Анализируя тексты Вед, В. С. Соловьев приходит к выводу, что прамонотеистическим божеством арийцев являлся Варуна(от санскр. varṇa покрывать), наделённый в Ведах несвойственной политеистическому божеству нравственной природой. Будучи личным и духовным богом, он не являлся богом ведийского настоящего, но только доведийского прошлого - воспоминанием предшествующей монотеистической религии. Отсюда весь ход развития религиозно-философского сознания Индии должен рассматриваться в контексте утраты первоначальной истины монотеизма, её замены политеистическими представлениями, трактоваться как религиозное движение от спиритуалистических сверхприродных воззрений в сторону грубого вещественного многобожия. Таким образом, в своей интерпретации

первоначальной индоевропейской религии как "решительного монотеизма", В. С. Соловьев повторяет прамотеистический тезис Л. А. Тихомирова, допуская единственное отличие лишь в определении самого прамотеистического божества, идентифицированного Л. А. Тихомировым с Ахурамаздой. Однако даже это различие несущественно, поскольку в свете авестологических исследований XX века было установлено единство бога Заратуштры, имя которого подлежало табуистическому запрету и заменялось описательным оборотом со значением "благое божество" (авест. Ахурамазда), и Варуны[7].

Более глубокие аналогии можно провести между концепцией Л. А. Тихомирова и интерпретацией развития религиозно-философского сознания Индии Н. С. Трубецким, данным в его работе "Религии Индии и Христианство". Отстаивая первичность монотеистических представлений в древнейшей индоевропейской религии аналогично В. С. Соловьеву, Н. С. Трубецкой также усматривает прамотеистическое божество в образе всемогущего, всеведущего и всеблагого творца Варуны - единственного бога Вед, достойного божественных предикатов в силу нравственного характера. Следуя Н.С. Трубецкому, факт победы Индры над Варуной предопределил всё дальнейшее развитие индийского духа, ибо в этой победе одержало верх ограниченное природное божество, олицетворяющее грубую воинственность и жажду чувственных наслаждений. Мифическая победа Индры стала символом окончательного вытеснения монотеистического знания, а исчезновение единственного бога-творца, связанного с представлениями о моральном законе, спровоцировало господство имморальных политеистических культов, эгоистически настроенных богов-силачей и чудодеев, изолированных от нравственных качеств, культивирующих лишь физическую силу и магическое проворство. В итоге совершилась дискредитация политеизма, ибо боги были фактически приравнены к ограниченным людям, что полностью обесмыслило картину мира, утвердило в религиозном сознании Индии идею всевластия слепого рока, необходимого круговорота мироздания, в котором боги участвуют наравне с человеком. Реакцией на обесмысливание религиозной жизни стало развитие пантеистических философских спекуляций, постулирующих абстрактную идею абсолютного бытия, замещение живого божества отвлечённым учением о пассивной и безличной духовной субстанции. Такое учение могло выполнить лишь роль суррогата личного сверхприродного Абсолюта, а не удовлетворить религиозную потребность человека. Отвергнув

монотеистические воззрения, индеец должен был неизбежно прийти к мысли о духовном суициде, который и осуществился в буддизме как последнем логической стадии развития индийского религиозного знания. На этой стадии обитатель Индии решился открытыми глазами взглянуть в религиозную пустоту образовавшуюся после вытеснения представлений о личном сверхприродном Абсолюте, прикрытую абстрактной, религиозно бессодержательной идеей трансперсональной духовной субстанции. В результате появилась "религия без бога" с её необходимым следствием в виде обожествления человека и тщательно продуманной концепцией духовного самоубийства, нашедшей своё отражение в искусно поэтизированном понятии нирваны. Исчерпав все возможности логического развития антимонотеистического религиозно-философского знания, так и не удовлетворив в них своих религиозных потребностей, житель индийского субконтинента нашёл не логическое, а психологическое разрешение своих религиозных проблем замаскировав их нагромождением причудливой религиозной фантастики простонародного брахманизма, позволяющей забыться в поражающих воображение феерических религиозных образах, усыпляющих глубокое религиозное чувство.

Рассматривая интерпретацию развития религиозно-философского сознания Индии Н. С. Трубецким важно отметить, что в своей интерпретации он развивает тезисы совершенно сходные с тезисами Л. А. Тихомирова, подобно Л. А. Тихомирову полагая три логико-исторических стадии формирования индийского религиозно-философского сознания, также как и Л. А. Тихомиров трактуя их в виде поступательного процесса развития и углубления имперсоналистического, обезличивающего человеческое бытие мирозерцания, аналогично Л. А. Тихомирову целиком отождествляя его с регрессом человеческого духа.

Несомненное сходство имеет критика буддизма Л. А. Тихомирова с критикой этой религиозно-философской системы Н. О. Лосским, данным в его работе "Христианство и буддизм". Следуя Н. О. Лосскому, религия есть высшая и наиболее ценная функция человеческого духа. Однако всё ценное, подвергаясь искажению, может дать отрицательные явления. При этом, искажение высших проявлений духа дает наиболее тяжелые формы зла. К такому искажению духовной жизни человека и принадлежит буддийская философия, которая решительно противоборствует идее Бога как Творца мира, отвергает сотериологическую доктрину христианства констатирующую

недостаточность одних человеческих усилий в деле спасения, усматривает в каждом живом существе, вырвавшемся из круговорота бытия в нирвану самореализацию абсолютного начала. Христианство утверждает, что мир создан личным Богом, Который есть само Добро, Красота и Истина. Человеческая личность по христианскому учению сотворена по образу Божьему и есть существо сверхвременное, обладающее индивидуальным личным бессмертием, определяемое на языке философии как "субстанциальный деятель". Она удостоивается обожения по благодати и вечной жизни в Царстве Божьем с сохранением индивидуального духовного и телесного своеобразия, достигает в нём абсолютной полноты жизни и высших ступеней творчества, гармонически согласованных с полнотой жизни и творчеством всех других личностей. Христианство отвергает в мире только зло, но оно трактует его не как неизбежную принадлежность бытия, а как явление внесённое в мир самими творениями, неверно использующими свой свободный выбор. Абсолютному осуждению с точки зрения христианства подлежит единственно нравственное зло, эгоизм, а боль душевных и физических страданий есть всего лишь результат нравственного зла, имеющий глубокий духовный воспитательный смысл. В итоге, с позиции христианства мир не только в положительных, но и в отрицательных чертах проникнут возвышенным смыслом. В противоположность христианству, буддизм декларирует абсолютное неприятие мира, полагая свой идеал в его уничтожении и, прежде всего, в уничтожении основного конститутивного элемента бытия - личности. Отрицая субстанциальность человеческого духа, буддизм видит в человеке только обреченность на неудовлетворенность и страдания, не фиксирует в человеческом бытии какого-либо положительного содержания. Учение о перевоплощении, которое на первый взгляд требует признания субстанциальности индивидуального "я", в действительности игнорирует его субстанциальность, рассматривая реинкарнацию только как перегруппировку безличных элементов в новое живое существо под влиянием столь же безличного кармического закона. Человеческая личность не воспринимается здесь как сверхвременное бессмертное "я", субстанциальный деятель, а трактуется как временный процесс, уничтожение которого ведёт подлинно реальной жизни, нирване. Нирвана в буддизме становится высочайшим сверхмировым началом, предельно отличным от нашего бытия, невыразимым в понятиях нашего мира. Она может быть определена как божественное ничто в том смысле, что она невыразима в наших понятиях. Однако религиозный опыт, сконцентрированный только на

трансдефинитном божественном ничто неизбежно переходит к безличной пантеистической мистике. Именно этот переход и являет собой буддизм, постулирующий отсутствие личной жизни в сверхмировом начале, превращающийся при положительной онтологической интерпретации личного и мирового бытия в чисто отрицательное, имперсоналистическое пантеистическое учение. Таким образом, буддизм в истолковании Н. О. Лосского становится синонимичен пантеизму, отвергающему теистическую трактовку онтологического первопринципа, выступающего в качестве ультимативной антитезы христианским теологическим спекуляциям, согласно которым онтологическая первореальность в силу её несоизмеримости с нашим бытием не только трансдефинитна, но и дефиницируема, являет собой равновесие апофатических, отрицательных и катафатических, утвердительных определений, позволяющее интерпретировать её как сверхлично-личное начало, то есть начало глубоко отличное от тварного человеческого личного бытия, содержащее личные свойства в абсолютной, превосходной степени. Очевидно, что оценка буддизма данная Н. О. Лосским чрезвычайно близка позиции Л. А. Тихомирова, аналогично Н. О. Лосскому развивающему положения о пантеистическом характере буддийского учения, истолковывающего его как категорическую антитезу персоналистическим теистическим воззрениям, также усматривающего его специфику в последовательной десубстанциализации личного бытия, вытекающей из отвержения онтологического первопринципа как абсолютной Личности.

Несомненные параллели концепция Л. А. Тихомирова имеет со взглядами на специфику индийского религиозно-философского сознания Б. П. Вышеславцева, изложенными им в работе "Значение сердца в религии" (1925), где он сравнивает христианскую и индийскую мистику. Согласно Б. П. Вышеславцеву, основное различие христианской и индийской мистики состоит в том, что христианство, как действительная полнота живой конкретной личности Богочеловека, проводит резкую грань между божественной и человеческой самостью, направляя усилия человека на поиск Бога в глубине своего сердца, а индийская мистика утверждает имманентное тождество предельного центра человеческой самости с предельным центром самости божественной. Постулируя, что Атман есть Брахман, индийская мистика рассматривает человеческое "я" как единое и единственное божество, развивает воззрения, сообразно которым человек и абсолютно сущее находятся в отношениях *indifferentiae oppositorum*, тождества и безразличия противоположностей, их совершенной иллюзорности. При этом,

в индийской мистике возможны две трактовки иллюзорности противопоставления человеческой самости и абсолюта. В первой акцент лежит на термине Брахман, религиозное ударение ставится на абсолютном бытии, а не человеке. В контексте такого подхода человеческое "я" усматривает свое тождество с абсолютом, но растворяется в нем без остатка, ибо существует только абсолют, в то время как человеческое существо эфемерно. Такая трактовка взаимоотношения божественной и человеческой самости распространена в пантеистической философии веданты. Во второй трактовке акцент лежит на термине Атман, религиозное ударение ставится на человеческом существе, а не абсолюте. В контексте этого подхода человеческое "я" усматривает свое тождество с абсолютом и, превращаясь в абсолют, элиминирует божество как таковое, декларирует себя высшей реальностью. Данная трактовка взаимоотношения божественной и человеческой самости распространена в атеистической философии санкхьи, которая даже переименовывает Атман в "пурушу", что по-санскритски означает "человек". Между теософским пантеизмом веданты и антропософский атеизмом санкхьи, являющимися собой ортодоксальные религиозно-философские системы индуизма, колеблется реформационная, неортодоксальная популяризация буддизма, нирвану которого можно истолковывать и как атеистическое "угасание" сознания, и как пантеистическое растворение в абсолютном бытии. Все формы индийской мистики объединяет отсутствие соприкосновения с Богом, невозможность реальных взаимных отношений божественной и человеческой личности, соединения сердечных глубин человека с глубиной Божества. В них нет ни Бога и ни человека, ибо нет отношения Богочеловечества и Богосыновства, нет любви, как *coincidentia oppositorum*, согласия противоположностей, присутствует только тождество унисона, а не гармония напряженно противостоящих и сопряженных струн.

Определённая Б. П. Вышеславцевым специфика индийского религиозно-философского сознания как безразличного тождества Бога и человека повторяет интерпретацию Л. А. Тихомировым религиозной философии Индии как антидуалистического мирозерцания, в котором отсутствует различие сверхтварного божественного и тварного человеческого бытия, доминирует монистическая онтология, выражающаяся в пантеистической и атеистических формах, равнозначно нивелирующая какие-либо онтологические оппозиции в пределах безличной природной первосущности, не допускающая

эссенциального обособления какого-либо явления в гомогенной субстанциальной самотождественности.

- 
- [1] Введенский А. И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. (Докторская диссертация). Т. 1. М., 1902. С. 714.<sup>^</sup>
- [2] Введенский А. И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. (Докторская диссертация). Т. 1. М., 1902. С. 432.<sup>^</sup>
- [3] Гимн X, 129(неизвестный автор скрыл себя под космоургическим псевдонимом Праджапати Парамештхин, санскр. Prajapati Paramesthin – букв. «самый высший») — наиболее содержательный космогонический гимн Ригведы, идеи которого получили дальнейшее развитие в Упанишадах. См.: Ригведа: Мандалы IX-X / Изд. Подгот. Т. Я. Елизаренкова. М., 1999, С.286, также примечания С.525-526.<sup>^</sup>
- [4] Мюллер (Muller) Макс (Фридрих Макс) (6.12.1823, Дессау, — 28.10.1900, Оксфорд), английский филолог, специалист по общему языкознанию, индологии, мифологии. Профессор Оксфордского университета (1854—76). Перевёл и издал «Ригведу» (6 тт., 1849—1874), издавал серию «Священные книги Востока» (55 тт., 1879—1924). См.: Чикобава А. С. Проблема языка как предмета языкознания. М., 1959, С. 51—61.<sup>^</sup>
- [5] См.: Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце // Труды по знаковым системам. Тарту, 1967, Т. III. С. 81-99. Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль ведийских риши. С. 142-144. Kuiper F. V. J. The Basic concept of Vedic Religion // History of religions. Chicago, 1975. V. 15. N 2. См. также русский перевод в книге: Кейпер Ф. В. Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 28-37. Brown W. N. The creative role of the goddess Vac in the Rig Veda. Pratidanam. 1968. С. 393-397. Brown W. N. Agni, Sun, Sacrifice, and Vac: a sacerdotal ode by Dirghatamas (Rig. Veda I, 164). JAOS. Vol. 88. Nr. 2, 1968. С. 199-218; Johnson W. On the Rg Vedic Riddle of the Two Birds in the Fig Tree (RV I. 164. 20-22) and the Discovery of the Vedic Speculative Symposium // JAOS. V. 96. N. 2. 1976. P. 248-258.<sup>^</sup>
- [6] Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. . – СПб., 1992. – С. 32.<sup>^</sup>
- [7] См.: J. Gonda, The Dual Deities in the Religion of the Veda, Amsterdam — London, 1974, p. 161-165.<sup>^</sup>

### § 3. Христианская герменевтика буддизма.

Нам хотелось бы остановиться на проблеме истолкования буддизма в русской христианской мысли. Данная исследовательская программа обусловлена стремлением увидеть столь мощную религиозную систему Востока в христианском контексте, выявить специфику анализа буддизма в русской христианской философии, "погрузить" буддистские концептуализации в целостную исследовательскую перспективу.

Свои воззрения на буддизм высказал А.С.Хомяков в "Записках о всемирной истории"[1]. В буддизме, на его взгляд, сочетается фетишизм с торжественным поклонением обезличенной святыне небытия. Буддизм признает типично языческий взгляд на мир как на необходимость, но пытается вырвать из пут детерминизма человека. Однако свобода от детерминизма достигается ценой духовного самоуничтожения в нирване. Следуя Хомякову, в буддийской нирване нет нравственного добра и подлинной духовной свободы. Учение о нирване постулирует удаление от всякого действия, позитивного и негативного, завлекающего человека в мир необходимости. Таким образом свобода не в состоянии проявить себя в духовном деянии, оставаясь в сфере небытия. Религия небытия, фетишизма и духовного самоуничтожения - таков приговор буддизму христианского философа.

Христианскую герменевтику буддизма мы находим в трудах русского религиозного философа С.Булгакова[2]. Следуя русскому мыслителю, буддизм представляет собой религиозную практику, связанную с примитивным политеизмом и фетишизмом. Обыденная религиозная практика буддизма связана с примитивной языческой идолатрией. Религиозно-философская сторона буддизма связана с богословскими спекуляциями, утверждающими в качестве основы мира не Бога, но небытие. Теологическая мысль буддизма занята обоснованием иллюзорности феноменального мира и утверждением небытия в качестве сакрально-божественной первореальности. Небытие, опыт которого отражен в буддийских аскетах, есть та трансцендентная действительность, по отношению к которой устанавливаются типически религиозные отношения. Таким образом, религиозно-философская мысль буддизма обосновывает деификацию, обожествление небытия, представляя собой религиозно-философский меонизм.

Итак, следуя С.Булгакову, буддизм включает в свою религиозную практику языческий политеизм, в свои религиозно-философские спекуляции - обожествление небытия, религиозно-философский меонизм.

Детально разработанную концепцию буддизма мы находим в сочинениях Н.С. Трубецкого[3]. Буддизм, в его восприятии, есть логическое завершение отказа от идеи Персонального Творца в религиозном сознании Индии. Отвергнув Персонального Творца, человек неизбежно пришел к мысли о духовном самоубийстве. Н.С.Трубецкой пытается осмыслить буддийскую теорию и опыт нирваны с христианских позиций. Состояние нирваны Трубецкой рассматривает как убийство в себе сознания своей индивидуальности и, тем самым, как прекращение какой-либо психической жизни. Буддизм создает вокруг учения о нирване поэтический ореол, пытается придать этому учению привлекательный вид. Однако речь идёт о поэтизированном духовном самоубийстве, поскольку учение о нирване отражает псевдодуховную аскетическую работу по намеренному уничтожению психической жизни, то есть осознанное духовное самоубийство. Псевдодуховно-некрофилический опыт нирваны передает, на взгляд Трубецкого, соблазны люциферического опыта.

Русский мыслитель особо подчеркивает, что любовь, милосердие, сострадание - всё это для буддиста не религиозные чувства, ибо буддийская аскетика направлена на ликвидацию каких-либо чувств. Любовь, милосердие, сострадание в буддизме суть последствие полной утраты чувства человеческой индивидуальности и персональных желаний. Всепрощение, любовь, милосердие, сострадание рассматриваются в буддизме как способы уничтожения чувств. Равнодушие, безразличие, необходимые для достижения нирваны, находят своё завершение, когда человек относится к врагу совершенно так же, как к другу, когда он равнодушен к радости и к боли, к чести и к бесчестию. При состоянии равнодушия человеку ничего не стоит жертвовать собой для ближнего, ибо, не имея собственных желаний, он, легко исполняет желания других. Подавить свою волю, чтобы поступать по воле другого, рекомендуется в буддийской аскезе в виде упражнений, нацеленных на приобретение опыта постижения безличного сверхиндивидуального бытия, включающего приобретение магической силы по управлению космосом и ставящего человека над богами индуистского пантеона. Н.С.Трубецкой особо указывает, что превращение самопожертвования, любви, сострадания, всепрощения в аскетические упражнения, нужные для

приобретения безличного сверхперсонального опыта (тождественного духовному самоубийству) свидетельствует об inferнальных мотивах в буддийском учении и религиозной практике, поскольку отражает профанацию любви и сострадания как возвышенных одухотворенных чувств.

Итак, следуя Трубецкому, буддизм есть путь духовного самоубийства, связанный с отвержением учения о Персональном Боге-Творце. Отвергнув Божественную Персону, человек закономерно усомнился в собственной и встал на путь духовного самоубийства. Учение о нирване как раз отражает практику духовного саморазрушения. Всецело атеистический опыт нирваны отражает уничтожение персональной духовной жизни, превращение души человека в ничто и пустоту. Эта ужасная мысль преподносится в самом привлекательном виде для человеческой гордости, поскольку делает человека выше богов индуистского пантеона, отражает человекобожескую тенденцию.

Следуя Е.Н.Трубецкому[4], идеал буддизма заключается в том, чтобы возвыситься не только над индивидуальной жизнью, но и над стремлением к жизни и бессмертию. В полном отрешении от жизни и состоит опыт нирваны, который проповедует буддизм. В нирване буддийское религиозное сознание видит единственный выход из порочного круга вечно возобновляющихся смертей и рождений. Жажда нирваны здесь обуславливается отождествлением самой жизни с суетой. Буддизм предстает как победа смерти над жизнью. В подъеме к трансцендентному буддизм обретает смерть. Религиозная идея заканчивается здесь роковой неудачей. Христианство - это спасение жизни, а буддизм - спасение от жизни через уничтожение всех ее конкретных форм.

Сравнительному анализу буддизма и христианства посветил свои усилия Кожевников[5]. С его точки зрения, буддизм проповедует абсолютное неприятие мира, его уничтожение и, прежде всего, уничтожение личного бытия, самоуничтожение персональной жизни. Мир для буддизма есть результат бессмысленного "волнения", "суеты", поднимающейся из недр обезличенного абсолютного. Отрицая субстанциальное вечное бытие духа, буддизм видит во всяком индивидуально-личном начале обреченность на неудовлетворение, себялюбие, отсутствие положительного смысла. Буддизм отвергает субстанциальность и абсолютную ценность личности, включает в основу своей проповеди идею уничтожения личного индивидуального бытия и мира в целом. Цель буддиста состоит в том, чтобы усмотреть, что в бытии

нет ничего абсолютно ценного и достойного любви, убедиться в том, что всякое бытие не субстанциально, что оно существует только в связи с потоком сознания и должно быть уничтожено вместе с самоуничтожением личности.

Христианин утверждает, что мир сотворен всеблагим Богом, который есть добро, красота и истина. Чертами добра, красоты и истины запечатлен весь космос. Человеческая личность, индивидуальное "я" создано по образу Божью с задачей реализации божественного подобия. Личность, исполняющая в совершенстве заповеди Христа, удостоивается обожения по благодати и вечной жизни в Царстве Божьем с полным сохранением индивидуального своеобразия, как духовного, так и телесного. В Царстве Божьем каждая личность достигает абсолютной полноты жизни и высших ступеней творчества, индивидуально своеобразного, но в то же время гармонически согласованного с творчеством всех других членов Царства Божья, что образует соборное целое, обладающее совершенной красотой и совершенным добром. Каждое индивидуальное "я" имеет в христианстве абсолютную ценность. В личном бытии христианин видит источник любви к абсолютно ценному, центр бескорыстного творчества.

Христианин отвергает в мире только зло, но он полагает, что зло не есть необходимость бытия. Оно внесено в мир тварью, неправильно пользующейся свободой воли. Абсолютному осуждению подлежат только нравственное зло, эгоизм, а зло душевных и физических страданий есть следствие нравственного зла, имеющее глубокий и целительный смысл. Таким образом, как в положительных, так и в негативных чертах мир есть реальность, проникнутая возвышенными смыслами.

Христианская религия все силы и средства направляет на воспитание любви к Богу, людям и космосу, на творческое развитие добра и преодоление зла. Мотивы поведения христианина не отрицательные, а положительные - любовь к Богу и созданным Им персонам. Совершенство заключается для христианина в полноте любви.

Цель христианской аскетики и мистицизма составляет рост духа, буддистской - прекращение его жизни. Христианин призван к очищению и обожению чувств, желаний и мыслей, буддист - к полному их угашению. Христианская мистика направлена на преобразование аффектов. Любовь земная перерождается в любовь божественную. Личность подвижника соединяется с Богом, обоживается. Буддистская мистика направлена на их ликвидацию и слияние

со всепоглощающим небытием-ничто нирваны. Буддийский экстаз направлен на вивисекцию духа, вплоть до его самоумерщвления. Экстатические переживания буддизма ведут к уничтожению мира и личного бытия. Христианство - религия преображения жизни, буддизм - уничтожения. Буддистская этика проигрывает христианской. Согласно буддизму, добродетель не есть абсолютная ценность. Она лишь средство для достижения конечной цели - освобождения от персональной жизни. Нравственная активность низводится до степени подготовительного средства, которое на известной ступени совершенства грозит стать помехой на пути к цели, потому что добрые дела, как и дурные, приводят к новому воплощению. Деятельное человеколюбие принесено в буддизме в жертву освобождению от ига личного бытия. В противоположность христианству, сводящему весь результат духовного совершенства к любви, буддизм обосновывает необходимость преодоления любви к человеку.

Сопоставляя буддизм с христианством, Кожевников предлагает понять нирвану как понимают многие христианские богословы Бога в Его глубочайшей основе, развивая "отрицательное богословие". В таком случае буддизм можно назвать пантеизмом (хотя термин этот неудачен этимологически, потому что нирвану буддисты не называют словом Бог). Совершенствующаяся личность есть в таком случае само абсолютное. Уничтожение личной формы бытия есть самоосвобождение абсолютного, выражающееся в заявлениях Будды о самоспасении. Перед нами пантеизм, сближающий мировое бытие с абсолютным, и вносящий недостатки мира в само абсолютное.

Сравнительный анализ христианской любви и любви в буддизме проводит Б.Вышеславцев[6]. В христианстве любовь есть мистическая связь одной индивидуальности с другой, духовный мост, переброшенный от одного персонального сердечного центра к другому. Буддийская любовь-сострадание есть утверждение тождества двух страдающих самостей, одинаково страдающих и потому сострадающих. Их индивидуальная противоположность и противостояние отрицаются. В христианстве любовь к ближнему есть любовь к противоположной индивидуальности как к единственному и неповторимому лицу. Сущность любви состоит здесь в духовном единстве противоположностей. В буддизме множество различных индивидуальностей есть иллюзия. В реальности они все тождественны и неразличимы в своей безличной основе. Здесь не может быть любви к бессмертной, единственной

и незаменимой индивидуальности. Здесь нет подлинных носителей, субъектов любви, а только тождество лиц в страдании, которое может быть преодолено путем ликвидации индивидуального бытия в нирване.

Н.О.Лосский противопоставляет буддистский и христианский типы мистицизма как сверхлично-личный и безличный мистицизм[7]. Христианский религиозный опыт утверждает, что сверхмировое начало есть сверхлично-личное, а буддистский, что в нем отсутствует персональный аспект. Нирвана как надмирная реальность не может быть выражена понятиями, заимствованными из области мира. Буддизм констатирует, что нирвана есть реальность невыразимая в наших понятиях. Христианский мистический опыт также указывает на невыразимость Абсолюта в наших понятиях. Следуя апофатическому богословию, Бог есть Ничто. Однако богословие утверждает, что Божественное Ничто есть Сверхчто. Бог не есть персоне в нашем смысле ограниченного бытия. Это не означает, что Он безличен. Он есть Сверхличное начало и Ему доступно личное бытие. Он Бог Единый и трехличный. Он есть сверхлично-персональная реальность. Так христианское богословие становится катафатическим. Противоречия здесь нет. Бог существует в трех Лицах. Догмат Троицы означает, что личное бытие Бога глубоко отлично от нашего ограниченного единоличного бытия, что термин личности мы применяем к Богу лишь по аналогии, указывая на то, что все ценное, имеющееся в личном бытии, есть в Боге, но в такой превосходной степени, что нет тождества между понятием тварной личности и понятием Лиц Троицы. Буддистская же апофатика и катафатика ограничиваются учением об обезличенном ничто.

Н.О.Лосский также четко отмечает те стороны буддийского вероучения, которые несовместимы с христианским религиозным опытом, оппозиционны по отношению к нему. К этим сторонам буддийского учения стоит отнести отрицание субстанциальности индивидуального я, абсолютных положительных ценностей в мировом бытии, абсолютной ценности неповторимого своеобразия каждой личности, отрицание свободы и значения греха, отрицание возможности свободного соборного творчества, осуществляющего совершенное добро и связанного с преодолением эгоизма.

Однако основная ошибка буддизма коренится в неверной антропологии. Буддизм не знает учения о грехе как источнике всех видов зла. Отсюда возникает неведение достоинства человека, так как возможность быть грешным указывает на высокое достоинство человека, наличие

самостоятельной свободной воли, а следовательно, свободного личного индивидуального бытия. Отсутствие учения о грехе ориентирует буддизм в сторону противоречивой космологии и онтологии, в которых стирается грань между добром и злом.

Н.О.Лосский глубоко анализирует буддийскую онтологию и космологию, указывая на их противоречивость. Отвергнув учение о творении мира, философия буддизма вносит зло в само абсолютное, в котором зарождается непонятное "волнение", порождающее мир, заслуживающий лишь уничтожения. Подобная онтологическая и космологическая конструкции являются внутренне противоречивыми.

Итак, в русской религиозной философии присутствует целостная традиция восприятия буддизма, обусловленная христианским видением мира. Во-первых, буддизм представляет собой религию и философию небытия, поскольку абсолютирует ничто-небытие. Перед нами своего рода религиозно-философский меонизм. В этом смысле буддизм есть теория и практика осознанного духовного самоубийства. Во-вторых, буддизм предстает с христианских позиций как пантеизм, ибо религиозно-философская мысль буддизма обосновывает деификацию, обожествление небытия как основы мироздания. Между миром и небытием онтологической дистанции нет. Мир - это небытие-абсолют в непроявленном состоянии. В-третьих, буддизм есть языческий политеизм и человекобожество, ибо обожествляет людей-носителей опыта небытия. В-четвертых, буддизм есть религиозно-философский имперсонализм и акосмизм, так как отвергает реальность человеческой персоны и космоса.

В целом, в русской мысли буддизм предстает как оппозиционное христианству учение. Религиозный опыт, конечно, связан с транссубъективацией, выходом за пределы субъекта к иному, трансцендированием. Буддистская псевдотрансценденция ведет человека в небытие, разлагает тварь в ничто, лишает ее бытия, старается "забросить" тварь в добытийственное состояние. Христианская трансценденция учит обожению, достигаемом путем стяжания благодати Св. Духа, участием в вечно длящейся в Церкви Пятидесятнице. Причащаясь в божественной евхаристии обоженного тела, как жизни самого персонального Бога, человек и сам делается Богом через соединение, делается сотелесными и единокровными воплотившемуся Богу. Это есть реальное участие в абсолютной жизни божественной Персоны, онтологическое прославление человеческого

естества, соединение с домирным и премирным бытием, онтологический выход за пределы детерминированности природного мира.

- 
- [1] Хомяков А.С. Записки о всемирной истории.1860.^
  - [2] Булгаков С.Н. Свет невечерний. М.,1917.^
  - [3] Трубецкой Н. Религии Индии и христианство// Наследие Чингисхана.М.2000.^
  - [4] Трубецкой Е. Смысл жизни.1918.^
  - [5] Кожевников В. Буддизм в сравнении с христианством.Спб.1916.^
  - [6] Вышеславцев Б. Человеческое сердце в индусском и христианском мистицизме.Париж.1929.^
  - [7] Лосский Н.О. Христианство и буддизм//Христианство и индуизм. Сб.ст.М.,1994.С.25-24.^

#### § 4. Религиозно-философское сознание Древней Эллады.

Рассматривая духовный путь Древней Греции, Л. А. Тихомиров выделяет ряд особенностей греческого мирозерцания повлиявших на прогрессивный, монотеистический исход религиозно-философского развития этого региона. Надо отметить, что эти особенности не имеют ничего общего с природными или культурными факторами, не обусловлены географической, этнической, экономической спецификой Древней Греции или её культурным развитием. Они всецело производны от специфики греческого духа, полностью порождены свободным и сознательным самоопределением греческой нации, сформированы без воздействия тех или иных детерминантов внешних религиозно-философскому процессу. Со всей определённо можно сказать, что эти особенности есть индетерминированные черты греческого религиозно-философского сознания или черты, обусловленные одной самодетерминацией личности, её самоопределением осуществлённым вне влияния субперсональных природных причин. Такой подход к анализу особенностей греческого духа делает излишним исследование нерелигиозных и нефилософских факторов для раскрытия его развития, предполагает имманентное, автологическое постижение его эволюции, акцентирует суверенный, независимый характер религиозно-философских исканий древнего грека, отражает персоналистическую позицию мыслителя, интерпретирующего духовную историю как сферу свободы определяемую лишь самой человеческой личностью.

Следуя Л. А. Тихомирову, первая особенность греческого мирозерцания, свойственная как языческой, так и сменившей её христианской эпохе, заключается в его беспрецедентной универсальности. При поверхностном анализе подобная универсальность может быть отождествима с релятивизирующей религиозно-философское знание компилятивностью. Однако она представляет совершенную противоположность такой негативной характеристике по причине наличия в греческом духе колоссального творческого потенциала, позволяющего интерпретировать универсальность мирозерцания древних греков как следствие «чрезвычайной искренности искания истины, готовности признать правду везде, где только почует её присутствие» [1]. Являя собой исторически непревзойдённую, сравнимую быть может только с духовным развитием России, интеграцию различных по своему культурному происхождению религиозно-философских воззрений,

духовный путь Эллады предстаёт в истолковании Л. А. Тихомирова как уникальный алетнологический синтез, в котором религиозно-философские воззрения различных культурных миров посредством активной творческой переработки греческого гения превращаются не только в греческое, но и в общечеловеческое культурное достояние. Творческое алетнологическое синтезирование раскрывает универсальный, всесторонний, чуждый культурной изоляции характер развития греческого религиозно-философского сознания, выявляет отсутствие иммунитета к ассимиляции инокультурных религиозно-философских смыслов, безразличие к различению своего и чужого в вопросах установления истины как его основную специфическую черту. Именно эта черта религиозно-философского сознания, по мнению Л. А. Тихомирова, предрасположила грека к принятию и последующему развитию истины христианского монотеистического откровения, сформированного на иной, древнееврейской историко-культурной основе.

Другая особенность религиозно-философского сознания Древней Эллады, также оказавшая существенное влияние на его движение в сторону монотеистического мирозерцания, восходит к сложному единству полярных тональностей греческого духа, являющего собой нераздельность осознания ничтожности жизни с противоположным ему утончённым пониманием её наслаждений, контраст рафинированного гедонистического оптимизма и пессимистического признания временности человеческих удовольствий, сочетание ощущения красоты жизни с угнетающим восприятием её конечности, видением неотвратимой гибели прекрасного, его незначительностью перед абсурдным господством безличного природного рока. С точки зрения Л. А. Тихомирова, односторонняя абсолютизации греческой жизнерадостности предстаёт как совершенно беспочвенная, искажающая всю сложность и высоту греческого духовного гения исследовательская позиция, которой должно быть противопоставлено диалектическое тождество жизнеутверждающего эстетизма и обесценивающего жизнь фатализма внутри целостного феномена греческой духовности. Именно единство и борьба этих антагонистичных тенденций является источником развития древнегреческого религиозно-философского сознания, направляющим религиозно-философский процесс Древней Эллады в сторону персоналистического теистического мирозерцания, стимулирующего поиск подлинного, личного онтологического абсолюта посредством выявления противоречивости человеческого существования, раскрытия относительности тварного человеческого бытия.

Третьей особенностью религиозно-философского сознания Древней Эллады с точки зрения Л. А. Тихомирова является его рационализм, истолковываемый мыслителем как центрация роли человеческого интеллекта в вопросах познания онтологического первопринципа, чрезвычайно высокая оценка познавательных возможностей человеческого разума в метафизическом вопрошании о природе мироздания, опора в поиске абсолютно сущего на характерные только для личного человеческого бытия разумные нормы. Важно отметить, что греческий рационализм в понимании Л. А. Тихомирова представляет собой не философское учение, абсолютизирующее человеческий интеллект как самодовлеющее познавательное начало, а персоналистически ориентированную религиозно-философскую установку, полагающую возможность постижения онтологического первопринципа активными разумными усилиями человеческой личности, неизменную результативность личной рациональной инициативы в раскрытии фундаментальных проблем мироздания, обязательную соотнесённость разумного познавательного напряжения человека с раскрытием истины, восходящую к представлению об определённой соизмеримости разумного личного бытия и его онтологического первоисточника. Именно рационализм выраженный в активно-личностном характере дискурсивного метафизического вопрошания отличает по мнению Л. А. Тихомирова древнегреческое религиозно-философское сознание от религиозно-философского сознания Индии, смирившегося перед горькой истиной бессмысленности человеческого существования, покорившегося абсурдному онтологическому факту господства безличной природной необходимости, стремящегося не к конструктивному преодолению основ пантеистическомонистического мирозерцания, а к единению с безличным природным первоначалом или пассивному растворению в небытии. Именно религиозно-персоналистический характер рационализма греков позволил им, пересмотрев все противоречивые вариации пантеистического мировоззрения, признать несостоятельность безличного онтологического первоначала для объяснения мироздания, сосредоточиться на выявлении личных разумных атрибутов онтологического первопринципа, создав тем самым благоприятную почву для принятия монотеистического откровения.

Анализируя генезис греческой философии Л. А. Тихомиров развивает оригинальную концепцию её предыстории в орфическом мифологическом сознании, настаивая на глубокой внутренней взаимосвязи орфического мистицизма и философской рефлексии, выделяя единство орфического

мистического и философского дискурсивного познания как характерную черту древнегреческого мирозерцания, подчёркивая неотделимость философской рефлексии от религиозных представлений, тождество религиозной и философской картины мира в мировоззрении древнего грека. Важно отметить, что в понимании Л. А. Тихомирова орфический мистицизм и философская рефлексия не знали подлинного разграничения на протяжении всей истории Древней Эллады, существовали в состоянии взаимопроникновения как в отдельных личностях, так и в национальном сознании в целом, являя своей непрерывной конвергенцией конкретный исторический пример невозможности реального обособления философского дискурса и религиозно-мистического мировосприятия.

Реконструируя орфическую космогоническую парадигму, Л. А. Тихомиров акцентирует в ней типичное для пантеистического сознания в целом учение о становлении мира из безличного фатального природного процесса, в котором символизируемый ребёнком-Дионисом сознательный рациональный элемент хронологически последовал доминированию иррациональных природных сил, олицетворённых растерзавшими его титанами, стихийное взаимодействие природных явлений оказалось каузально первичным по отношению к упорядоченной, организованной жизни духа. Анализируя орфический антропический миф, Л. А. Тихомиров раскрывает в нём противоречивую двойственность созданного из крови Диониса и пепла титанов человеческого существа, глубокую разорванность человеческой природы между теоморфными, богоподобными операциями интеллекта и низшей телесной конституцией, подчёркивает трагический характер дуалистической антропологии орфиков, выраженный в превращении человеческого бытия в непрерывную катастрофу по причине порабощения духовного начала физическому и, как следствие, господству безличного закона метемпсихоза.

Следуя Л. А. Тихомирову, религиозное сознание Древней Эллады формировалось под сильнейшим влиянием орфических мифов, глубоко усвоив антропологическую оппозицию духовно-рационального и телесно-иррационального начал в сочетании с представлением о ненормальности подобной поляризации, выраженной в подчинении лучшей, рациональной части человеческого существа стихийной активности физического начала. Стремясь освободиться от господства хаотической телесной активности в себе самом, древний грек должен был принять орфическое учение о спасении,

закрывающееся в соединении с Дионисом, прошедшим сложный путь от незаконнорожденного сына Зевса до олимпийского бога через столкновение с хаотическими природными силами, претендующим в орфическом мифологическом сознании на роль освобождающего спасителя от господства природной иррациональности. Однако в реальной религиозной практике Дионис представлял собой не сверхприродное рациональное начало, а обыкновенное политеистическое божество, совершенно несвободное от подчинения стихийным природным импульсам, проявляющее в оргиастических культах те же иррациональные стихийные свойства, что и растерзавшие его титаны, имеющее в своём могуществе опорой только непрочную, конечную власть своего отца Зевса. Не удовлетворяясь орфическим пониманием спасения, требующим апелляции к рядовому политеистическому божеству, наделённому всеми атрибутами преходящего природного явления, древний грек становился на философский путь рационального поиска онтологической первопричины, познание которой должно было освободить его от подчинения иррациональному природному хаосу, выявить более прочные основания его рационально-духовного существования, гарантировать суверенность его разумной духовной жизни. При этом непосредственным стимулом философской рефлексии выступало само орфическое мифологическое сознание, постулирующее необходимость устранения зависимости от иррациональной активности природы, утверждающее ценностное превосходство рациональной гармонии над дезорганизирующим природным хаосом, обосновывающее возможность его рационального преодоления декларацией божественного происхождения человеческого интеллекта.

Таким образом, определяющая черта генезиса древнегреческой философии, по мнению Л. А. Тихомирова, заключается не в её критической направленности по отношению к религиозному мировосприятию в целом, ибо философия Древней Эллады не подвергает содержательной ревизии центральное положение пантеистического монизма об абсолютном, божественном характере безличного природного бытия, а в её антиполитеистическом тезисе — критической направленности по отношению к одной из форм пантеистической религиозности, отражающей реакцию древнего грека на невозможность объяснения причины мироздания посредством обожествления преходящих природных явлений, игнорирование проблемы абсолютно сущего в рамках политеистического мирозерцания, нейтрализацию познавательного устремления к онтологическому

первопринципу культовым акцентированием многообразия природного мира в политеистической религиозной практике. А это значит, что процесс становления феномена древнегреческой философии имеет ярко выраженный пантеистический религиозный характер, предполагает производность философской рефлексии древнего грека не от абстрактного, исторически нефиксируемого антирелигиозного стремления к познанию онтологического смысла, а от конкретной, исторически данной диалектики пантеистическомонистического мирозерцания, санкционирующей рассмотрение древнегреческой философии как закономерной стадии преодоления внутренних противоречий пантеистического монизма, необходимого момента его внутренней эволюции отождествимого с «чистым», философским пантеизмом, смещающим акцент религиозного сознания с обожествления отдельных природных явлений на рациональный поиск и последующую абсолютизацию универсального природного первоначала.

С точки зрения Л. А. Тихомирова, перед философским поиском Древней Эллады встали препятствия аналогичные препятствиям философского вопрошания иных культурных регионов разделяющих мировоззренческую платформу язычества, требующего раскрытия онтологического первопринципа на основе исследования безличного природного бытия. Рассматривая особенности древнегреческой философии, Л. А. Тихомиров подчёркивает, что несмотря на серьёзное отличие европейско-арийского духа Греции от азиатско-арийского духа Индии древнегреческий философский дискурс в целом также носил пантеистический характер, не преодолевая фундаментального положения пантеизма об абсолютном характере безличной природы. Ссылаясь на мнение Аристотеля, указывающего на признание материальных начал единственными началами всех вещей древнейшими философами Греции, Л. А. Тихомиров отмечает безлично-материалистический характер древнегреческой философии, подчёркивая в то же время гилозоистическую природу древнегреческого материализма, единство безличной материи и творческой жизнесозидающей силы в мышлении древнего грека. Указывая на раскрытие древнегреческой философией особенностей диалектической логики, Л. А. Тихомиров отмечает, что в основе диалектической логики древнего грека лежало прежде всего безличное материальное начало, придающее диалектике характер имперсоналистической натурфилософии, блокирующей путь к познанию абсолютной сверхприродной личности метафизическими исследованиями преходящего материального мира. Заменяя в дальнейшем понятие

«материи» понятием «силы», приближаясь вплотную к раскрытию понятия «энергии», философия Древней Эллады оставалась в замкнутом круге изучения безличной природы, раскрывая вместо взаимоотношений личного человеческого существа и его личного Создателя разнообразные внутприродные связи, обнаруживая законы и условия человеческого мышления, но, проскальзывая мимо идеи абсолютной сверхприродной личности. С позиции Л. А. Тихомирова, древнегреческая философия так и не смогла приблизиться к реалистическому различению нетварного сверхприродного и тварного природного бытия, блокируя себе тем самым адекватное постижение как Бога, так и отличного от Него природного мира.

Следуя Л. А. Тихомирову, основатель греческой философии Фалес Милетский полагал в основу своей онтологии безличное природное бытие, совершенно отрицая свойственный монотеистическому мирозерцанию творческий акт абсолютной сверхприродной личности, повторяя типичную для древнеегипетского языческого сознания гидрокосмогоническую парадигму, распространяющую свойства онтологического первопринципа на преходящий, чувственно предлежащий человеку элемент природного мира — воду. Утверждая, что “ всё полно богов”, Фалес воспроизвел характерные для пантеистического мирозерцания в целом гилозоистические воззрения о производности политеистических божеств от безличной активности материи, их порождении имманентной ей жизнесозидающей силой.

Руководимый стремлением преодолеть конкретно-чувственные представления об онтологическом первопринципе, ученик Фалеса Анаксимандр видоизменил его онтологию, углубляя представление о природном бытии различием всеобщей непреходящей основы и преходящих феноменальных форм, предпочитая феноменально опосредованной абсолютизации природы её сущностную, непосредственную абсолютизацию. Вводя понятие «беспредельного», Анаксимандр стремился раскрыть противоположность бесконечного природного бытия его конечным проявлениям, подчеркнуть ограниченность всякой природной стихии в сравнении с неограниченностью её первоисточника, выявить совершенную самотождественность природного бытия как такового, причастность его к изменениям только по форме, а не по существу. В понимании Л. А. Тихомирова, развивая фундаментальные принципы пантеистического философии, Анаксимандр лишил своё беспредельное первоначало свойств целеполагающей активности личности, противопоставил его личному бытию

как подлинно творческому первопринципу, утвердил его условную, искусственную антитезу преходящим стихиям природы, придав ему тот же безличный характер.

Не приближается к представлению о личном творческом первоначале согласно Л. А. Тихомирову и Пифагор. Раскрывая числовую регулярность как организующий, упорядывающий фактор мироздания, он остаётся в пределах исследования безличных законов природного бытия, углубляя их понимание установлением чрезвычайного значения числовых пропорций для обнаружения закономерной структуры материальных объектов, не подвергая ревизии стержневой тезис пантеистического мирозерцания о всеобъемлющем характере изначального природного качества. Отмечая недостаточность источниковедческой базы для полноценной реконструкции религиозной стороны учения Пифагора, Л. А. Тихомиров определяет его пантеистический характер на основе сравнения с коптской герметической традицией, раскрывающей природу мироздания в виде энергетической активности безличного природного божества, подчёркивая близость пифагорейской концепции метемпсихоза с герметической трактовкой души как высшей формой энергии, абсолютно независимой от индивидуальной телесной организации человека.

Дальнейшее проникновение греческой мысли в устройство природного мира успешно реализовал другой одарённый мыслитель — Гераклит Эфесский. В определении Л. А. Тихомирова он предстаёт как гениальный ум, признающий исключительно природное бытие. Доводя принцип тождества религиозно-философской и физической картины мира до своего логического завершения, он истолковывает мироздание как непрерывный круговорот вещества опосредованный внутренним законом — «логосом», рациональным не по причине отражения в нем присущего личности интеллекта, а по причине исконной самосогласованности безличного природного бытия, не требующего для своей гармонии сверхприродного личного волевого акта.

Инвариантом непрекращающихся природных изменений в учении Гераклита предстаёт огонь. В интерпретации Л. А. Тихомирова это не просто конкретно-чувственная стихия, но более сложное понятие совпадающее с современным мыслителю научным представлением о состоянии рассеянной материи, предполагающим полное исчезновение вещества и замену его энергетическим импульсом. В контексте подобной интерпретации все взаимные превращения природных стихий в учении Гераклита предстают как

замкнутый цикл изменения энергетического напряжения, который в понимании мыслителя и есть «логос» Гераклита — закон, отражающий не личность или её изолированный атрибут, а самодостаточный, всецело внутренний характер природного движения, предполагающий полнейшее отсутствие каких-либо внешних сверхприродных факторов, всеобщий для всех вещей и безначальный по своему происхождению.

Распространяя представление о циклической пульсации безначального энергетического импульса на всё сущее, Гераклит не оставил без внимания и человека, низведя человеческую природу до взаимодействия вещественных стихий, образованных различными уровнями энергетического напряжения. Анализируя его антропологию, Л. А. Тихомиров отмечает, что душевная организация человека у него образована одной из наиболее высоких степеней энергетической активности и формируется как из собственного тела, так и из окружающей среды, что входит в решительное противоречие с подлинно религиозной антропологией, но отвечает всем требованиям физической картины мира.

Таким образом, по мнению Л. А. Тихомирова, создавая пронизательную философию физики, Гераклит, как и предшествующие философы, оказался не в состоянии признать сверхприродное личное начало первичным по отношению к безличному материальному миру. Наделяя природу атрибутом внутренней рациональности, он не имел в виду универсализацию свойств личного бытия, а только утверждал подчинение сущего всеохватывающей природной закономерности, лишенной подлинного духовно-религиозного измерения.

Согласно Л. А. Тихомирову, в последующих поисках онтологической первопричины греческие философы стремились дифференцировать материю и источник её движения. Одну из попыток подобной дифференциации представляет концепция ума Анаксагора, решительно противопоставившего деятельность интеллекта пассивной материи, утверждавшего необходимость рационального акта для становления космоса из неподвижной и бесформенной смеси элементарных частиц. Рассматривая концепцию Анаксагора, Л. А. Тихомиров отмечает её пантеистическое содержание, подчёркивая нетождественность характеристик внеположенной материи интеллекта и абсолютной сверхприродной личности, связывая положение Анаксагора о невозможности возникновения новых или уничтожения существующих вещей с его натуралистической трактовкой ума как

«легчайшего» из всех природных элементов, указывая на противоположность ума Анаксагора исключительно материальному бытию, а не природе в целом.

Анализируя влияние концепции Анаксагора на философские искания Сократа, Л. А. Тихомиров отмечает, что узнав о признании Анаксагором умопостигаемого бытия в качестве онтологического первопринципа Сократ пытался обнаружить у него выведение целей мира из целей умопостигаемого бытия. Однако его попытка не увенчалась успехом, поскольку Анаксагор признавал умопостигаемое бытие первопринципом лишь формально, апеллируя для объяснения мироздания к самодостаточным материальным причинам. Именно Сократу, по мнению Л. А. Тихомирова, принадлежит чрезвычайно плодотворная попытка применения концепции ума Анаксагора для определения онтологической первоосновы в виде сверхприродного личного бытия. И хотя на этом пути ему удалось достичь весьма скромных результатов, они всё же были достигнуты только потому, что отправной точкой его познавательного движения был не безличный физический мир, а исследования в сфере этики.

Следуя Л. А. Тихомирову, критическое исследование возможностей человеческого познания убедило Сократа в том, что онтологический первопринцип также обладает атрибутом рациональности. Поэтому он отказал человеческому интеллекту в возможности получения универсального знания, объявив последнее прерогативой универсального умопостигаемого бытия. Лишь из такого уровня рациональности по его мнению было возможно постижение основ мироздания. Следовательно, все попытки предшествующих философов объяснить устройство мира посредством механической активности иррациональных природных сил должны быть признаны несостоятельными. Таким образом, используя концепцию ума Анаксагора, Сократ вскрыл беспочвенность рефлексии над физическим миром в целях выявления онтологической первоосновы, логически мотивировал безрезультатность человеческих попыток проникнуть в тайны мироздания, обосновал необходимость для философа сконцентрироваться на этико-антропологической проблематике.

Вместо конструирования новой космологии Сократ занялся изучением внутреннего мира человека и исключительно в этом был источник его религиозного сознания. Открыв следы творческой активности абсолютной личности в человеческом интеллекте, он стремился выявить их и в целесообразной организации природного мира. Однако наиболее

убедительное проявление деятельности абсолютного личного бытия он обнаружил только при анализе нравственного самоопределения человека. Именно исследование человеческой нравственности дало ему возможность обнаружить столь очевидные следы провиденциальной активности всемогущего личного существа, что сомнение в личном характере абсолюта оказалось для него невозможным, а духовная жизнь человека предстала в виде непрерывного общения с личным сверхприродным создателем.

Следуя Л. А. Тихомирову, Сократ до известной степени предвосхитил истины монотеистического откровения, опираясь только на ограниченные человеческие силы. Личное божество Сократа, отождествляемое им с универсальным разумом, исполняло мироустроительную и мироподдерживающую функции, то есть всё то, что в пантеистической философии было отдано во власть безличному природному первопринципу. Интегрируя вселенную в едином гармоничном порядке, оно заботилось о каждом создании, подчиняя свою активность высшей цели блага, которую положило себе само. Существование второстепенных божеств было допущено Сократом лишь в виде его пассивных орудий. И хотя истина монотеизма существовала в учении Сократа параллельно с политеистическими представлениями, их религиозный смысл подвергся существенной эрозии.

Вместе с тем, важно отметить, что с точки зрения Л. А. Тихомирова персоналистически ориентированная онтология Сократа обладала одним серьёзным недостатком. Ему так и не удалось преодолеть влияние греческого рационализма, редуцирующего специфику личного бытия к осуществлению одной интеллектуальной активности. Греческий философ так и не смог рассмотреть человеческую личность в её целостной представленности - как единство интеллектуальной и эмоциональной сфер, стремился совершенно изолировать интеллект от сферы эмоций, блокировав тем самым дорогу к полноценному познанию как человеческой, так и абсолютной божественной персоны

С позиции Л. А. Тихомирова, проникновение во внутренний мир личности остаётся несовершенным вне раскрытия волевого импульса как момента чистой свободы и вне признания свободного волевого акта человек не способен познать ни собственное, ни абсолютное личное бытие. А эта свобода дана человеку главным образом в сфере эмоций. Однако Сократ игнорировал значение этой сферы, представляя человека носителем одних интеллектуальных процессов, а не источником свободной эмоциональной

активности. Поэтому полноценное раскрытие личного бытия как свободной сверхприродной реальности в учении Сократа встретило препятствие в форме недооценки способности свободного эмоционального взаимодействия личности с иным личным бытием, гарантирующей подлинное религиозное самоопределение человека, его живую связь с Богом

Подводя итоги анализу философского мирозерцания Сократа, Л. А. Тихомиров подчёркивает, что никто из мыслителей Древней Эллады не подвёл человека к раскрытию идеи абсолютной сверхприродной личности столь близко как Сократ, положивший принцип восхождения к абсолютному бытию из рационального исследования нравственного мира человеческой личности в основу философского дискурса. Тем не менее, одностороннее рационально-философское исследование человеческой и божественной личности не могло организовать религиозную жизнь человека, а лишь стимулировало дальнейший религиозно-философский поиск, корректируя познавательное движение в сторону изучения личного бытия, направляя его от безрезультатных натурфилософских спекуляций к признанию значимости сверхприродного личного начала, сообщая ему персоналистический характер. Таким образом, религиозная миссия философских исканий Сократа заключалась не в конструировании самого содержания монотеистического откровения, а в углублении жажды истинного ответа на фундаментальные вопросы личного человеческого существования, в развитии желания познать онтологическую первореальность посредством откровения как самораскрытия личного Абсолюта

Анализируя философию ученика Сократа Платона, Л. А. Тихомиров отмечает, что, являя собой оригинальный синтез греческой философии, египетской мифологии, орфико-пифагорейского мистицизма и элементов индуистской религиозно-философской традиции, она возбуждают все те возражения, которые можно сделать этим религиозно-философским доктринам отдельно и может характеризоваться как регресс в сравнении с персоналистическими тенденциями мысли Сократа, пролагавшего путь к монотеистическому мирозерцанию. Остановившись на кратком обзоре его учения, мыслитель стремится продемонстрировать в нём отсутствие необходимого для подлинного религиозного сознания персоналистического потенциала, выявить внутреннюю противоречивость его обезличивающих философских схем, представить его теоретизирование как неудачную попытку раскрытия онтологического первопринципа - радикальное отклонение от

персоналистического мирозерцания, и, как следствие, невозможность создания логически согласованной картины мира

Указывая на взаимную связь гносеологических взглядов Платона с его учением о вечном мире идей, Л. А. Тихомиров отмечает, что теория познания как припоминания вечных сверхчувственных образцов преходящих чувственных подобий предполагает нигилистическое отрицание эмпирического мира, ирреальность материи, придание ей статуса пустого пространства, небытия. Рассматривая высшую из платоновских идей - демиурга, Л. А. Тихомиров подчёркивает, что представления о нём совершенно лишены религиозного измерения, носят безлично-пантеистический характер, не совпадают с абсолютным личным бытием монотеистических религий по причине отсутствия у демиурга атрибутов всеилия и всеведения, отражённого в ущербности его творческих актов, неспособности создать мир по собственному подобию, наличии оппозиции его мироустроительной деятельности в форме независимой природной необходимости

Разбирая представления Платона о злой душе мира, Л. А. Тихомиров отмечает, что несмотря на пронизательное замечание самостоятельности злого начала, его возникновение в философии Платона предстаёт онтологически необоснованным. Отрицая свободный волевой акт личности, Платон не может вывести зло из безличного, логически необходимого развития идей, человеческого воления, совершенно подавленного природным роком или действия материи, представляющей совершенно бескачественное бытие, способное лишь к инертному отражению истинно сущего. Онтологическая немотивированность зла вносит неустранимое противоречие в онтологию Платона, совершенно обесмысливая деятельность его космогонических начал, доводя до абсурда теорию загробного воздаяния ниспадшим в материальный мир человеческим душам, скоординированную с господством безличного природного рока, подвергающего после посмертного воздаяния духовную субстанцию повторным испытаниям, поглощающим человека в бесцельном круговороте безличной природной необходимости

В понимании Л. А. Тихомирова учение Платона могло увлекать человека своими наиболее возвышенными моментами - призывами к жизни, согласованной с вечными идеями, парадигмами чувственно воспринимаемого мира. Заключая в себе несомненный педагогический

потенциал оно создавало благоприятную почву для формирования высших человеческих качеств, имея определённый онтологический коррелят в богообразности и богоподобии человека, находящего свой идеал в абсолютной божественной личности, трансцендентной чувственно предлежащему бытию. Однако положительного религиозного смысла оно не несло, имея лишь косвенное, отрицательное влияние на становление религиозного сознания классического мира демонстрацией неспособности гениального человеческого интеллекта самостоятельно постичь природу онтологической первореальности, определить характер абсолютно сущего вне его активного личного самораскрытия

С точки зрения Л. А. Тихомирова Платону не удалось превзойти философские достижения Сократа и все современные или последующие жизни Сократа направления древнегреческой мысли, сталкиваясь с серьёзными трудностями в поиске онтологического первопринципа на основе углубления в безличный мир природы, пришли к гносеологическому релятивизму, отрицающему саму возможность раскрытия абсолютной онтологической истины и производного от неё смысла человеческой жизни. Наиболее полно гносеологический релятивизм древних греков выразился в безысходном скептицизме софистов, декларирующих относительность человеческого познания по причине его субъективной нагруженности, отразивших в своей философии единственный положительный результат метафизического исследования природы в виде констатации несовпадения подлинного бытия природного мира и его человеческого восприятия

Следуя Л. А. Тихомирову, религиозное значение скептицизма софистов заключалось в его пропедевтической миссии для последующего принятия классическим миром христианской монотеистической идеи, предрасполагая человека неспособного организовать свою духовную жизнь на основе обесмысливающих человеческое существование религиозно бессодержательных принципов софистов с радостью принять христианское монотеистическое мирозерцание, дающее своим адептам целостную, наполненную положительным религиозным смыслом картину мира, призывающее к решительному отказу от противоположного языческого мировоззрения, достигшего в философском дискурсе софистов своей высшей самокритической ступени, преодолимой только посредством отрицания основополагающих принципов пантеистического монизма. И хотя руководимое и объединенное греческим гением язычество классического

мира сосредоточило для противодействия христианскому монотеизму все свои религиозно-философские ресурсы в неопифагорействе и неоплатонизме, подобные усилия оказались совершенно безрезультатны перед фактом самораскрытия абсолютного личного бытия в христианском монотеистическом откровении. "Перед Богом склонился классический мир, долгой работой пришедший к убеждению, что силы людей не могут сами по себе познать смысла жизни", - отмечает мыслитель [2].

Резюмируя анализ развития религиозно-философского сознания Древней Греции Л. А. Тихомировым, важно отметить, что в понимании мыслителя духовный факт становления греческой философии необъясним без учёта диалектического характера развития пантеистическо-монистического знания в целом, непостижим вне выявления конструктивной, созидательной роли фундаментального противоречия пантеистического монизма между абсолютными атрибутами и реальным условным характером относительного природного бытия, непонятен вне познания противоречивого онтологического отождествления абсолютного и относительного как внутреннего источника и движущего начала развития всех форм пантеистическо-монистического мирозерцания. Именно фиксация этого противоречия позволяет мыслителю интерпретировать взаимоотношение греческого политеизма и философской рефлексии как переход от старого содержания пантеистическо-монистического мирозерцания к его новому, более зрелому содержанию, рассматривать порождение философии политеистическим мифом как преемственное, генетическое отрицание, исчерпывающе объяснить наличие содержательного взаимодействия между философией и политеизмом на протяжении всего духовного пути Древней Греции их диалектической взаимосвязью в рамках одной мировоззренческой целостности.

По мнению Л. А. Тихомирова, сила развития пантеистического монизма заложена в нём самом, имманентно присуща его содержательной специфике, сосредоточена в его стержневом противоречии в форме непосредственной онтологической скоррелированности относительного и абсолютного. Политеизм как логически и исторически первоначальная стадия пантеистического монизма Древней Греции уже обременён противоречием между абсолютными притязаниями политеистических божеств и их преходящим онтологическим статусом, которое раскрывается мыслителем на примере мифосознания орфизма, утверждающего культовую центрацию

Диониса несмотря на его неполноценный, преходящий природный характер, не позволяющий ему адекватно исполнить сотериологическую миссию избавителя от господства хаотической природной необходимости. Вследствие этого противоречия первоначальная стадия пантеистического монизма Древней Греции не становится его единственной стадией, а сама полагает раздвоение, дифференциацию пантеистическо-монистического мирозерцания, генерирует становление своей диалектической противоположности в виде пантеистической философской рефлексии. Подобное противоположение отражает процесс утраты внутренней однородности пантеистическо-монистического знания, смену его нерасчленённого, недифференцированного состояния внутренней диалектической оппозицией, но не означает его устранения как такового. Дискредитируя себя деификацией относительных природных явлений, орфический политеизм ориентирует неудовлетворённое религиозное сознание древнего грека на поиск альтернативного политеистическому божеству онтологического первопринципа, лежащего по ту сторону неустойчивых природных явлений, провоцирует попытку дедуцировать мировое бытие из устойчивой и неизменной первосущности, инициирует стремление к дискурсивному изолированию от многообразия чувственно воспринимаемого природного мира, объяснению бытия посредством всеобщего, универсального первоначала. Однако центрация проблемы первосущности, отвлечение от чувственно воспринимаемого конкретного в пользу чувственно неаффицируемого абстрактного происходит на основе той же природной действительности и не ведёт к познавательному движению в направлении к абсолютной сверхприродной личности, не означает преодоление пантеистического монизма по существу. Не удовлетворившись абсолютизацией единичного природного явления, древний грек стремится абсолютизировать природу в её целостной инвариантной представленности, неизменно возвращаясь к абсолютизации относительного природного мира в иной, отвлечённо-философской форме, заменяя одну форму изначального противоречия пантеистического монизма другой, ибо выделить безусловно устойчивое и постоянное на основании непостоянного и изменчивого невозможно. Подобная замена совсем не подразумевает решительный разрыв с политеизмом, а предполагает только частичное отрицание политеистической картины мира соединённое с частичным сохранением определенных моментов отрицаемого мировоззрения, удержания его сторон в иной, превращённой форме. Данной формой становится акцидентальная

трактовка политеистических божеств как преходящих моментов извечной природной сущности, уравненных в своём онтологическом статусе с прочими явлениями природного мира, являющих своими сверхчеловеческими возможностями и могуществом лишь количественное, а не качественное превосходство над возможностями и могуществом человека. Таким образом, между греческим политеизмом и философской рефлексией существует глубокая диалектико-генетическая взаимосвязь, наличествует полное диалектическое порождающее отношение, ибо становление философской рефлексии происходит путём преемственного отрицания политеизма, отрицания осуществляющегося на основе принципа имманентного происхождения различий, обусловленности различий исключительно внутренним, присущим самому отрицаемому политеистическому мифосознанию противоречием. Этот процесс отражает алетологическую неполноту пантеистическо-монистического мирозерцания, выявляет единственно возможную форму его логико-исторической реализации в виде тождества в изменении, обнаруживает норму его логико-исторического бытия как непрерывную содержательную трансформацию вследствие утраты представлений об онтологическом обособлении абсолютного и относительного, ассимиляции абсолютного относительным, релятивизации абсолютного, раскрывающей пантеистический монизм как относительную истину, истину-процесс, нуждающуюся постоянной ревизии, критической обработке и содержательном восполнении.

Истолкование генезиса греческой философии через диалектическое отрицание политеистического мифа позволяет Л. А. Тихомирову дать весьма оригинальную трактовку их логико-исторического взаимоотношения в виде конкретного или диалектического тождества, тождества не исключающего, а предполагающего различие. В контексте подобной интерпретации греческая философская рефлексия предстает не только как самотождественный, совершенно самостоятельный способ логически организованной абсолютизации природной реальности, но и как мировоззрение непосредственно содержащее в своём историческом бытии иное, отличное от себя самого политеистическое мироощущение. Греческий политеизм также не исчерпывается абстрактным единством с самим собой, но и несёт в себе своё отличие в виде философской рефлексии. В понимании мыслителя, взаимоотношение греческой философии и политеизма никак не укладывается в необходимые для формальной логики формулы "A=A" или "A?A", а включает в себя обе эти формулы как две стороны, взаимоисключающие друг друга, но

в тоже время не существующие одна без другой. Являя собой историческое воплощение диалектического отношения единства и борьбы противоположностей, греческая философия и политеизм не полагают взаимного ультимативного отрицания, а отрицают друг друга только условно, находясь в непрерывном содержательном взаимопроникновении. Отсюда для историософии Л. А. Тихомирова оказывается совершенно неприемлемым тезис об историческом вытеснении философским, понятийно-логическим постижением природного бытия дофилософского, мифологического восприятия природы, но становится приемлем контртезис о синхронном историческом сосуществовании и взаимодействии греческой философии и мифологии как двух взаимодополняющих форм абсолютизации природного мира, акцентирующих обожествление его различных сторон - всеобщей и единичной, отвлечённо-абстрактной и чувственно-конкретной. При этом их нераздельность мотивирована равнозначной интеграцией в единую мировоззренческую целостность пантеистического монизма, отражает особенность пантеистическо-монистического мирозерцания, живущего противоречивой, двойственной жизнью, допускающей различные деификационные акценты в целях сохранения своего фундаментального положения об абсолютном характере мира природы.

Важно подчеркнуть, что объяснение генезиса греческой философии через диалектическое отрицание политеистического мифа является оригинальной концепцией Л. А. Тихомирова и находится в решительном противоречии с интерпретацией феномена греческой философии русским религиозным философом, выдающимся исследователем античной мысли С. Н. Трубецким (1862-1905), с сочинениями которого "Метафизика в Древней Греции" (1890) и "Учение о Логосе в его истории"(1900) мыслитель был хорошо знаком, неоднократно привлекая их в качестве источниковедческой базы для реконструкции религиозно-философского процесса Древней Эллады. В отличие от Л. А. Тихомирова, в интерпретации феномена греческой философии С. Н. Трубецкой исходит не из преемственного, диалектического, а из ультимативного, категорического отрицания философией греческого политеизма, утверждая наличие между ними контрадикторного, совершенно взаимоисключающего взаимоотношения, реализующего формально-логический принцип "Aut-Aut. Tertium non datur". Подход С. Н. Трубецкого основан на выявлении содержательной близости греческой философии и древнееврейского монотеизма, трактовки их исторического отношения в виде неуклонного движения навстречу друг другу, нарастающей поступательной

конвергенции, завершившейся синтезом в христианском учении о Логосе как воплотившемся Боге-Слове. В контексте подобного подхода отправным пунктом, "горчичным зерном" эволюционного развития еврейского монотеизма, подчиняющегося в своём историческом формировании некоему общему закону духовного роста, становится не концепция абсолютного личного сверхприродного существа, а молатрия или поклонение единому, зародившаяся среди общесемитской религиозной почвы. С другой стороны, греческая философия определяется как философский монотеизм, который осуществил свободную разумную проповедь единого и духовного Бога, неизменно соединённую с восстанием против языческого многобожия, подготовив всё просвещённое человечество древнего мира к разумному усвоению начал христианства. Очевидно, что в основе подхода С. Н. Трубецкого лежит простое смешение монизма и монотеизма, смешение по причине которого монизм может рассматриваться как исходный фазис становления монотеизма, а монотеизм может трактоваться как момент политеистической картины мира. Последнее неоднократно подчёркивается самим мыслителем, определявшим философский монотеизм античности как монархический политеизм или политеизм объединяющий множество богов под властью верховного божества в полном противоречии со своей идеей ультимативного отрицания политеизма греческой философией. Отмечая, что философскому монотеизму так и не удалось одержать полную победу над языческим многобожием, философ констатирует результат их противостояния в виде примирения, синтеза философского монотеизма и политеистических воззрений, вследствие чего монотеизм примирённый с народным многобожием или монархический политеизм превратился в мировоззрение большинства греческих философов. Таким образом, утверждаемая С. Н. Трубецким концепция генезиса греческой философии через ультимативное, категорическое отрицание политеистической картины мира не выдерживает серьёзной историко-философской критики, вступает в решительное противоречие с фактами, нуждается в корректировке, демонстрирует, что единственным основанием происхождения греческой философии через ультимативное отрицание политеизма может выступать только исторически нефиксируемое, тенденциозное отождествление взаимоисключающих монотеистических и монистических воззрений.

Необходимо отметить, что отождествление монизма с монотеизмом для С. Н. Трубецкого не случайно. Такое отождествление является частью его конкретного определения абсолютного бытия, данного философом в

программном философско-метафизическом исследовании "Основания идеализма"(1896). Согласно С. Н. Трубецкому, формально абсолютное бытие может раскрывать себя в трёх формах - бытии о себе, бытии для себя и бытии для другого. Первые две формы не отражают действительности, ибо абсолютное не есть отвлечённая, замкнутая в себе субстанция, ни герметичный, онтологически безотносительный субъект. "Только в своём альтруизме, т. е. как бытие для всего другого, абсолютное есть универсальное и актуальное абсолютное, обнимающее в себе всю полноту бытия", - констатирует философ [3]. Данное означает, что вне своей взаимосвязи с относительным бытием созданных существ онтологический абсолют лишён всякого смысла, не существует как таковой, есть абсурдная самотождественная абстракция. Однако, полагая свою безусловную природу исключительно в миротворческом акте, онтологический абсолют определяет себя только через своё взаимодействие с создаваемым им миром, что предполагает необходимость его творческой самореализации, совершенную зависимость от мира, сущностное единство с ним. "В этом существенном бытии для другого, в этом "альтруизме" абсолютного заключается внутреннее, положительное основание его безусловности", - подчёркивает С. Н. Трубецкой [4]. Но подобная онтология совпадает с пантеистическим монизмом, постулирующим необходимость самораскрытия абсолютного в относительном мире, утверждающим онтологическое единство абсолютного и относительного, требующим рассматривать мир как необходимый продукт божества, которое немислимо в отрыве от мира. Сам С. Н. Трубецкой настаивает на том, что его онтология "устраняет дуализм, противопоставляющий мир Божеству и ограничивающий Божество этим отвлечённым противоположением" [5]. Давая исчерпывающие определения онтологического абсолюта он определяет его как всеединое конкретное бытие, всеединую основу сущего, объективирующую себя самость, заключающую в себе основу себя и своего другого, наконец, как абсолютную личность, содержащую в себе полноту потенций бытия.

Данное С. Н. Трубецким диалектическое определение абсолютного бытия через своё инобытие или своё другое находит решительную критику в философском персонализме. Достаточно упомянуть оценку философских воззрений С. Н. Трубецкого Л. М. Лопатиным полагавшим, что "в признании истинной действительности только за бытием универсальным и в воззрении на все индивидуальное и частное, как на простое явление всемирного духа, у князя Трубецкого сказывается несомненная пантеистическая тенденция" [6].

Для персоналистической философии совершенно неприемлемо отождествление Бога и мира, даже если подобное отождествление имеет своей целью доказательство личной природы Бога как это и было у С. Н. Трубецкого, стремящегося к обоснованию личных свойств абсолютно сущего через его миротворческую активность. Обоснование личного характера Бога неизбежностью раскрытия Его творческих потенций не только не способствует апологии персоналистического теизма, но и прямо разрушает последний, поскольку необходимо творящий Бог есть не более чем спонтанно действующее явление природы. Как онтологический абсолют Бог творит только свободно и с этим связано Его существенное отличие от создаваемого Им мира. "Два модуса существования - Божественный и тварный, - указывает Г. В. Флоровский, - можно описать соответственно как "необходимый и "не необходимый", или "абсолютный" и "обусловленный", или же, по удачной формулировке выдающегося немецкого богослова прошлого столетия Ф. А. Штауденмайера, как *das Nicht-nicht-seyn-könnende* и *das Nicht-seyn-könnende* ["не могущий не быть" и "могущий не быть"]" [7]. А это значит, что Бог имеет изолированное от мира бытие, на которое совершенно не влияют Его действия вовне в виде творческого акта, имеет Свою внутреннюю жизнь, несоотносимую с жизнью мира, влияет на мир, но не определяется им, онтологически обособлен от него, остаётся Богом во всех трёх формах абсолютного бытия - бытии о себе, бытии для себя и бытии для другого, ни в одной из них не сливаясь с сотворенным миром. Именно этот подход и разделяет Л. А. Тихомиров для которого всякое необходимое творчество тождественно понятию природного рождения, противостоящего сверхприродному созданию, а экстраполяция любых необходимых взаимосвязей на отношение мира и божества равносильна обезличивающей онтологический абсолют пантеистической доктрине эманации, несовместимой с персоналистическим теизмом.

Будучи противоположной интерпретации феномена греческой философии С. Н. Трубецкого, концепция генезиса греческой философии Л. А. Тихомирова полностью согласуется с концепцией выдающегося историка античной мысли А. Ф. Лосева, совершенно исключавшего наличие абсолютного отрицания между философской рефлексией и политеистическим мифом, постулировавшего их непрерывное содержательное взаимопроникновение на протяжении всей истории античной мысли. С точки зрения А. Ф. Лосева, политеистическая мифология есть определенное мировоззрение содержащее в себе нечто философское. Однако его философские элементы присутствуют в

слитном и нерасчлененном виде. Поэтому политеистическую мифологию нужно определять как дорефлективную, дорациональную философию. Становление же рефлективной философии, философии в прямом значении этого слова, связано с рефлексией над мифом, предполагающей его частичную, но не абсолютную критику. Данная критика сводится к критике политеистического антропоморфизма и построению вместо него системы абстрактных категорий. При этом политеистическая мифология не устраняется как таковая, но интегрируется в гилозоистическое видение природного бытия, учение о самодвижущемся космическом абсолюте, выступает в виде обобщения космических стихий и космических порядков, синтеза различных регионов природной жизни. В контексте подобной мировоззренческой метаморфозы политеистические боги реинтерпретируются как наиболее активные, силовые компоненты космического целого, и, подвергаясь рациональной критике, становятся частью учения о числе, мере, ритме и гармонии стихий, составляющих космос. Непосредственным условием подобной мировоззренческой метаморфозы, согласно А. Ф. Лосеву, является общая мировоззренческая платформа античного политеизма и философии, исчерпывающе раскрытая мыслителем в его "Двенадцати тезисах об античной культуре" [8](1983). В соответствии с тезисами А. Ф. Лосева античная культура радикально отличается от абсолютизирующей личность монотеистической средневековой культуры своим принципиальным объективизмом, материально-чувственным и одушевленно-разумным космологизмом, господством внеличного принципа и пантеизмом. Она не знает личности как абсолютного начала, являет собой исключительно абсолютизацию природы, трактует космос как извечное самодостаточное божество. Таким образом, данная А. Ф. Лосевым интерпретация античности целиком совпадает с определением сущности греческой философии Л. А. Тихомировым, воспроизводит ключевые положения его концепции о мировоззренческом единстве греческой мифологии и философии при их частичном взаимном отрицании, пантеистической направленности греческого философского дискурса, также позволяет рассматривать греческий политеизм и философскую рефлексию как разные стороны единой мировоззренческой целостности.

Сопоставляя интерпретацию Л. А. Тихомировым духовного пути Индии и Древней Греции, важно отметить, что структура развития пантеистическомонистического мирозерцания Древней Греции с точки зрения мыслителя имеет свою специфику в сравнении со структурой развития пантеистическо-

монистического мирозерцания Индии. Данная специфика предполагает наличие определённого сходства в процессе становления пантеистического монизма наряду с присутствием отчетливых, решительных различий. К несомненному сходству необходимо отнести как саму форму развития посредством отрицания, свойственную пантеистическо-монистическому знанию в целом, так и присутствие диалектического генетического отношения между двумя фазами формирования пантеистическо-монистического мирозерцания Древней Греции - политеизмом и пантеистической философией. Используя классификацию диалектических отрицаний Гегеля [9], можно сказать, что духовное развитие Индии и Древней Греции в понимании Л. А. Тихомирова совпадает в аналитическом отрицании политеистического мифа философской рефлексией, сходится как в наличии нерасчленённой мифологической, дорефлексивной стадии пантеистического монизма, так и в её последующем преемственном отрицании, дифференцирующем первоначально целостное пантеистическо-монистическое знание, выявляющем и обостряющем его противоречия сравнительной внутренней оппозицией и генетическим разрывом. В контексте подобного совпадения становится совершенно некорректным противопоставление Индии и Древней Греции как качественно различных религиозно-философских миров, акцентирование предельной "инаковости" пути индийской и греческой мысли, абсолютизация смысловой изолированности индийского и греческого религиозно-философских процессов. С позиции Л. А. Тихомирова, географическая и историко-культурная демаркация двух различных регионов совсем не перерастает в контрастную схему противопоставления греческой и индийской религиозно-философской традиции, не переходит в их ультимативную содержательную оппозицию, позволяющую наделить их взаимоисключающими атрибутами. Л. А. Тихомиров выступает решительным противником редуцирования компаративистской проблемы индийской и греческой метафизической традиции к упрощённым контрастным схемам, утверждает недопустимость романтической идеализации религиозно-философского процесса одного региона в ущерб другому. Будучи сторонником пантеистической параллелизации обеих религиозно-философских традиций, он настаивает на единственно возможном условии их компаративного исследования через признание их единого мировоззренческого фундамента, сопоставления их как форм одного и того же пантеистического языческого мирозерцания, отвергая их истолкование в

качестве содержательных антиподов, подчёркивая их как однопорядковые духовные явления.

Вместе с тем, наличие тождественного момента в структуре религиозно-философского развития пантеистического монизма Индии и Древней Греции, обуславливающего интерпретацию их магистральной, структурообразующей, определяющей тенденции как развития пантеистического монизма, не отрицает в понимании Л. А. Тихомирова и серьёзные различия, позволяющие трактовать обе религиозно-философские традиции как разнонаправленные, а не однонаправленные духовные процессы. Установление подобных различий немислимо вне фиксации диалектической антитезики политеизма и философии, основывается на признании диалектической оппозиции политеистического мифа и философской рефлексии как очевидного сходства в структуре духовного развития обоих регионов. Следуя Л. А. Тихомирову, коренное отличие религиозно-философского процесса Древней Греции состоит в том, что он не являет собой историзацию диалектической триады или процесса отрицания отрицания, то есть не несёт в себе логически завершающую фазу становления пантеистическо-монистического знания в форме спиритуалистического атеизма, представляющего диалектический синтез определённых моментов предшествующих форм. Такая трактовка вовсе не означает, что спиритуалистический атеизм совершенно отсутствует в метафизике Древней Греции. Напротив, по мнению мыслителя, он был представлен греческой материалистической философией, разделявшей политеистическую картину мира. Тем не менее, он так и не сложился в заключительную стадию циклического развития пантеистическо-монистического знания, в его синтетическое отрицание, полагающее снятие стержневого противоречия пантеистической философии, желающей выявить неизменный онтологический первопринцип на основании неустойчивых природных явлений, новым противоречивым тезисом, обожествлением преходящего человеческого существа, совершенно устраняющим понятие об абсолютном сверхчеловеческом бытии. Если же синтетическая фаза отсутствует, то дальнейшее развитие пантеистического монизма оказывается блокированным, возможности его содержательного развития существенно ограничиваются. Одно противоречие уже не заменяется другим, возможность трансляции пантеистических противоречий как конструктивного, созидательного фактора развития этого мирозерцания нейтрализуется. Отсутствие диалектического соединения предшествующих противоположностей, повторения определённого момента низшей стадии

пантеистического монизма в высшей спиритуалистической атеистической стадии означает отсутствие всего спиралевидного цикла содержательного обогащения и совершенствования пантеистического монизма, полагает его очевидный регресс. Данный регресс локализуется в третьей стадии развития пантеистического монизма Древней Греции - гносеологическом скептицизме софистов, переходящем в прямой агностицизм. Именно эта скептическая стадия греческого религиозно-философского процесса становится тотальной, исчерпывающей, всесторонней мировоззренческой негацией предшествующих фаз, ибо она не несёт в себе какого-либо позитивного содержания, не заключает положительного религиозно-философского потенциала для дальнейшего развития пантеистического монизма. Именно эта стадия являет собой переход к менее зрелой, низшей, фактически бессодержательной форме пантеистическо-монистического мирозерцания, низшей не только в сравнении с несущей позитивное религиозное содержание пантеистической философией, но и самим политеизмом. Именно эта стадия как логическое завершение предшествующих отражает общее понижение уровня организации, целостности, жизнеспособности пантеистического монизма, совершенную утрату его генетической пластичности и возможности последующего развития. Именно эта стадия выявляет тенденцию к преодолению пантеистического монизма как такового, его возможное замещение не условным диалектическим антитезисом, а контрадикторными монотеистическо-дуалистическими воззрениями. Но это значит, что данная стадия пантеистического монизма оказывается несомненным прогрессом человеческого духа, ибо ведет к изживанию мирозерцания уничижающего человеческую личность растворением в безличной, необходимой природе, являет собой первый шаг к взгляду на личность как произведение личного и свободного бытия, возможное движение в сторону персоналистического теизма, постулирующего абсолютность личного бытия, предельно возвеличивающего личное бытие его возведением в разряд онтологического первопринципа. Таким образом, исторический регресс пантеистического монизма в концепции Л. А. Тихомирова эквивалентен прогрессивному развитию человеческой духовности, совершенствованию человеческой личности, устремлённости к способствующей её возвышению персоналистической онтологии, что свидетельствует об ультимативно персоналистическом характере историософии мыслителя, указывает на философский персонализм как исходную посылку всех его историософских схем.

- 
- [1] Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. М., 2000 С. 97-98. ^
- [2] Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. М., 2000 С. 112. ^
- [3] Трубецкой С. Н. Основания идеализма// Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994. С. 708. ^
- [4] Трубецкой С. Н. Основания идеализма// Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994. С. 709. ^
- [5] Трубецкой С. Н. Основания идеализма// Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994. С. 716. ^
- [6] Лопатин Л.М. Князь С.Н.Трубецкой и его общее философское мирозерцание//Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М., 2000. С. 289. ^
- [7] Флоровский Г. В. Понятие творения у святителя Афанасия//Флоровский Г. В. Догмат и история. М., 1998. С. 104. ^
- [8] См.: Лосев А. Ф. Двенадцать тезисах об античной культуре. Часть Четвёртая. II Общинно-родовая формация//Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2-х книгах. Книга 1. М., 1992. С. 314-323. Впервые напечатаны в «Студенческом меридиане» М., 1983, № 9-10. ^
- [9] О разделении диалектических отрицаний на аналитические и синтетические см.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики// Гегель Г. В. Ф. Наука логики Т. I-III., М., 1970-72, Т. III. С. 301. ^

## § 5. Синкретизм как версия пантеизма.

Согласно Л. А. Тихомирову, в религиозно-философском существовании человека возможны два основных состояния: вера и сомнение. Состояние веры мыслитель отождествляет с состоянием жизни, вдохновения и познания бесспорной, самоочевидной для последователя того иного учения религиозно-философской истины. В этом состоянии для человека значим лишь вопрос о точной формулировке истины, существенна лишь проблема её систематизации и догматической кодификации, то есть важна кристаллизация познанной истины в монолитную, целостную религиозно-философскую доктрину. Если же в контексте познанной истины не все вопросы оказываются разрешёнными, то причину этого её приверженец усматривает не в неполноте самой истины, а в её неполном содержательном раскрытии, отсутствии всех необходимых выводов из её смыслового ядра, его недостаточной конкретизации. Состояние веры является состоянием религиозно-философского творчества, подлинным фактором плодотворного развития религиозно-философского знания, необходимым условием формирования всех содержательно богатых религиозно-философских концепций внёсших существенный вклад в духовную сокровищницу человечества.

Состоянию веры противоположно состояние сомнения, которое, по мнению мыслителя, совсем не тождественно абстрактному, исторически нефиксируемому религиозному отчаянию, совершенному прекращению всех религиозно-философских процессов, духовной смерти человека. Состояние сомнения не предполагает отрицательного ответа на вопрос о возможности существования религиозно-философской истины, а только отрицает её локализацию в целостных, содержательно завершённых религиозно-философских доктринах, отражая разочарование во всех когерентных, внутренне согласованных религиозно-философских мирозерцаниях. Оно исходит из своеобразного алетiological диффузионизма, то есть такого видения исторического бытия религиозно-философской истины, согласно которому последняя распространена во всех известных религиозно-философских учениях, присутствует во всём массиве уже освоенного человечеством религиозно-философского знания, но при этом нигде не достигает своего исчерпывающего, всестороннего раскрытия. Подобный подход открывает широкое пространство для алетiological синкретизирования, ибо всюду присутствующая истина может быть воссоздана из отдельных сторон наличных религиозно-философских учений,

реставрирована на основе определенных моментов известного религиозно-философского знания. В результате, состояние сомнения продуцирует эклектический, компилятивный религиозно-философский процесс, актуализирует формирование синкретических мировоззрений, глубоко отличных от мировоззрений созданных уверенным, последовательным и логичным творчеством человека в состоянии веры.

Анализируя феномен синкретизма, Л. А. Тихомиров отмечает, что ни о какой органической интеграции различных религиозно-философских позиций в синкретизме не может быть и речи, поскольку подобная интеграция возможна только как результат возвышенного творчества, когда интегрирующая различные позиции идея создана вдохновением веры, отражает непосредственное познание целостной истины. Будучи результатом сомнения, синкретизм предстает как искусственное, механическое соединение отдельных сторон наличных религиозно-философских мировоззрений, следствие исключительно компилятивной работы. Данное совсем не означает, что синкретические учения не обладают строгостью и точностью определений, соответствуют низкому уровню знаний и культуры мышления. Они как правило отражают чрезвычайно высокий уровень интеллектуального развития и философской культуры их создателей, характеризуются тонкостью и изощренностью. Однако процесс познания религиозно-философской истины не связан с некими кооперативными эффектами, сходными с синергетическими процессами при формировании коллективного мнения в человеческой группе, а предполагает присутствие эмерджентного трансцендентного фактора, гарантирующего приобретение качественно нового, доселе не бывшего знания, не может быть редуцирован к односторонним человеческим манипуляциям известными религиозно-философскими ресурсами. Именно поэтому синкретизм противоположен подлинным алетiological новациям, ибо рассматривает новое только в виде проявления потенциально заложенного в предшествующем религиозно-философском знании, интерпретирует его как воспоминание и переоткрытие старого, уже бывшего в иных формах. Синкретические доктрины не несут в себе парадокса развития, не возникают неожиданно и внезапно, а логически дедуцируются из наличного бытия религиозно-философского знания, целиком детерминированы его отдельными фрагментами. Если о содержании принципиально новой религиозно-философской концепции можно говорить лишь в момент её возникновения, то содержание синкретических учений предсказуемо, может быть эксплицировано до их становления. Именно

поэтому синкретизм лишен будущего, ибо искусственная интеграция отдельных сторон религиозно-философских истин не отвечает требованию когерентности, самосогласованности, непротиворечивости религиозно-философского знания и, как следствие, не имеет подлинного онтологического референта, не соответствует реальному положению вещей.

С позиции Л. А. Тихомирова, к синкретической религиозно-философской деятельности особенно предрасполагает сочетание разочарования в наличном религиозно-философском знании с объединением людей под одной политической властью или под влиянием других факторов, содействующих усилению международных связей и обмену религиозно-философскими идеями, создающему широкие возможности для алетiologicalого восполнения дискредитировавших себя мировоззрений, прикрытия их внутренней содержательной неполноты. Такое сочетание внутренних и внешних условий сложилось в III-I вв. до. н. э., в эпоху предшествующую появлению христианства и длилось до его полного торжества. Именно в этот период сформировались основные синкретические учения, ибо власть Римской империи создала беспрецедентные возможности для взаимодействия различных религиозно-философских концепций, стимулируемого разочарованием в языческом мирозерцании.

К наиболее древним синкретическим учениям Л. А. Тихомиров относит Каббалу(древнеевр., буквально - предание) - еврейское мистическое учение, искусственно соединившее философские построения неоплатонизма и мифологемы гностицизма с ветхозаветным монотеизмом, раскрывшееся в I в. н.э., но восходящее в своём генезисе к более ранним временам вавилонского плена в III-II вв. до. н. э., когда влияние языческих вавилоно-ассирийских религиозно-философских воззрений распространилось на духовную жизнь определённой части еврейской нации. Анализируя учение Каббалы, мыслитель подчёркивает его ярко выраженное пантеистическое содержание, в соответствии с которым онтологический первопринцип определяется исключительно негативно, путём отрицания всех положительных характеристик, рассматривается как неопределимая и совершенно бескачественная беспредельность, которая эманурует свою сущность посредством самоограничения, проявляясь в 10 стадиях своего смыслового саморазвёртывания, соответствующих гипостазированным атрибутам божественного бытия, классифицируемых по принципу полового диморфизма. С точки зрения Л. А. Тихомирова, подобная интерпретация

онтологического первоначала вполне сходна с древнеегипетской, халдейской и индийской языческими пантеистическими философскими спекуляциями, в которых онтологическое первоначало также отождествляется с безличным, бессознательным и трансдефинитным бытием, совершенно противоположным представлениям о личном сверхприродном существе, а процесс творения заменен эманационными концепциями, неразрывно соединёнными с привнесением в него половых различий. "У Каббалы, как у всех языческих философий, Бог и природа - одно и то же, - отмечает мыслитель, - природа есть эманация Божества, и даже более - природа есть процесс оформления самого Божества. При этом законы, замечаемые в природе, рассматриваются как законы божественного бытия. Половые различия, одно из проявлений физиологического разделения труда, начинают представляться законами бытия божественного, без применения которых не мог возникнуть мир" [1]. Наконец, как и всякое пантеистическое учение Каббала монистична, ибо материя и дух трактуются в ней как два модуса единой субстанции, два условно самостоятельные начала, совершенно зависимые от порождающей их безличной природной сущности.

Помимо синкретизма Каббалы часть эллинизированных евреев стремилась соединить ветхозаветный монотеизм с философскими спекуляциями античного мира. Наиболее крупным представителем данного синкретического направления был иудейско-эллинистический философ Филон Александрийский (последняя четв. 1 в. до н. э. - сер. 1 в. н. э.). Однако это синкретическое направление не увенчалось какими-либо прочными результатами, и замерло, заблокированное с одной стороны национально замкнувшимся, отвергшим инонациональные религиозно-философские концепции иудаизмом, а с другой стороны не нуждающимся в алетологическом восполнении, раскрывшим всю полноту монотеистического мирозерцания христианством. В свою очередь христианство выдержало продолжительную борьбу с синкретическими доктринами гностиков, отличавшимися от прочих синкретических учений настойчивым желанием связать себя с христианством через идею скрытого, тайного знания, имплицировать христианскому монотеизму пантеистическо-монистические воззрения в крипторелигиозной, эзотерической форме. Следуя Л. А. Тихомирову, в своей содержательной основе гностицизм фундирован типично языческими представлениями о мире как эманации божества и связанной с ними идеями о подобии чувственно фиксируемого бытия с бытием божественным и половым диморфизмом как необходимым условием всякого

творческого акта. Реконструируя гностическое мировоззрение, мыслитель подчёркивает, что гностическая мысль, подобно древнеегипетской и индуистской, колеблется лишь в вопросе о половых атрибутах безличного онтологического первоначала, но совершенно определённо вводит половую дифференциацию в сам процесс создания мира. Аналогично стадиям смыслового саморазвёртывания безличного онтологического первопринципа Каббалы, гностические зоны (греч. αἰώνες - в гностицизме вечные частицы исходящие из первоначала) разделяются на мужские и женские, действуют парами, воспроизводящими биологические процессы полового размножения в природе. Подобные представления восходят к языческой философии, различающей инертную сущность, наделяемую женскими признаками и оформляющую её активную энергию, наделяемую мужскими свойствами. Данное различие логически вытекает из пантеистических воззрений на онтологический первоисточник и нераздельных с ними воззрений на порожденное им бытие, согласно которым творчество заключается исключительно в процессе оформления и упорядочивания, а не создании из небытия, сама оформляющая активность божества полностью совпадает с его сущностью. Отсюда логика пантеизма требует признать изначальное сосуществование хаотической сущности, материала и божественного движения, энергии. Но подобное признание означает онтологическое уничтожение божества, ставит под сомнение неограниченное господство божественной оформляющей силы над силами хаоса. Именно такое сомнение и встречается в гностицизме, утверждающем онтологическую ущербность божества, объявляющем его творчество иррациональным и ошибочным или прямо отождествляющем его со злым началом. Таким образом, гностицизм развивает фундаментальные принципы пантеистического монизма и связывает себя с христианским монотеизмом только механически и искусственно, повторяя свойственные всем пантеистическим философским спекуляциям антикреационистские эманационные идеи.

Кроме синкретических учений гностицизма и Каббалы, так или иначе желающих связать себя с монотеистическим мирозерцанием, Л. А. Тихомиров выделяет комплекс синкретических доктрин сформировавшихся вне апелляции к авторитету монотеистического откровения, не апробирующих собственное содержание антагонистическими пантеистическому монизму воззрениями. К таким доктринам мыслитель относит, прежде всего, герметизм - религиозно-философское течение эпохи эллинизма и поздней античности, соединявшее элементы популярной греческой философии,

халдейской астрологии, персидской магии и египетской алхимии, представленное значительным числом сочинений, приписывавшихся Гермесу Трисмегисту (т. н. "Герметический корпус", II-III вв. н. э.) Настаивая на древнеегипетском происхождении герметизма, аргументируя его наличием в герметических текстах синкретизма египетской и греческой философии, а также отождествлением анонима Гермеса Трисмегиста с собирательным именем египетских божеств, открывавших высшую истину, Л. А. Тихомиров подчёркивает, что герметическая доктрина являет собой типичный пример пантеистическо-монистического мирозерцания, поскольку постулирует совершенное подобие чувственно предлежащего мира и божественного бытия, составляет понятие о Боге на основании явлений природы, изолирует абсолютно сущее от атрибутов личного бытия и непременно связанных с ним свободы и способности к творчеству. С позиции мыслителя, воображаемая полнота знания герметической традиции подсказана чисто человеческой презумпцией "будто бы "все, что вверху (то есть в Божественном мире), есть то же самое, что внизу (то есть в земном мире)"" [2]. "Это есть простое отвержение Бога Создателя, обожествление природы совершенно произвольное, ничем не доказанное, а потому и не имеющее права на причисление к "познанию" ", - констатирует мыслитель [3].

Следуя мыслителю, в истории философии звезда Гермеса Трисмегиста тонет в лучах другой формы внемонотеистического синкретизма - неоплатонизме, ставшем целостной и окончательной школой античной философии в III - VI вв. н. э., представляющем величайшее напряжение греческого гения в защите старого религиозно-философского мировоззрения от экспансии христианства. Анализируя неоплатонизм, Л. А. Тихомиров замечает, что идеи Платона и предшествующей греческой философии разрабатывались в нём лишь отчасти, а определяющее влияние вероятно имела индуистская философия и те источники, из которых развивалась Каббала. Реконструируя мировоззрение неоплатоников, мыслитель проводит параллель между трансдефинитной природой индуистского абсолюта и сверхразумным и сверхчувственным характером онтологического первоединства у основателя этого учения Плотина (205-270 гг. н.э.). С позиции мыслителя, ход мирового процесса определяется в неоплатонизме также как и в индуистской философии, через многоступенчатое восхождение эманировавшей частицы к своему первоисточнику и предполагает абсурдный, ателеологический круговорот, состоящий из бесконечных нисхождений и восхождений. Иерархическое самораскрытие онтологического первоначала в мире повторяет

каббалическое мировоззрение с его диалектическим движением от неопределимого божества к умопостигаемому миру, душе и материи. Неизбежным выводом из неоплатонической философии становится совершенное обособление онтологической первореальности от атрибутов личного бытия, акцентирование трансперсональных свойств Единого, ибо личность не может ни генерировать нескончаемый бесцельный онтологический цикл, ни тем более отождествиться с ним. "Это - картина безличной природы, действующей по каким-то необходимым законам расширения и сжимания, - констатирует мыслитель, - Разумеется, в такой философии, как бы ни оценивать тонкости ее теоретических спекуляций, нет жизни с Богом. Она не могла победить христианства" [4].

В том же III веке н. э., когда в античном мире среди интеллектуальной элиты распространялся неоплатонизм, в Вавилонии, на Востоке, возникло синкретическое учение манихейства, привлечшее широкие народные массы. Основателем манихейства был перс Сураик из Ктезифона (218-76 гг. н.э.), прозванным Мани или Манес, то есть дух. Составленная им религия представляла в своей основе учение Зороастра с примесями гностицизма и восточной мистики. Полемизируя с христианством, Мани реставрировал зороастрийский дуализм и учил, что зло столь же самостоятельно, как и добро, а смысл мирового бытия состоит в борьбе добра и зла, ибо часть добра была охвачена злом и требует освобождения. Важно отметить, что с позиции Л. А. Тихомирова дуализм манихейства, как и породившего его зороастризма, весьма условен поскольку добро отождествлялось Мани с чувственно воспринимаемым феноменом - светом и не рассматривается в своём обособлении от природной жизни. Солнце, Луна и звезды деифицировались манихеями в качестве световых божеств, вследствие чего астрономия и астрология приобрели у них большое значение как необходимый компонент сотериологического знания. Зло также интерпретировалось как чувственно аффицируемая тьма, а не результат свободной волевого самоопределения личности. Таким образом, противостояние добра и зла в манихействе натурализировалось, превращалось в условную извечную противоположность природных стихий, опосредованных единой сущностью, не совпадало ни с этическим дуализмом, трактующим добро и зло в виде оппозиции моральных качеств, ни с дуалистической онтологией, постулирующей несоизмеримость тварного и свехтарного бытия, что позволяет Л. А. Тихомирову определить манихейство как пантеистический монизм, учение абсолютизирующее безличную природную сущность.

Следуя Л. А. Тихомирову, основатель греческой философии Фалес Милетский полагал в основу своей онтологии безличное природное бытие, совершенно отрицая свойственный монотеистическому мирозерцанию творческий акт абсолютной сверхприродной личности, повторяя типичную для древнеегипетского языческого сознания гидрокосмогоническую парадигму, распространяющую свойства онтологического первопринципа на преходящий, чувственно предлежащий человеку элемент природного мира — воду. Утверждая, что “ всё полно богов”, Фалес воспроизвел характерные для пантеистического мирозерцания в целом гилозоистические воззрения о производности политеистических божеств от безличной активности материи, их порождении имманентной ей жизнесозидающей силой.

Анализируя синкретизм, мыслитель остаётся верен своей интерпретации особенностей религиозно-философских процессов, постулирует неосуществимость задачи объединения противоречивых религиозно-философских мирозерцаний в синкретических учениях. Следуя мыслителю, в синкретизме происходит лишь одностороннее объединение различных сторон одной и той же мировоззренческой тотальности, дальнейшее раскрытие пантеистическо-монистических воззрений.

---

[1] Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. М., 2000 С. 223. ^

[2] Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. М., 2000 С. 38. ^

[3] Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. М., 2000 С. 38. ^

[4] Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. М., 2000 С. 194. ^

## **§ 6. Материалистический атеизм как форма религиозно-философского сознания.**

Согласно Л. А. Тихомирову, помимо синкретизма и язычества к пантеистическо-монистическому миросозерцанию принадлежит и материалистический атеизм, отличающийся от спиритуалистического атеизма категорическим отрицанием сверхчувственной духовной реальности. Номинально декларируя ультимативную антитетичность религиозному сознанию, материалистический атеизм подобно всем прочим формам пантеистического монизма абсолютизирует безличное природное бытие, рассматривая его исключительно в материально-вещественном измерении, наделяя атрибутами несотворимости и неуничтожимости, безначальности и бесконечности чувственно предлежащий человеку мир материи.

Необходимым условием становления материалистического атеизма как целостной, развитой формы пантеистического монизма, по мнению мыслителя, является предшествующее господство христианского монотеизма, вытеснившего языческое миросозерцание с его культом сверхчеловеческих природных сил, обеспечившего тем самым возможность перехода к непосредственной абсолютизации человека как совершенно автономного существа. Однако для подобного перехода необходимо радикальное отвержение идеи абсолютной сверхприродной Личности, чрезвычайно трудно осуществимое при доминировании христианских религиозных воззрений, весьма полно удовлетворяющих научную и мистическую познавательную потребность человека очищением природного универсума от языческих суеверий путём дуалистического разграничения тварного и нетварного бытия, а также констатацией возможного единения с личным сверхприродным Абсолютом в сравнении с языческой интеграцией с относительными природными силами. Тем не менее, если отвержение идеи абсолютной сверхприродной Личности неосуществимо открыто и непосредственно, то оно может быть осуществлено скрыто и опосредованно, через ряд смысловых переходов, через утверждение автономности человека, решительно отвергаемой христианским монотеизмом, постулирующим содержательную, позитивную реализацию человеческой способности к свободному духовному самоопределению только во взаимоотношении с бесконечно превосходящим человека личным сверхприродным Абсолютом. Именно такое допущение частичной автономности человека и было инициировано рационализмом как философским направлением, признающим человеческий разум основой

познания, абсолютизирующим человеческий интеллект как часть целостного человеческого существа, и, следовательно, создающим необходимые предпосылки для обособления человека от его Создателя. Являясь первой стадией "освобождения" христианского мира от Бога, рационализм постулирует возможность познания истины независимо от Божественного Откровения, декларирует самодостаточность сил человеческого интеллекта для всякого акта познания, неизбежно отделяя относительные умственные способности человека от их абсолютного первоисточника. С позиции мыслителя, рационалистическая абсолютизация разума есть очевидная гносеологическая аберрация, поскольку в действительности разум не является источником познания фактов, которые приобретаются только сенсорными органами, чувственными ощущениями, как внешними физическими, так и внутренними мистическими. Функция же разума predetermined перцепцией, заключается лишь в обработке полученного чувственным познанием материала, ограничена освоением эмпирических данных, совершенно не предполагает их творчество. Игнорируя двусоставную природу человеческого познания, ставя под сомнение его чувственную, перцептивную составляющую, рационализм преднамеренно избегает правильной оценки возможностей человеческого разума, санкционирующей необходимость поиска его абсолютного Первоисточника, необходимость обнаружения Божественного Откровения.

Следуя мыслителю, исторически в христианском мире рационализм впервые проявился в философии Рене Декарта, философская система которого при поверхностном рассмотрении совсем не противоречила христианству, не утверждала инорелигиозные или атеистические воззрения. Однако именно Декарт провозгласил рационалистическую систему ценностей, аксиологизировал разум в ущерб чувственному познанию, редуцировал содержание человеческой души к продукту активности интеллекта, интерпретировал её как "мыслящую вещь", утверждал наличие аксиоматических основ познания в самом человеке, из которых он математическим способом может логически прийти до полного познания истины. Им отвергалось всякое знание, не зависящее от рассуждающего субъекта, обосновывалась полноценная автономия разумной способности человека, при которой изолированный от помощи извне человек всё равно бы располагал всеми необходимыми средствами для познания истины. Солидаризируясь с мнением В. А. Кожевникова, считавшего, что картезианский тезис: "я мыслю, следовательно я существую" давал основание

для человеческого самоутверждения провоцируя развитие антропотеизма [1], мыслитель подчёркивает деструктивное значение картезианства, отмечая, что если рационализм возник и не в качестве противника религии, то своим воспитательным воздействием на интеллект приводил к подрыву веры, ибо когда человеческий разум утверждается как самостоятельное средство познания, то господство религии очевидно устраняется.

Рационализм вёл к следующему этапу автономнизации человека - деизму, являющему собой философское направление, получившее распространение в эпоху Просвещения, согласно которому Бог, создав мир, не принимает в нём какого-либо активного участия, не вмешивается в закономерное течение его событий, оставаясь пассивным, бездеятельным и безучастным онтологическим первопринципом. Предпосылкой для этого мировоззрения стало учение о рациональном постижении законов природы и человеческой этики. Для сторонников рационализма становилось очевидно, что смысл человеческого бытия состоит исключительно в постижении природного мира и организации жизни в соответствии с его законами, а не в исследовании предначертаний Бога, создавшего мир. Но это означало совершенное устранение христианского провиденциализма, полную элиминацию представлений о Боге-Промыслителе, вытеснение идеи абсолютной сверхприродной Личности безличным натуралистическим номологизмом. Если же Бог совершенно обособлен от мира, а последний функционирует только в силу имманентных ему законов, то нет никакой надобности принимать во внимание существование светварного личного Существа, поскольку Его признание не окажет существенного влияния на ход мирового процесса. Данный тезис имел откровенно антихристианский характер и инициировал становление атеизма.

Важно отметить, что с точки зрения Л. А. Тихомирова, переход к атеизму был невозможен без философских систем немецких идеалистов, разъединивших человека и мир с их онтологическим первоисточником. Так, И. Кант подрывал христианскую онтологию вопреки собственному желанию, ограничивая познание человека познанием его представлений о мире, постижением законов человеческого разума, из чего логически следовало признание человека единственной онтологической реальностью. Подобный вывод сделал И. Г. Фихте, отождествив познающий субъект с подлинным бытием, а весь прочий мир с его порождением, лишённым онтологической независимости. Деификация рефлексирующего субъекта была завершена

Гегелем, представившим весь мировой процесс в виде эволюции саморазвёртывающейся мысли. Именно из немецкого идеализма, утверждающего полный нигилизм в отношении к какой бы то ни было реальности внеположенной человеческому интеллекту, вышла первая наиболее последовательная философская система материалистического атеизма Л. Фейербаха.

В материалистическом атеизме Л. Фейербаха нет места для Бога, вопрос о бытии Бога отождествляется с вопросом о бытии или небытии человека, абсолютным существом для человека становится он сам. Отвергая христианский теизм, Л. Фейербах противопоставил ему деификацию человека, объявляя Бога проекцией человеческого духа, его самоотчуждением и объективацией. Однако обожествление человека у Л. Фейербаха не имело ничего общего с возвышением человеческой личности и, рассматривая человека только как мыслящий материальный объект, ущербное психофизиологическое существо лишённое духовной жизни, он инициировал поиск более прочного, универсального онтологического начала, обретая его в абстрактном человеческом единстве. "... Фейербах, чтобы избежать явной разнородности представлений различных людей об истине или нравственности, решил, что точное понятие о том или другом мы получаем, как сумму представлений всех людей в совокупности, то есть в "человечестве", - отмечает мыслитель, - Истина есть нечто коллективно-человеческое. Нравственность определяется также всечеловечностью. Все люди взаимополняют, уравнивают и компенсируют друг друга" [2]. Это коллективное человечество Л. Фейербах обнаруживает в государстве, завершая своё обожествление человека полной аннигиляцией свободной человеческой личности, декларируя высшую ценность человеческого бытия в его ассимиляции надличностной этической целостностью, неизменно порабощающей человека, построенной исключительно на принципе принуждения, насилии одних людей над другими.

Последним словом материалистической логики в понимании мыслителя является теория экономического материализма К. Маркса и Ф. Энгельса, определяющая существование человека и общества как органический процесс, сущность которого состоит в обмене веществ с окружающей природой. В контексте подобного подхода физическая, умственная, психическая жизнь представляют лишь средство и результат адаптации человека к природному миру в процессе обмена веществ. На основании этой

адаптации развиваются семья, общество и государство. Сущность человеческой жизни составляет добывание пищи и процесс потребления, вместе с чем формируется общественная организация, изменяющаяся сообразно техническому прогрессу. Человеческое общество целиком обусловлено уровнем его техники производства. Нарастающие изменения в технике производства изменяют формы общественного устройства, а также зависящее от них моральное сознание, всецело обусловленное требованиями общественной жизни. Личная этика, понятия о достоинстве человека, представления о благородном и возвышенном, - все это детерминировано общественным строем, всецело предопределенным техникой производства. "Эта грубая философия, выбрасывающая из души три четверти ее содержания, дает образчик того, в какую ничтожность низводит человека, в конце концов, горделивая идея автономности, - отмечает мыслитель, - Избавившись от зависимости от Бога, он переходит в полное подчинение силам природы, где нет ничего, кроме роковой необходимости" .[3] .

В грядущем социалистическом строе экономический материализм предрекает совершенную элиминацию мистического аспекта человеческой жизни, все мысли людей в нём будут направлены на развитие земного благоустройства, определённая толерантность к религии будет сохранена только из предвидения её постепенного самоуничтожения. И это обусловлено трактовкой изначальных природных свойств человека как неустойчивых и изменчивых, постулированием возможности их трансформации под давлением нового общественного строя с более прогрессивным производством. Именно поэтому в социалистическом обществе не будет поиска связи со сверхчувственным бытием, ибо подобные искания отвлекут рабочего от его прямых, чувственно предлежащих материально-трудовых обязанностей, разрушат его безусловную связь с обществом к которому он всецело принадлежит. Всем фантастическим стремлениям будет положен конец уже с самого детства, они будут уничтожены в процессе воспитания с младенческого возраста. К тому же, общественное мнение и законодательство грядущего общества будут также подавлять вредные атавистические пережитки религиозного досоциалистического прошлого. Таким образом, для людей светлого будущего все религиозно-философские вопросы должны утратить свою актуальность, всякая религиозно-философская борьба прекратиться.

Однако столь пессимистические прогнозы по отношению к духовной жизни человека социалистического будущего, по мнению Л. А. Тихомирова, совершенно лишены каких-либо реальных оснований. Трезвый взгляд на человеческую природу содержание которой вполне самостоятельно, не является итогом экономического процесса, способного диктовать человеку произвольные, противоречащие его духовной, психической и физической организации свойства, подсказывает сохранение его религиозных потребностей и в социалистическом строе, косвенно подтверждающееся существованием религии в сходных с социалистическим строем древних государствах Мезоамерики. Согласно мыслителю, человек не нуждается в создании заново, он уже создан, и будучи создан именно как духовное существо, а не как биологический объект, не может быть переформирован внешними материальными условиями. Если подобные условия и влияют на человека, то и он, в свою очередь, также реально воздействует на них. И с этим связана слабейшая сторона экономического материализма, который решает вопрос об отношениях между человеком и экономическим производством чрезвычайно односторонне, абсолютизируя зависимость человека от экономики, но игнорируя обратную зависимость экономики от человека. Между тем колоссальное развитие производительных сил XX-ого столетия могло бы осуществиться ранее, но искусственно сдерживалось самими рабочими, протестовавшими против применения машин, находившими механический труд нерентабельным и, следовательно, подлежащим уничтожению. Быстрое развитие механического труда связано с появлением более свободного социального строя, признавшего свободу труда частью прав человеческой личности. Но к этому освобождению личности привело не производство, а единственно развитие самой личности, не удовлетворившейся прежним социальным строем её ограничивающим. К тому же сама идея социализма явилась не адекватной реакцией на сменившееся производство, а имела исключительно этико-интеллектуальные истоки, зародилась в среде аристократов и фабрикантов лично не заинтересованных в социальном перевороте, который мог только угрожать их интересам. Данное означает, что само производство отражает уровень личного развития человека, воспроизводит изменения в его моральном сознании и интеллекте, а не одностороннее обуславливает их.

Многотысячелетняя история человечества не имеет примеров исчезновения религиозных потребностей, устранения искания сверхчувственного бытия, что даёт основания видеть упадок подлинного религиозно-философского

творчества лишь в процессе борьбы за реорганизацию общества, но также делает возможным предвидеть его восстановление по завершении этой реорганизации. Очевидно, в период социального противостояния, большинство его участников поглощены деятельностью в его интересах, и это временно отстраняет все остальные интересы, лишённые социально-политического содержания. Однако с окончанием острых социальных конфликтов жизнь человека нормализуется и он начнёт жить не исключительно боевой, а полноценной мирной жизнью. В это время и проявит себя человеческая природа. Религиозные запросы не уничтожатся, ибо они не есть порождение материальных условий производства, но порождаются внутренней духовной организацией. "...Чем лучше станет положение рабочего при социалистическом строе, тем свободнее заговорит в его душе потребность высшего знания, ничем не ограниченного, но зовущего ко всей сложности познания жизни своей и жизни вселенной, - отмечает мыслитель, - Это стремление будет действовать в людях при социалистическом строе так же разносторонне, как при любом другом" [4]. Более того, социалистический строй может создать необходимые предпосылки для весьма интенсивной духовной жизни, поскольку оживление религиозно-философской мысли фиксируется именно в те эпохи, когда политический строй наиболее статичен и неподвижен. В социалистическом будущем все усилия правящих кругов будут направлены на консервацию существующего положения вещей и весьма вероятно, что способности многих людей найдут свою реализацию именно в сфере духовной жизни. Этому несомненно будет содействовать сохранение религиозных учений, доказавших свою способность выживать при самых тяжелых преследованиях - эзотерической мистики синкретизма, иудаистического монотеизма и христианства. Следовательно, в социалистическом обществе сформируются все условия для сохранения религиозно-философской борьбы, будет воспроизведена конфронтация между пантеистическим монизмом и монотеистическим дуализмом не только в форме противостояния монотеизма и материалистического атеизма, несущего религиозное содержание в скрытой, латентной форме, но и в форме открытого религиозного противостояния пантеистическо-монистического и монотеистическо-дуалистического мирозерцаний.

По мнению Л. А. Тихомирова, вопрос о том, какую сторону примут люди грядущего социалистического строя в религиозно-философской борьбе может быть однозначно решён и без самого социалистического эксперимента, до

становления социалистической государственности. Религиозно-философским основанием социализма является пантеистический монизм и религиозный выбор адептов социализма будет со всей очевидностью обусловлен этим основанием, предполагающим последовательное вытеснение материалистического атеизма языческими мистицизмом. Важно отметить, что подобный выбор уже имел исторический прецедент в первой половине XIX века, когда распространение материалистических атеистических воззрений совсем не повлекло религиозную деградацию человека, его ниспадение в грубую животность, но спровоцировало неожиданный усиленный рост языческой мистики, вторжение тех религиозно-философских концепций, которые человечество категорически отвергало девятнадцать столетий ради христианской духовной жизни. При этом языческий мистицизм не явился из небытия, а распространился из огромных резервов пантеистических учений, хранившихся в замкнутых оккультно-эзотерических кругах. Тем не менее, для большинства людей экспансия языческого мистицизма оказалась неожиданностью. Роль рационализма и порождённого им материализма, благодаря этой экспансии оказалась неожиданно сведённой к минимуму, и, отказавшись от идеи абсолютной сверхприродной Личности, христианский мир был возвращён в древнее лоно языческой мистики.

Подводя итоги рассмотрению Л. А. Тихомировым материалистического атеизма важно отметить влияние на его трактовку В. А. Кожевникова, истолковывавшего генезис данного мировоззрения как движение от христианства через рационализм и деизм [5]. Вместе с тем, интерпретация материалистического атеизма Л. А. Тихомировым является оригинальной интерпретацией, поскольку она согласована с его общей концепцией противостояния контрадикторных религиозно-философских мирозерцаний, в контексте которого материалистический атеизм предстаёт как разновидность религиозно-философского знания, одна из форм пантеистического монизма. С позиции Л. А. Тихомирова не может быть и речи о материалистическом атеизме как исторически и логически финальной стадии развития человеческого познания, предполагающей совершенную элиминацию религиозного фактора из жизни человека. Напротив, логико-историческая специфика этого мировоззрения заключается в его транзитивном, переходном характере, что обусловлено неуничтожимостью духовных исканий человечества, неустранимостью духовной составляющей из исторического процесса. Эта неустранимость обосновывается мыслителем через персоналистическую антропологию, постулирующую присутствие в

человеке духовного начала, центрирующую это начало как специфически человеческое качество, утверждающую нередуцируемость человеческого существования к удовлетворению низших психофизиологических потребностей, а также невозможность его подавления внешними материальными условиями. Таким образом, в анализе материалистического атеизма мыслитель последовательно выдерживает философско-персоналистическую позицию, истолковывая человеческую личность как духовное существо, живущее метаэмпирическими, сверхчувственными запросами.

Подводя общие итоги анализу Л. А. Тихомировым пантеистического монизма, надо отметить, что его три исторические формы обнаруживают свой содержательный динамизм и пластичность в реальном историческом процессе, выявляют диалектические тенденции устойчивости и подвижности, константности и изменчивости, континуальности и дискретности как характерные черты не только логического, но и исторического бытия своих содержательных основ. Так, язычество отражает относительную историческую целостность пантеистического монизма, соединённую с историческим противостоянием его противоположных вариаций в виде политеизма, пантеистической философии и спиритуалистического атеизма, вскрывает их диалектическую скоррелированность в ходе единой исторической эволюции. Синкретизм воспроизводит механическую интеграцию различных позиций пантеистической философии и монотеизма, раскрывает эклектический характер пантеистических философских синтезов в истории человеческого духа, а также невозможность подлинного исторического синтеза монотеизма и пантеизма, характеризуя внутрипантеистические взаимовлияния и взаимосвязи как замкнутый, непроницаемый для монотеизма исторический духовный процесс. Материалистический атеизм воссоздает историческую тенденцию устранения христианского монотеизма с последующим движением к язычеству, обнаруживая тем самым транзитивный, переходный характер своего исторического существования. Посредством своей классификации Л. А. Тихомиров раскрывает взаимную обусловленность логической организации и исторического бытия трёх форм пантеистического монизма, фиксирует единство их смысловых и исторических взаимосвязей.

Раскрывая взаимосвязь исторического и логического в становлении пантеистического монизма, Л. А. Тихомиров фиксирует его перманентное историческое движение производное от внутреннего, логического движения.

Такое движение есть всецело имманентное, самопродуцируемое движение, осуществляемое вне апелляции к иному, непантеистическому смысловому ресурсу. Оно полностью независимо от каких-либо специфически нечеловеческих, трансцендентных факторов, совпадает с имманентными религиозному сознанию пантеиста логическими ритмами абсолютизации природной реальности. В его контексте каждая историческая форма пантеистического монизма обладает двойственными характеристиками, может рассматриваться в виде тождественного с собой мировоззрения и мировоззрения несущего в себе своё смысловое инобытие, нечто отличное от самого себя, отрицающее собственную смысловую определённость. Однако подобное отрицание положено каждой форме пантеизма не как нечто внешнее, а как имманентное, внутреннее присущее отрицание, содержится в ней как развитое бытие её собственного смысла. Заклучая в себе собственное отрицание не как "чужое иное", а как своё инобытие та или иная форма пантеистического монизма способна к историческому переходу в иную форму, развиваемую в ней самой, что равносильно имманентному, себя порождающему, двигающемуся вперед и возвращающемуся в себя логико-историческому процессу. В своём смысловом содержании данный процесс характеризует пантеистический монизм как неизменное смысловое единство, раскрывает его как смысловую неподвижность ультимативно антитетичную монотеизму, лишённую своего смыслового инобытия, неспособную к смысловому самопреодолению и переходу. Аффирмативный момент в этом процессе несомненно доминирует над логической негацией в силу чего пантеистический монизм предстаёт как непрерывно развивающееся, диалектически эволюционирующее независимое мирозерцание.

Важно отметить, что источником перманентного исторического развития пантеистического монизма в концепции Л. А. Тихомирова является его внутренняя противоречивость, заключающаяся в стремлении наделить относительное природное бытие абсолютными атрибутами, присущими только личному свертварному Абсолюту. В пантеистическо-монистических представлениях природное бытие предстаёт как противоречивая онтологическая реальность, которая может быть воспроизведена в понятии только как тождество противоположных, формальнологически исключаящих друг друга определений. Её противоречивость воспроизводится в виде формально-логического противоречия в форме  $A \bullet A$  ( $A$  тождественно не- $A$ ), согласно которой абсолютно сущее идентично неабсолютно, относительно сущему, где один и тот же субъект в качестве природного бытия определяется

контрадикторно противоположными, отрицающими друг друга предикатами, берущимися в одном и том же отношении. В данном случае формально-логическое контрадикторное противоречие совпадает с формулой  $A \bullet O$  ( $A$  тождественно  $O$ ), при условии, что  $O \bullet A$  ( $O$  тождественно не- $A$ ), согласно которой абсолютно сущее идентично относительно сущему если относительное не есть абсолютное. Утверждение  $A \bullet A$  и  $A \bullet O$  предполагают, что каждое из двух определений природы в своём полном развитии превращается в противоположное определение:  $A > A$ ;  $A > A$ ;  $A > O$ ;  $O > A$ . Но подобная противоречивость природного бытия, отражаемая переходом противоположных определений друг в друга, означает релятивизацию всякой религиозно-философской истины поскольку всякое отождествление абсолютного и относительного есть их взаимное устранение как категорий религиозной философии. Если же дифференциация абсолютного и относительного не выявлена, религиозно-философская истина релятивизирована, то одно мировоззрение может порождать и переходить в другое, так как само их различие превращается в условное различие в силу релятивизации абсолютно сущего. Более того, такие переходы и порождения станут необходимыми и непрерывными, ибо религиозно-философская мысль никогда не откажется от поиска онтологического абсолюта, хотя при отождествлении его с относительным такой поиск неизменно останется безрезультатным. Отсюда историческое бытие пантеистического монизма в целом становится непрерывным движением к столь же непрерывно релятивизируемому абсолюту посредством частичного, преемственного отрицания своих форм. Подобное движение будет отражать логику имперсоналистического мирозерцания, которое не может дифференцировать абсолютное и относительное не по причине некой неаккуратности мысли, а по причине безличной трактовки абсолютного. В контексте подобной трактовки абсолютное неизбежно превращается в часть столь же безличного природного бытия, а логика имперсонализма превращается в натуралистическую монистическую логику, в отрицание эссенциального дуализма, сущностной нетождественности Бога и мира. Таким образом, взаимопереход имперсоналистической и натуралистической монистической логики является прямым следствием отчуждения религиозно-философского знания от идеи личного сверхтварного Абсолюта.

- 
- [1] См.: Кожевников В. А. Религия человекобожия у Фейербаха и Конта. Сергиев Посад. 1912.С.6.^
- [2] Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. М., 2000 С. 476.^
- [3] Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. М., 2000 С. 478.^
- [4] Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. М., 2000 С. 533.^
- [5] См.: Кожевников В. А. Религия человекобожия у Фейербаха и Конта. Сергиев Посад. 1912.^

## **§ 7. Два образа Просвещения: Христианское Просвещение versus языческий интеллектуализм эпохи Модерна.**

В данном параграфе мы сделаем попытку проанализировать современность и постсовременность, опираясь на концептуализации Тихомирова.

В культурологической литературе начало эпохи Модерна исторически отождествляется с распространением ценностных доминант эпохи Просвещения, индустриальной революцией, возникновением демократических государств, развитием экспериментальных наук, характерных для Нового времени. С исторической точки зрения Модерн - это понятие для обозначения европейской истории Нового времени. Эпоха Модерна в западноевропейской философской мысли трактуется в русле концепций Хабермаса, французских постструктуралистов, П.Козловски [1]. Для Хабермаса Модерн характеризуется индивидуализмом нравов, правом на критику, свободой совести, автономией поведения, идеалистической философией, верой в прогресс, рациональной организацией жизни. По версии Хабермаса, проект Модерна был сформулирован философами Просвещения и получил развитие в немецком идеализме. Во французском постструктурализме Модерн суть эпоха господства метанарраций, наиболее полно отраженных в философии Гегеля. Метанаррации обращены в будущее, где подлежат реализации идеи свободы, просвещения, социализма, капитализма и т.п.. П.Козловски указал на то, что неоязыческо-гностически ориентированные немецкий идеализм и марксизм стали основой философской программы Модерна.

Хотелось бы указать на то, что оппозиция между Средневековьем и Ренессансом в контексте современного развития исторической науки явно устарела. Ренессанс сложно определять как альтернативу Средневековью, нечто принципиально новое по отношению к нему. Скорее, перед нами органическая часть Средневековья. Эпоха продолжавшаяся от Античности (IV в.) до середины XIX в.(с этого времени берет начало присутствие Модерна в массовой ментальности Европы, постепенный выход его ценностных доминант за рамки элитарной культуры), сопровождалась периодами возрождений (каролингское возрождение VIII-IX вв., возрождение XII в., «великое» Возрождение, начавшееся в Италии в XIII-XIV вв. и в XV-XVI вв. распространившееся в остальной Европе, возрождения XVIII-XIX вв., связанные с развитием искусства, литературы и теологии). Фазы возрождения свойственны для долгого Средневековья - эпохи монопольного господства

христианской картины мира в повседневной массовой ментальности [2]. Оппозиция «домодерный – современный» выглядит сегодня более соответствующей развитию исторической науки.

Сегодня очевидно, что образ Модерна не тождественен расколдованию мира, эффективной реализации инструментальной рациональности, покоряющей мир посредством науки и техники. Можно говорить о двух образах Модерна. Один образ Модерна связан с развитием субъекта как свободы и творчества. Христианский мир домодерной эпохи продлил себя в Модерне теорией активно-творческого разумного субъекта. Модерн творит образ человека, способного осуществлять духовный контроль над своими действиями и жизнью. Субъект воспринимает свои действия как процесс ответственного созидания собственной неповторимой персональной жизни. Триумф инструментального рационального действия, научного разума, расколдовывающего мир, теснейшим образом связан с христианской теорией субъекта. Свободный персональный субъект, творчески преобразовывающий себя и космос, был неизвестен языческому миру. Идея свободного разумного субъекта, трансцендирующего порядок естественного мира, появившаяся как христианская теория отражения божественной Персоны в человеческой личности, воплощалась в истории в век Модерна. История Модерна есть история свободного разумного субъекта. Идея свободного разумного субъекта стала служить средством сопротивления угнетающей власти, подавляющим личностную свободу социальным аппаратам. Данная идея явилась источником научно-технического прогресса, социальной и экономической модернизации мира, гуманистической рационализации общественной жизни, развития рациональных способов хо-зяй-ст-воования, демократии, комфортных государств и правовой культуры.

Трагедия европейского Модерна заключается в том, что он развивался в противоречии с частью себя [3]. В эпоху Модерна происходит отвержение персонального субъекта, онтологии субъектности во имя обожествления природы, хилиастического соблазна идеального общества. Модерн также связан с игнорированием вклада христианства в европейскую интеллектуальную историю, разрушением христианского онтологического дуализма и теории естественного права во имя обожествленного разума и природы, растворением субъекта в безличностном порядке природы или натуралистически понятой истории. Второй образ Модерна связан с тоталитаризмом. Модерн предстает как «разорванный». Разорванность

Модерна обусловлена его ориентацией как на ценность свободного разумного субъекта, так и на тенденцию околдования субъекта языческой мифологией. В последнем случае субъект из творца самого себя, активного создателя общества становится элементом функционирования социальной, политической, экономической, природной системы. Свободный разумный субъект предается во имя обожествления природной тотальности.

На наш взгляд возможно говорить об «утопическом Модерне», «натуралистическом Модерне», «органицистском Модерне», «неоязыческом Модерне». Данный лик Модерна был связан с отождествлением общества с естественным миропорядком, верой в тотальное подчинение человечества законам природы. Внутренне-духовное и внешне-социальное освобождение человека здесь не состоялось. Неоязыческий Модерн жил мечтой создать естественный рациональный мир. В неоязыческом Модерне человек мнил себя в качестве Бога, но в результате он осознал себя пленником железной клетки, сконструированной тоталитарной властью, обожествленным детерминизмом, органицистской антропологией и социологией.

Конечно, доктрина «неоязыческого Модерна» иницирована мифогенной теорией культуры и философии. Содержание мифа задано опытом переживания Абсолюта. Опыт переживания Абсолюта определяет видение человеком себя в мире. Мир культурных символов связан со смысловым и материальным выражением мифа, проявлением мифа в диалектическом единстве смыслового и материального начал. Культура есть символическое выражение мифического образа Абсолюта в его связи с человеком, символически осуществлённый миф, символическое отражение отношений Абсолюта и человека в тождестве духовного и телесного начал, сознания и телесной деятельности. Культура символически отражает данные мифически принципы бытия. Мифогенная концепция происхождения культуры видит культуру как процесс символизации мифа, как выражение мифического прасимвола в символической системе.

Философия как рациональное ядро культуры криптомифична, ибо отражает миф в логически-рациональных символах. Не представляя собой религиозно нейтральную «систему мысли», философия открывает либо драму утраты Бога, зашифрованную в концептуальные схемы, либо плерому соединения божественного и тварного, сакральное преобразование человеческого творчества обоживающей энергией. Философские конструкции способны отражать как истинное богопознание и богообщение, так и теургийные

соблазны антрополатрии и космолатрии, сизигию с Абсолютом или пламенеющую прелесть самообожения, истинную теофанию или тотемизацию природного мира, эвентуализирующую человеческую персону, хотя и обрамленную при этом в искусно сотканный пантеистический рациональный проект. Философия, представляющая собой рационально выстроенный миф, чрезвычайно важна для анализа культурной жизни той или иной исторической эпохи, ибо отражает в рациональной форме духовно-ценностные ориентации присутствующие в культурной жизни.

Неоязыческий Модерн, философски наиболее адекватно выраженный в немецком идеализме, представляет собой символизацию пантеистического религиозного опыта, космопоклоннической мифемы (3). В его основе лежал натуралистический мистицизм. Философское ядро неоязыческого Модерна связано с натурализацией мира и человека. Такая натурализация утопична, поскольку человек в силу свободы, способности к творчеству, возможности полагать ценности выступает из круга природной необходимости, космос же также может быть увиден через персонно-аксиологические инварианты.

В течение столетий неоязыческий Модерн стремился к «естественной» модели общества и личности. Поиск такой модели развивался вместе с идеей освобождения от традиций, радикальной детрадиционализации. «Естественная» модель подразумевала устранение христианского образа человека, освобождение от дуалистической христианской онтологии, утверждение натуралистского видения человека и общества. Объединение человека и природы противопоставлялось идее творения, выполняя антихристианскую функцию. «Естественная» модель общества и личности замещала Бога. В результате предлагалось обоснование социально-политического порядка без помощи христианских религиозных принципов. Неоязыческая модернистская мысль видит людей в мире, управляемом естественными законами, которые открывает разум и которым сам разум подчинен. Происходит отождествление общества с социальным телом, функционирующим в соответствии с естественными законами. Подобное социальное тело должно избавиться от неразумных форм организации, которые стремятся узаконить себя посредством апелляции к трансцендентному.

Конкретно-личностный христианский идеализм не может быть раскрыт и обоснован в рамках трансперсонального идеализма Германии, философски выражающего ценностные постулаты неоязыческого Модерна. Это два

разнородных типа миропониманий. Христианство утверждает свободу в жизни человека, центральность этической сферы в человеческом бытии. Оно инспирирует максимальную активизацию личного бытия человека. Не растворяя человека в безликом органическом целом, христианство говорит о возможности приобщения несовершенной человеческой личности к абсолютной божественной Персоне, образ которой она в себе отражает. При этом человек тут мыслится в контексте учения о творении мира (креационизм) и призывается к вхождению в сверхтварное бытие. Христианская персонология базируется на выделении личности, в ее свободе, творчестве, этической деятельности, нравственной оценке мира из природной среды в силу того, что она отражает Личность безусловную, несет в себе образ не только природы, но и персонального Абсолюта. Человеческое бытие, тем самым, не исчерпывается космоподобием, микрокосмичностью (выстраиванием космоантропологии), но объявляется принадлежащим сверхприродному миру (выстраивается теоантропология и пневматология). Утопии немецкого идеализма призывают к отречению от собственной личности как от ложного эгоистического самообособления, разобщения, во имя подчинения высшей инстанции – природному целому. Идея ложности самообособления человека и прославление человеческого самоограничения во имя обожествленного естественного надличного целого, конечно, не имеет ничего общего с персоналистической коммуникацией в христианстве. Церковь не есть органико-биологическая общность, органический коммунитаризм, но свободное пневматическое единство персон. Критика атомарного индивидуализма во имя слияния человека с обожествленной природой не вписывается в христианское понимание человека. Христианская персонология не вмещается в подобный подход. И уж тем более христианская эсхатология не совпадает с модерно-языческой: Царство Божие – реальность, укорененная в трансцендентном, а не в имманентном. Немецкий же идеализм абсолютизирует относительную сферу природного бывания.

Идея персональной свободы, панэтическое видение мира, христианское миропонимание в совмещении с чисто натуралистическим пониманием человека приводят к неразрешимым противоречиям. Либо реальны личность, этически-религиозное творчество в свободе, христианский Абсолют, либо всё это есть лишь бессодержательные универсалии. Обе позиции не могут быть согласованы без каких-либо существеннейших изменений. Содержательные же изменения неоязыческий Модерн как раз и не собирался делать. Поэтому концепция христианских ценностей свободы, персоны, творчества в Модерне

оказывается в противоречии с современным натурализмом. Раскрытие темы о человеке через природу не согласуется с объяснением человека через персональный Абсолют. Современный гуманизм и персонализм могут быть обоснованы лишь через онто-гуманизм и онто-персонализм христианства, учащего об образе и подобию ипостаси Бога в человеке.

В сущности, немецкий идеализм как основа философской программы неоязыческого Модерна может быть отождествлен с философией безликой и божественной природы, родового сознания и естественной необходимости. Человек, так или иначе, рассматривался идеалистами в качестве пассивного материала для активного природного строительства (принцип космического волюнтаризма). Предпочтение отдавалось холистским картинам мира, в которых уникальная личность виделась чем-то преходящим и призрачным. Господствующая в истории природная необходимость вела к иллюзорности свободного самоопределения. В конечном итоге, натурализация истории как универсума человеческого творчества, оборачивалась обезличиванием человека, превращением его в безвольное звено природной причинной цепи.

Мысль неоязыческого Модерна объявила идеалом человеческого существования возврат в природный коллективизм, растворение в безликой материи. Подобная философия через идеологическую трансформацию привела к появлению тоталитарных диктатур и массовых обществ, ставших проклятиями XX века. Истолкование человека образом и подобием не личного Бога, а безликого космоса, в конечном итоге, повлекло его деперсонализацию. Человек утратил свободу, превратился в орудие безличных механизмов власти, стал рабом и объектом манипуляций в тоталитарный век. Обосновывающая бегство человека в пути социального отчуждения, нивелировку личности в тисках принудительного социального обезличивания, натуралистическая мысль Европы готовила практику подавления индивидуальности в тоталитарных режимах XX века, ибо за идеями совершенного природного строя в немецком идеализме скрывалась возможность группового отчуждения, попрания уникальной субъективности другого в анонимном коллективе людей-объектов. Трактовка мира природным всеединством, универсальным монолитным родовым сознанием, в котором индивидуально-личное бытие лишено реального содержания и независимости закономерно переросла в апологетику тоталитаризма, концепцию манипулирования людьми-вещами от имени партий и государств. Концепция человеческого сознания как единого природного совершенного

целого обернулась формированием анонимного и всеобъективирующего «мы» в государствах тоталитарного типа. Ограниченный модерн сформулировал утопию «естественного» рационального общества, в котором разум не ограничивается сферой научной и технической деятельности, а становится сакральным принципом управления людьми, абсолютная рационализация воспринимается как единственный принцип организации жизни. При этом данный принцип связывается с секуляризацией. Через воплощение утопий абсолютной рационализации и натуралистической социологии неоязыческий Модерн обнаруживает себя как цивилизация контроля, тоталитарной интеграции и репрессии.

Как уже отмечалось, у Модерна было две стратегии развития. Абсолютно-личностная мифология, утверждающая Личность в качестве Абсолюта, лежит в основе культурной модели Христианского Просвещения. Модель Христианского Просвещения – модель развития культуры Европы в век Модерна. Она присутствовала и в России и на Западе. В России философски данная модель была наиболее ясно выражена славянофилами, почвенниками, консервативными политическими концепциями, усилиями всей русской православной мысли. Русский Модерн не исчерпывался анимацией неоязыческого рационализма. Православные отечественные интеллектуалы усомнились в истинности тотального рационализма, всеобщего детерминизма, обожествления природы, теории совершенного общества на земле, релятивировании абсолютного пантеистической мыслью. За подобными теориями русские христианские мыслители увидели овеществление человека, его отчуждение от своей духовно-нравственной сущности.

Необходимо отметить, что славянофилами была разработана теория философского синтеза, которая должна была обосновать творческое развитие Христианского Просвещения в России. Данная концепция имела в виду синтез православного персонализма с достижениями западноевропейского "рацио", который подразумевает христианско-персоналистическую реинтерпетацию, рецепцию базовых дефиниций европейского философского дискурса и через это установление их аутентичного смысла. Дискурсивный синтез славянофилы мыслили как христианское преобразование интеллектуальных достижений Модерна.

Характерной чертой русского Христианского Просвещения является его связь с христианским эллинизмом. Эту традицию оно приобрело вместе с

византийским христианством и восточными отцами церкви. Эллино-христианская традиция, культурная традиция христианского эллинизма нашла отражение во всех сторонах русской культуры (например, в русской литературе, которая насквозь философична) эпохи Модерна. Русский философ Г.С. Сковорода в середине XVIII века сформулировал истоки русского Христианского Просвещения, указав на святоотеческую традицию греческой философии. В своей личной жизни он осуществил синтез европейского разума и христианской духовности, отразил универсальность российского Христианского Просвещения. Хотелось бы подчеркнуть, что Христианское Просвещение несло ценностные доминанты, способствующие формированию духовного облика России, аксиосферы русской культуры, в силу обладания необходимыми для российского историко-культурного бытия ценностно-нормативными и идентификационными ресурсами.

Русскую религиозную философию можно правомерно рассматривать в качестве мировоззренческой основы Христианского Просвещения в России. Целью русской религиозной философии стало построение действенного и целостного православно-христианского мировоззрения, раскрывающего православное миропонимание и отражающего все аспекты жизни человека (религиозный, философский, культурный, политический, социальный, экономический). Тематика русской религиозной философии связана с проблематикой Нового времени, представляя собой интерпретацию феноменов культуры и истории Нового времени с точки зрения христианского подхода. Русская религиозная мысль использовала весь арсенал интеллектуальных достижений Модерна для защиты христианской истины, данной в откровении, осмысливая интеллектуальные процессы истории Нового времени с позиций христианского опыта. Русская религиозная философия имеет национально-вселенское значение - в ней христианская мысль России дает свой ответ на проблемы современной Европы.

"Спасение" Модерна возможно лишь на путях Христианского Просвещения. Речь идет о спасении Модерна от самого себя, от собственной языческой ипостаси. Модерн в ипостаси архетипной тоски по органической простоте, органо-логических моделей онтологии, теории возврата к родовой сущности и судьбе, воскрешения язычества в европейской мысли, рецидива языческого фундаментализма, обосновывающего рабство человека у природного мира должен и может быть преодолен. Спасти современный свободный разумный субъект возможно лишь через христианский онто-гуманизм и онто-

персонализм. Христианский онто-гуманизм в основе всех бытийных процессов утверждает принцип персоны. Персона - личное начало в бытии божественном и человеческом. Персона - это духовно преображенная человеческая природа, это непрерывные творческие акты, направленные на созидание в человеке богоподобия, это этическое творчество, это возможность вмещения бесконечного в конечном, это лежащая за пределами детерминации свобода духа. Христианское Просвещение видит личное бытие непреходящей ценностью, рассматривает цель мироздания как коммуникацию персон, воипостазирование космоса, приобщение вселенной к персональной жизни.

Современный кризис ценностей Модерна касается неоязыческого Модерна. Вслед за провозглашением смерти Бога, разрывом с христианской традицией очевидной оказывается смерть человека вместе с его разумом, надеждами на будущее, этической жизнью. Постмодернистское продолжение неоязыческого Модерна обосновывает необходимость подчинения обезличивающей логике рынка, развитие секуляризации до совершенного исчезновения представлений о субъекте, неотвратимость феноменов массового потребления, либертинистской сексуальности, освобождения от этических норм. Постмодернистский выход из Модерна не удался, так как он обернулся радикализацией его языческих тенденций [4]. Вместо нового пути проложен тупик. Постмодерн заявил о смерти субъекта как источника творческой активности, противопоставил антропоцентрической картине мира виталистские схемы. Место творчески создающего себя субъекта заняла живущая по надчеловеческим законам телесность. Вульгарно-неоязыческая антропология Постмодерна склонна усматривать на месте персоны безличный мир витальных желаний, анонимные пульсации либидо, бессознательное как язык, бессубъектное архиписьмо на уровне телесности. "Неометафизика" Постмодерна отказывается видеть в витальном бессознательном, управляющим человеком, какую-либо персонифицированную форму. Отмечается его несвязанность с принципом добра, расположенность по ту сторону ценностей или даже подчиненность принципу зла. Совершенно очевидно, Постмодерн пытается избавиться от какой-либо аксиологии (достаточно указать на критику аксиологии у Дерриды) и вернуться к неоязыческой архаике[5].

Постмодерну надлежит противопоставить идею персонального субъекта, этическая жизнь которого не связана с конформизмом, а соединена с

призывом брать на себя ответственность за жизненное творчество, отстаивать свободу, нетождественную эгоистическому индивидуализму, открытому для всевозможных конфигураций социального принуждения, насилия и детерминизма. Необходимо сочетание рационализации с развитием личности, социально-экономической эффективности и свободы, концептуальное оформление теории персоналистического рационализма, в котором развитие рациональности тождественно ее одухотворению, человеческий разум не сливается с эгоистическим интересом и рынком, перестает быть инструментом воли к власти, а субъект не сближается с органицистским "мы". Неэгоистический одухотворенный разум, пневматическо-панэтическая ненатуралистическая рациональность, ответственное социальное действие, персоцентризм, солидаристско-соборно-персоналистическая парадигма в социологии, персоцентричная экономика, творческое соединение индивидуального и универсального в личной жизни, модернизация без абсолютистско-утопических прометианских иллюзий, онто-гуманизм и онто-персонализм - вот конструктивная альтернатива Постмодерну.

---

[1] Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. М., 1995; Лиотар Ж-Ф. Состояние постмодерна. М., 1988; Козловски П. Прощание с марксизмом-ленинизмом: О логике перехода от развитого социализма к этическому и демократическому капитализму: Очерки персоналистической философии. СПб., 1997; Козловски П. Философские эпопеи. Об универсальных синтезах метафизики, поэзии и мифологии в гегельянстве, гностицизме и романтизме// Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном. М., 2000; Козловски П. Выводы из гегельянства: стремление к системе и господство системы// Там же; Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997; P. Koslowski. Gnosis und Theodizee. Wien, 1993. ^

[2] Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2002; Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001. ^

[3] О двойственном образе Модерна см.: Touraine A. Critique de la modernité. P.: Fayard, 1992. Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997; О пантеистической и органицистской ориентации немецкого идеализма см.: Brunner E. Die Mystik und Wort. Tubingen. 1924; Helmut Groos. Der deutsche Idealismus und das Christentum. Versuch einer vergleichenden Phänomenologie. München, 1927; Schumann F.K. Der Gottesgedanke und der Zerfall der Modern. Tubingen, 1929; Lutgert W. Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 3 Bände. Guterschloh, 1922-1925; Hirsch E. Die idealistische Philosophie und das Christentum. Guterschloh, 1926; Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. 1926. №4; Флоровский Г.В. Спор о немецком идеализме // Путь. 1930. №25; Florovsky G. Die Sackgassen der Romantik // Orient und Occident. 1930. №4; Jacobis F.H. Werk. Bd. 1-6. Darmstadt. 1986; Jacobi F.H. Idealismo e realismo. Torino, 1948; Jacobi F.H. La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn. Bari, 1969. Dilthey W. Das Erlebnis und Dichtung: Lessing. Goethe. Novalis. Holderlin. Leipzig; B., 1919; Dilthey W. Jugendgeschichte Hegels // Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. IV. Stuttgart, 1959; 3. Rosenzweig K. Hegel und der Staat. München. B., 1920; Cassirer E. Idee und Gestalt: Goethe. Schiller. Holderlin. Kleist. B., 1921; Bohm W. Holderlin. 2 Bände. Halle, 1928 – 1930; Hoffmeister J. Holderlin und Hegel. Tubingen, 1934; Hildebrandt K. Philosophie und Dichtung. B., 1940; 11. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги: В 2 т.. М., 1992; Поппер К.Р. Нищета историцизма. М., 1993; Поппер К. Что такое диалектика? // Вопросы философии. 1995. №1. ^

[4] О постмодерне как радикализации Модерна см.: Giddens A. The consequences of Modernity. Cambridge, 1990; Modernity and self-identity: society in the late modern age. Cambridge, 1991. О коммунистической трансформации России как раннем постмодерне см.: Эпштейн М. Постмодерн в России: Литература и теория. М., 1999. ^

[5] Лиотар в своих работах откровенно определяет философию постмодерна как неоязыческую, поскольку она отрицает вечные ценности во имя игровой стихии: «Постмодернистская ситуация. Доклад о знании» (на фр., Париж, 1979), «О пульсационных механизмах» (на фр., Париж, 1980), «Состояние постмодерна» (М., 1988). О натуралистическом рационализме постмодерна см.: Гройс Б. Да, апокалипсис, да, сейчас // Вопросы философии. 1993. №3. ^

## § 8. Исторические формы монотеистического мирозерцания.

Переходя к анализу идеи сверхтварного Создателя, необходимо отметить, что логические и исторические взаимоотношения её трёх форм серьёзно отличаются от логических и исторических взаимоотношений трёх форм пантеистического монизма. В отличие от политеизма, философского пантеизма и атеизма, христианство, ислам и иудаизм не вовлечены в генетическое отношение ни логически, ни исторически. Их логическое и историческое отношение есть отношение генетически нетождественных религиозно-философских учений, неспособных к внутренней содержательной интеграции. Их содержательная оппозиционность не есть условная диалектическая оппозиционность. Они не способны сохранять своё содержание в иной, превращённой и несобственной форме. В их отношениях отсутствуют взаимные переходы и трансформации. Они не могут быть представлены в виде диалектически скоординированных стадий кумулятивного движения к определённой алетiological полноте, не являются дискретными моментами более широкого процесса религиозно-философского развития, лишены статуса относительной истинности в непрерывном движении к абсолютному знанию. Неуместность их диалектизации, невозможность их вовлечения в триадический ритм диалектического полагания обусловлена их содержательной самоидентичностью и однородностью, алетiological самодостаточностью и автаркичностью. Данная автаркичность восходит к притязанию каждой формы монотеистического дуализма на отражение абсолютного личного бытия, неповторимость и своеобразие которого исключает возможность взаимопроникновения их мировоззренческих универсумов. Их совершенное содержательное равенство с собой определяет герметичный, всецело независимый характер их логической и исторической эволюции, в которой они предстают как оригинальные, независимые в своем развитии религиозно-философские доктрины, не нуждающиеся в алетiological синтезах и компенсациях. Их единственно возможная интеграция есть самоинтеграция, их единственно возможное слияние есть слияние с собой, их смысловое обогащение происходит только в момент более глубокой содержательной экспликации, вне привлечения содержательного потенциала иных монотеистических мировоззрений. Важно отметить, что Л. А. Тихомиров не ограничивается объективным, истинностно безразличным анализом трёх форм идеи сверхтварного Создателя. В своём анализе он обнаруживает явные предпочтения христианскому монотеизму,

рассматривая его как единственное истинное монотеистическое мирозерцание. Такой подход позволяет говорить об определённых типах алетiological автаркичности трёх форм монотеизма в анализе мыслителя, разделить содержательную суверенность монотеистической идеи на трансцендентную, определённую реальным присутствием свертварного Абсолюта и имманентную, обусловленную одними человеческими усилиями. Следуя мыслителю, только в христианском монотеизме полнота и независимость религиозно-философского знания обусловлена трансцендентно, ибо только в становлении и развитии христианского монотеизма реально раскрывается абсолютная Личность свертварного Создателя.

На страницах "Религиозно-философских основ..." Л. А. Тихомиров неоднократно подчёркивает религиозно-телеологическую природу морального сознания человека, заключающуюся в зависимости его нравственного самоопределения от той или иной интерпретации онтологической первореальности, неизменно обуславливающей цели его индивидуального существования, оказывающие решающее влияние на характер его нравственных действий. Вместе с тем, постулируя религиозно-телеологическую природу морального сознания отдельной личности, мыслитель констатирует существенное влияние религиозного мирозерцания на моральное сознание общества в целом, указывая на обусловленность нравственной жизни общества религиозными целями. Следуя Л. А. Тихомирову, монотеистическое мирозерцание неразрывно связано как с индивидуальной, так и с коллективной нравственной жизнью человека. В отличие от пантеистического монизма, релятивизирующего моральные принципы своих адептов телеологической неопределённостью безличного природного бытия, утверждающего растворение целеполагающей активности человеческой личности в бесцельном природном круговороте, монотеистическое мирозерцание предельно чётко обозначает целевой вектор человеческого существования как выражения воли абсолютной сверхприродной Личности, способной к определению целей не только для отдельных людей, но и для человеческой коллектива, самораскрытию в судьбе отдельного человека наряду с судьбой человеческой группы. Именно поэтому монотеизм предполагает локализацию своих представлений в определённом национальном носителе, демонстрируя в коллективной религиозно-нравственной жизни нации неограниченный целеполагающий потенциал сверхприродного личного Абсолюта.

С точки зрения Л. А. Тихомирова, христианская монотеистическая идея прошла в своём историческом развитии три последовательные стадии - личную, отражающую религиозное самоопределение Авраама, национальную, отражающую религиозное самоопределение потомков Авраама в лице еврейской национальной общности, универсальную или космополитическую, отражающую религиозное самоопределение множества наций, интегрированных в наднациональную церковную организацию. При этом, национальная стадия раскрытия христианской монотеистической идеи, в понимании мыслителя, не является ультимативным противоположением стадии космополитической, а рассматривается им как необходимое звено в общем процессе эволюции христианских монотеистических представлений, исполняющее исключительно пропедевтическую, подготовительную роль в историческом раскрытии полноты монотеистического мирозерцания в его финальной космополитической стадии. Анализируя религиозную миссию еврейской нации, Л. А. Тихомиров интерпретирует религиозное призвание евреев не в виде исторической монополизации монотеистического откровения, обусловленной особенными свойствами еврейского племени, ибо подобная монополия монотеистического знания подрывает сам фундамент монотеизма, постулирующего равноценность людей перед лицом их абсолютного сверхтварного Создателя, а в виде универсальной религиозной задачи хранения монотеистического мирозерцания для его последующей трансляции всем остальным народам. Таким образом, религиозная миссия еврейской нации приобретает в глазах Л. А. Тихомирова подлинно общечеловеческое содержание, предполагающее невозможность абсолютизации национального начала, его вторичность по отношению к духовно-религиозной жизни, безусловное подчинение наднациональным религиозным целям.

Подчёркивая наднациональное содержание религиозного призвания еврейской нации, исключая роль каких-либо природных, специфически племенных факторов в её избрании, Л. А. Тихомиров вступает в полемику с В. С. Соловьёвым, выделившим три особенности еврейского национального характера в качестве причины религиозного избрания евреев, определяющего национальное своеобразие в качестве необходимой предпосылки еврейской религиозной миссии. Следуя В. С. Соловьёву, глубокая, простирающаяся до полного самопожертвования, религиозность еврея, чрезвычайно высокий уровень его личного самосознания, не позволяющий низойти до пантеистического мистицизма, наиболее характерно отразившийся в

уникальной союзном договоре между личным Богом и личным человеком, а также еврейский религиозный материализм, заключающийся в чётком разграничении абсолютно имматериального Божества и созданного Им материального мира как сферы человеческого господства и источника человеческого могущества, сделали еврейскую нацию наиболее пригодной для сохранения монотеистического знания, превратив её в чрезвычайно плодотворное орудие для сотериологических целей монотеистического Абсолюта.

Отмечая, что объяснение В. С. Соловьевым причин избрания еврейского народа не может быть пройдено молчанием из-за авторитетности автора, Л. А. Тихомиров подчеркивает несостоятельность его концепции в силу апелляции не к характерным чертам присущим еврейскому национальному сознанию изначально, а к особенностям возникшим в процессе продолжительного религиозного развития под непосредственным влиянием самого монотеистического мирозерцания. Подчёркивая неоригинальность еврейского договора между человеком и Богом, присутствие взаимно обязывающего юридического сознания во всех языческих жертвоприношениях, Л. А. Тихомиров постулирует исключительно содержательное, а не формальное отличие еврейского договора от договорного взаимоотношения человека и политеистических божеств, указывает на причинное основание этого различия не в особенностях еврейского национального характера, а в особенностях природы самого монотеистического Божества, предписавшего еврейской нации дисциплину, придавшую её национальному самосознанию наиболее благоприятные свойства для усвоения и хранения монотеистического знания. Ссылаясь на оценку религиозных качеств еврейской нации со стороны еврейского пророческого движения, мыслитель подчёркивает общечеловеческий характер её религиозного становления, проявившийся в присутствии двух взаимоисключающих тенденций религиозного развития - восходящей, прогрессивной, заключающейся в усвоении сверхприродных монотеистических представлений и нисходящей, регрессивной, выразившейся в поразительном пристрастии к политеистическим культам, а впоследствии, со времён вавилонского плена, в усвоении халдейского пантеистического мирозерцания. В итоге, отрицая обусловленность еврейской религиозной миссии какими-либо естественными, природными факторами, Л. А. Тихомиров утверждает исключительно сверхприродный, трансцендентный источник еврейских монотеистических представлений,

развивая христианское провиденциальное видение религиозной миссии евреев как хранителей монотеистической идеи среди народов усвоивших полярные пантеистическо-монистические взгляды до их окончательного религиозного созревания для рецепции монотеизма.

В своём анализе религиозно-философского творчества еврейской нации, Л. А. Тихомиров подчеркивает его двойственный, противоречивый характер, выявляя его основное противоречие не в антитезе язычества и монотеизма, свойственной религиозно-философской борьбе всего человечества, а в антитезе двух противоположных интерпретаций монотеистической теократической идеи - универсальной наднациональной и ограниченной националистической. Следуя первой, все люди являлись равноценными созданиями абсолютной сверхтварной Личности и должны были рано или поздно приобщиться к монотеистическому откровению, сохраняемому еврейской нацией. Согласно второй, все люди нееврейского происхождения решительно исключались из монотеистической теократии, оставляя последнюю исключительной привилегией одного еврейского народа. С точки зрения Л. А. Тихомирова, содержание монотеистической теократической идеи изначально носило наднациональный характер, предполагало религиозное избрание еврейской нации только как прелиминарную фазу для рецепции монотеистического мирозерцания всем человечеством. Представление о Боге как Создателе и Промыслителе всех людей, а не локальном покровителе еврейского племени наиболее полно раскрылось как в эпоху пророческого движения, так и в период беспрецедентного по своим масштабам еврейского прозелитизма, когда в ближайшие столетия, предшествовавшие рождению Спасителя, разбросанные по всем странам Азии и греко-римского мира евреи вели широкую миссионерскую деятельность, превращая иудаизм в подлинно мировую религию. Однако параллельно с подобной тенденцией существовало и альтернативное национально-консервативное движение, интерпретировавшее теократическую идею в форме земного царства Израиля, наиболее полно отразившееся в учении еврейской националистической интеллигенции - фарисеев, придававших грядущему Мессии национально ограниченный, иррелигиозный статус политического лидера, гарантирующего последующее мировое господство еврейской нации над языческими народами. Именно это движение, в понимании Л. А. Тихомирова, и сыграло определяющую роль в отрицании нового, космополитического этапа раскрытия монотеистической идеи - христианского новозаветного откровения.

Рассматривая становление христианского монотеизма, Л. А. Тихомиров неоднократно прибегает к понятию эволюции. Обращаясь к этому понятию, мыслитель стремится подчеркнуть содержательный динамизм христианского монотеистического откровения, определить специфику его развития в необратимом прогрессивном изменении взглядов на абсолютную сверхприродную Личность, обнаружить тенденцию к исторически нарастающему углублению монотеистического знания, выявить содержательную направленность его трансформаций в сторону наиболее полного раскрытия монотеистической идеи. Вместе с тем, применение эволюционной идеи к становлению христианского монотеизма имеет у Л. А. Тихомирова определённую особенность. Эта особенность обусловлена необходимостью согласования эволюции христианского вероучения с ультимативной оппозицией пантеистическо-монистического и монотеистическо-дуалистического мирозерцания, полагающей невозможность содержательной интеграции данных религиозно-философских установок и, как следствие, невозможность их содержательного взаимодействия в ходе исторического развития христианского монотеизма.

Применяя эволюционную точку зрения к анализу исторического раскрытия христианского вероучения, мыслитель подчиняет её двум взаимодополняющим принципам - сохранению содержательного единства и генетической преемственности монотеистического знания, позволяющим придать становлению христианского мирозерцания характер автогенетической или эндогенной эволюции - абсолютно внутреннего, самодетерминируемого развития, не нуждающегося для своего осуществления в привлечении внешнего содержательного ресурса. Постулируя совершенно эндогенный характер становления христианского монотеизма, акцентируя его исключительную самобытность и независимость, Л. А. Тихомиров решительно отвергает эктогенетические трактовки происхождения христианства, абсолютизирующие роль внешних, нехристианских мировоззренческих факторов, декларирующие наличие генетического, порождающего отношения между пантеистическо-монистическим мирозерцанием и христианским монотеизмом.

С точки зрения Л. А. Тихомирова эндогенетическая реконструкция происхождения христианского мирозерцания встречается с двумя серьёзными преградами - попыткой обнаружить истоки христианства в синкретическом учении о логосе иудейско-эллинистического философа

Филона Александрийского, придающей этому учению статус переходного звена между многовековым развитием идеи логоса в греко-римском мире и христианским представлением о личном Боге-Слове, а также установлением содержательного единства между христианством и гностицизмом, стремящимся к синтезу христианского монотеизма и пантеизма на основе пантеистической мировоззренческого фундамента, элиминации из христианского откровения монотеистического содержания посредством обращения к легенде о присутствии в нём изначального эзотерического пласта, противоречащего основополагающим принципам монотеистического мирозерцания.

Отрицая наличие генетической взаимосвязи между пантеистическим философским дискурсом античности и христианским монотеизмом через логологическую концепцию Филона Александрийского, Л. А. Тихомиров анализирует концепции логоса в античной философии, акцентируя их безличный натурфилософский характер, полностью противоположный персоналистическо-теистической интерпретации Бога-Слова в христианском монотеизме. Отмечая, что термин "логос" был введён в античный философский лексикон Гераклитом, Л. А. Тихомиров указывает на одностороннее физическое содержание этого термина у греческого мыслителя, определяя его смысл как безличный универсальный закон взаимопревращения природных стихий, раскрывающий регулярный характер внутриприродных изменений. Констатируя возврат к фундаментальному онтологическому смыслу этого термина в стоицизме, Л. А. Тихомиров обнаруживает, что логологические теории стоиков носили тот же имперсонально-номологический характер, что и логология Гераклита в силу совершенной неотделимости логоса от материального субстрата, истолкования его как активного, деятельного полюса материального бытия в форме "творческого огня", являющего собой всепроникающую закономерность, организующую инертное, бескачественное вещество, обуславливающую спонтанную рациональность материального мира.

Рассматривая философские взгляды Филона Александрийского, Л. А. Тихомиров подчёркивает нетворческий характер его мысли, отсутствие оригинальности в его философских построениях, отождествляет его с синкретистом, стремящимся к соединению уже сформировавшихся убеждений. Третируя его философские воззрения как эклектическое, неорганическое сочетание различных религиозно-философских концепций, Л.

А. Тихомиров отказывает ему в звании философа, находя его только одаренным компилятором и публицистом, раскрывшим свой талант в эпоху иудаистического прозелитизма через тенденциозное обнаружение влияния еврейского монотеистического откровения на основные концепции древнегреческой философской мысли.

Анализируя логологическую концепцию Филона Александрийского, Л. А. Тихомиров отмечает её стоико-платоническое происхождение, выявляя в ней сочетание имперсонально-номологических представлений о логосе с концепцией мировой души Платона, прибегнувшего к идее универсального сознания для обоснования возможности взаимодействия между истинно сущим сверхчувственным миром идей и бескачественной, фактически ирреальной материей, придававшего мировой душе функции онтологического медиатора между идеальным и материальным миром по причине неспособности его демиурга как высшей из идей к непосредственному творческому соприкосновению с материальным началом. Объединяя логос стоиков с мировой душой Платона, Филон стремится синтезировать эти взгляды с еврейскими теософскими представлениями о высшем ангеле, управляющем тварным материальным миром, разработанными под влиянием халдейского пантеизма, заменяющего абсолютную сверхприродную Личность множеством высших идеальных сил, обособленных от грубой материи, но сохраняющих ограниченный природный характер. В итоге попытки подобного синтеза у Филона возникает двойственная трактовка логоса в виде созданной монотеистическим Абсолютом безличной природной стихии, исполняющей роль онтологического медиатора между ним и его материальным созданием, и, также созданного монотеистическим Божеством, личного имматериального духа, реализующего ту же посредническую функцию. Таким образом, в понимании Л. А. Тихомирова, обе трактовки логоса Филоном Александрийским имеют своим основанием пантеистическо-монистическое мирозерцание и, совпадая как в универсальной интегрирующей функции логоса, обеспечивающего единение материального мира и монотеистического Божества, так и в его тварном, небожественном происхождении, являют собой ультимативную антитезу христианским представлениям о Боге-Слове как сверхтварной Личности, способной к непосредственной интеграции с созданным Ею материальным миром в акте принятия человеческого естества, не нуждающейся для единения со Своими

материальными созданиями в каких-либо внечеловеческих нематериальных опосредованиях.

Отмечая совершенную несостоятельность генетической связи между логологией Филона Александрийского и христианской идеей боговоплощения, Л. А. Тихомиров стремится изолировать христианство и от преувеличенного влияния его аллегорической экзегезы. Для этого он ссылается как на мнение самого Филона, подчёркивающего её неоригинальный характер, выразившийся в заимствовании экзегетических приёмов у стоиков и евреев, так и на наличие самостоятельной экзегетической традиции в христианстве, полагающем в основу интерпретации священных текстов Ветхого Завета идею прообраза последующих событий новозаветного откровения, совершено чуждую Филону. В результате, даже на примере истории христианской экзегезы Л. А. Тихомиров демонстрирует автогенетический характер становления христианского мирозерцания, обосновывает совершенную неисторичность его редукции к иной религиозно-философской форме, раскрывает его абсолютную смысловую самодостаточность и бескомпромиссность.

В контексте данного исследования чрезвычайно важно подчеркнуть, что, отрицая генетическую взаимосвязь христианского монотеизма с языческой философией классического мира через логологию и аллегорическую экзегезу Филона Александрийского, мыслитель вступает в полемику с концепцией С. Н. Трубецкого, развивающего на страницах своего фундаментального исследования "Учение о Логосе в его истории"(1906) положение о сонаправленном движении античной философии и ветхозаветного откровения к новозаветной полноте монотеистического знания, настаивающего на исторически нарастающем взаимном сближении языческих философских спекуляций греко-римского мира и еврейского монотеизма, характеризующего Филона Александрийского как плодотворного синтезатора греческой философской мысли и ветхозаветного монотеистического откровения, оказавшего колоссальное влияние на становление христианства. Разумеется, позиция С. Н. Трубецкого немыслима вне прочтения древнегреческого философского дискурса как радикальной антитезы политеистическому мирозерцанию, антитезы, основанной на интерпретации античного философского монизма как системы взглядов чрезвычайно близкой монотеистической картине мира, в свою очередь, восходящей к оригинальному синтезу монизма и монотеизма, данному С. Н.

Трубецким в его концепции конкретного определения абсолютного бытия, фактически отождествляющей бытие мира с онтологической первоосновой.

Как отмечалось выше, позиция С. Н. Трубецкого оказалась совершенно неприемлемой для Л. А. Тихомирова, ставившего знак равенства между пантеизмом и монизмом, интерпретировавшего монистическую философию античности как однозначно пантеистическое мирозерцание, рассматривавшего оппозицию политеизма и философского пантеизма только в форме внутрипантеистического противоречия. Именно поэтому Л. А. Тихомиров подверг довольно жёсткой критике взгляды С. Н. Трубецкого и всех философов-религиоведов, стремящихся обнаружить в логологии Филона Александрийского протохристианский синтез античной философии и библейского откровения. Именно поэтому, вскрывая внутренние противоречия в философии Филона Александрийского, Л. А. Тихомиров остановил своё внимание и на противоречивом характере их анализа С. Н. Трубецким, подчеркнув его признание в несостоятельности собственных попыток обнаружить подлинное примирение языческой философии и монотеистической религии у Филона Александрийского. Именно поэтому Л. А. Тихомиров связал поставленный С. Н. Трубецким вопрос о виновности Филона в неспособности дать подлинный синтез ветхозаветного монотеизма и античной философии с вопросом о виновности тех ученых, которые вопреки всем фактам стремятся сделать из Филона мыслителя, имевшего значительное влияние на развитие христианства.

Рассматривая феномен гностицизма, Л. А. Тихомиров отмечает, что несмотря на претензии гностиков отождествить себя с аутентичным христианством, им должно быть решительно отказано во всякой связи с ним по причине воссоздания в их учениях типичных для языческого религиозного сознания представлений о мире как эманации божества и половом диморфизме как необходимой предпосылке божественного творческого акта. Следуя мыслителю, гностицизм не заключал в себе оригинальных религиозно-философских идей в сравнении с прочей языческой мудростью, и, являя собой разновидность пантеистическо-монистического мирозерцания, конституировался двумя взаимодополняемыми импульсами — нежеланием язычника отказаться от гедонистического истолкования природы и целей морального сознания и его стремлением зафиксировать неременную связь своей религиозности с христианством как уникальной мировоззренческой новацией, внёшей в вырождающийся языческий мир свежую струю

религиозно-философского творчества. Связывая себя с христианством, гностицизм осуществлял пантеистическо-монистическую интерпретацию христианской истины, предполагающую её совершенную деформацию, вытеснение монотеистическо-дуалистического содержания, превращение христианства в разновидность пантеистического монизма. В контексте подобной деформации представления об абсолютной сверхприродной Личности, процессе искупления и освобождении от греха извращались до полной неузнаваемости. Так, монотеистический Абсолют трактовался в качестве ограниченного злого начала из-за его строгих нравственных требований предъявляемых человеку, Спаситель противопоставлялся монотеистическому Абсолюту как альтернативное, антагонистическое начало, освобождающее человека от возвышенных моральных императивов, христианская свобода заменялась отчаянной разнузданностью, в которой совершение всех грехов вменялось в исполнение религиозного долга. В итоге, гностицизм приобретал черты чудовищного псевдотеизма, носящего откровенно антисоциальный и антигосударственный характер, компрометирующего христианскую церковь, объявившую ему бескомпромиссную борьбу, увенчанную совершенным обособлением христианской ортодоксии от гностицизма, приданием гностицизму статуса антихристианских религиозно-философских воззрений.

Таким образом, в понимании Л. А. Тихомирова историческая специфика гностицизма полностью растворяется в пантеистическо-монистическом мирозерцании, феномен гностицизма превращается в рецидив ослабленного христианской проповедью языческого религиозного сознания, ни о каком органическом, содержательном синтезе христианства и язычества в гностицизме не может быть речи, а следовательно, невозможен и поиск истоков христианства в гностической религиозности, отпадает возможность существования какой-либо эзотерической пантеистической доктрины, находившейся в генетическом взаимодействии с христианским монотеизмом.

Следуя Л. А. Тихомирову, ветхозаветное откровение дало человечеству теократическую идею Божественного Царства как содержания мировой жизни в целом, так и индивидуальной жизни человека в частности. Новозаветное же откровение явилось не радикальным, нигилистическим отрицанием ветхозаветной теократической идеи, а её генетически преемственным всесторонним раскрытием, освобождающим человека от формального опосредования во взаимоотношении с Богом в виде закона, заменяющим

безличный закон исчерпывающей личной связью божественной и человеческой природы в Богочеловеке, бесконечно углубляя персоналистический характер теократических представлений демонстрацией возможности непосредственного соединения Создателя и Его создания. С этой теократической идеей христианство вступило в мир, выдержало натиск всех антагонистических учений, сформулировало собственные догматические основания, выработало церковную и монашескую организации, оказало существенное влияние на нравственный характер государственной системы, заложило фундамент для формирования величайшей в мире культуры.

Анализируя историю христианской религии, Л. А. Тихомиров отмечает, что на своём историческом пути христианство встретило сильнейшее противодействие со стороны восставшего против него националистически ориентированного иудаизма, подрывающего его изнутри гностицизма, открыто противостоящей ему языческой философии, а также языческой государственной машины, непрестанно ограничивающей права адептов христианского учения, организовывающей против них бесчеловечные репрессии. Тем не менее, все эти препятствия оказались неспособными остановить распространение христианства, поскольку оно давало своим сторонникам нечто большее, чем выступившие против него силы. Не входя в компромиссы, сохраняя изначальную содержательную самоидентичность своего учения, христианство утверждало возможность индивидуальной и коллективной жизни с абсолютным личным Существом, в сравнении с которой религиозно-философский потенциал антагонистических мирозерцаний оказался совершенно неконкурентным, а внешние гонения незначительны. Именно это серьёзное религиозное преимущество обеспечило христианству победу в остром религиозно-философском противостоянии, гарантировав ему последующее доминирующее положение, увенчанное превращением из репрессированной в государственную религию.

Устояв под давлением антагонистических религиозно-философских учений, превратившись из репрессированной в государственную религию, христианство встало перед сложной задачей догматического самоопределения вне реализации которой ему грозила полная содержательная диффузия перед лицом его обессилевших соперников и, как следствие, превращение из монолитного религиозного феномена в конгломерат враждующих сект. Следуя Л. А. Тихомирову, догматическая самоидентификация христианства являлась крайне необходимой задачей, поскольку христианское вероучение,

углубляющее ветхозаветные монотеистические представления идеей боговоплощения, предостерегали две опасности со стороны категорически противоположного пантеистическо-монистического мирозерцания. С одной стороны, ему угрожала опасность политеистической антропоморфизации воплотившегося монотеистического Абсолюта, предполагающая его совершенное отождествление с ограниченным природным явлением, мера могущества которого только количественно, условно превосходит могущество человеческого существа. С другой стороны, ему угрожала опасность пантеистической антропоморфизации воплотившегося христианского Бога, Его растворение в абсолютном природном всеединстве, обладающем духовными свойствами человеческого существа, но лишённом атрибутов личного бытия по причине нелокализуемости в индивидуальных духовных формах. Оба направления антропоморфизации вели к содержательной ревизии христианских представлений о Богочеловеке, подменяя их антропотейстическими, человекобожескими взглядами, нивелирующими онтологическое различие Создателя и создания, обнаруживающими регрессивную духовную тенденцию к реставрации языческого мировоззрения, совершенному поглощению христианского монотеизма пантеистическим монизмом.

Антропоморфизации монотеистического Абсолюта христианское мирозерцание противопоставило два догмата — креационистский тезис о творении мира из небытия и учение о триипостасном единстве сверхтварного Бога. Согласно первому догмату, творческий акт Создателя не предполагал использование какой-либо внешней ему сущности в качестве материала для создаваемого Им мира, что ведёт к категорическому различению творческого потенциала личного монотеистического Абсолюта и человеческой личности, вынужденной ограничиваться в своём творчестве опосредующей ролью комбинатора или демиурга, созидающего новое только на основе предсуществующего его творческой деятельности материала. Согласно второму догмату, монотеистический Абсолют предстаёт как единство трёх Личностей, раскрывая Себя не в виде трёх равнозначных, онтологически обособленных начал, аналогичных триумвирату людей как форме тварной человеческой коллективности, а в виде Тринитарной Монады, демонстрирующей Своей парадоксальной организацией непреодолимую онтологическую дистанцию между способом существования абсолютно сущего и ограниченного человека. По мнению мыслителя, именно в силу своей отчётливой догматической идентификации христианское

миросозерцание превратилось в единственное религиозное учение, обладающее совершенным иммунитетом к антропоморфным трактовкам онтологической первореальности, поскольку опиралось не на одну абстрактную констатацию её непостижимости и трансдефинитности, но и стремилось конкретизировать специфику этой непостижимости посредством частичного выявления природы абсолютного бытия, демонстрацией Его нетождественности ограниченному бытию Его созданий.

Раскрывая специфику христианской церковной организации, Л. А. Тихомиров отмечает, что несмотря на сохранение генетической преемственности с ветхозаветной еврейской религиозной общиной христианская церковь отличалась от неё доминированием мистического интеграционного фактора, выражающегося в божественной Личности Иисуса Христа, соединяющего людей без каких-либо гражданских, специфически человеческих организационных опосредований. Имея в качестве организационного основания мистически познаваемую божественную Личность, христианская церковь трактовала собственную природу как таинственное Тело Христово, в котором каждый человек являл собой только составную часть богочеловеческой целостности, находясь в непосредственной зависимости от Бога, и в опосредованной зависимости от духовного развития остальных членов церкви, влияющих на его духовное становление через собственную индивидуальную взаимосвязь с Создателем, указавшим прямую зависимость индивидуального духовного совершенства христианина от взаимодействия с христианским коллективом. В контексте подобного истолкования природы церковной организации сама церковная иерархия получала мистический, теоцентрический характер, черпая мотивацию своих духовных полномочий в сверхчеловеческой благодатной силе Бога, волю Которого она призвана осуществлять. Таким образом, в понимании мыслителя организация христианской церкви отражала в самом человеческом единении жизнь личного сверхтварного Абсолюта.

Становление мистически интегрированной христианской церкви создало необходимые предпосылки для возникновения феномена христианского монашества, как только сама церковь вышла из репресслируемого положения, превратилась в господствующую религиозную организацию. В институте монашества отразилась бескомпромиссная реакция лучшей части христиан на обмирщение церковной среды, на вовлечение в неё людей руководствующихся одними земными интересами. Важно подчеркнуть, что с

точки зрения Л. А. Тихомирова институт христианского монашества недопустимо рассматривать как оппозицию палеохристианской общине, ибо сама жизнь древней христианской церкви носила монашеский характер по причине её совершенного обособления от внешнего мира, чрезвычайной напряженности внутренней духовной жизни, протекающей под влиянием непрерывных репрессий. Именно в изолированной от внешнего мира монашеской жизни нашёл своё выражение идеал христианского совершенства, именно монашество в течение многих столетий являлось тем элементом церковной организации, который оказал решающее влияние на развитие богословской мысли и богослужебной практики, проявив своё призвание в роли духовного донора для лаической части христианской церковной общины.

Анализируя принудительный элемент в истории христианства, Л. А. Тихомиров квалифицирует его как серьёзное отклонение от христианских нравственных норм, проистекающее из внерелигиозных - политических, социальных или экономических интересов, находящихся в решительном противоречии с основами христианского вероучения. Следуя мыслителю, непосредственным инициатором и орудием религиозного принуждения выступало государство, а не христианская церковная организация, требующая исключительно добровольного присоединения, определяющая ценность религиозной самоидентификации христианина только его свободным, независимым выбором. Рассматривая унитарный характер религиозных взглядов как один из факторов социальной стабильности, государство стремилось достичь их предельного единообразия не гнушаясь репрессивными мерами, блокируя ими как активность внешних антихристианских сил, так и деятельность внутренних раскольников и еретиков. Но подобные меры не являлись оригинальными средствами убеждения, вытекающими из самих основ христианской доктрины, а отражали только тенденцию правящей элиты к распространению и удержанию собственной власти посредством организации единого мировоззренческого пространства, тенденцию свойственную как религиозным, так и атеистическим государствам, маскируемую ими заботой о духовном или нравственном благе своих подданных.

Подводя итоги анализу христианства Л. А. Тихомировым, необходимо отметить первую особенность его интерпретации христианской религии в абсолютизации её уникальности. Такая абсолютизация осуществляется

мыслителем через утверждение христианского монотеизма как религиозно-философского мирозерцания в становлении которого реально присутствует трансцендентный фактор, участвует раскрывающий Себя личный сверхтварный Абсолют, что подразумевает наделение христианского монотеизма атрибутами абсолютной истинности, придание ему исключительного алетiological статуса, выделение его среди всех прочих религиозно-философских воззрений, превращение в кульминацию духовной истории человечества. Вместе с тем, центрация трансцендентного, сверхтварного фактора в становлении христианского монотеизма в представлении Л. А. Тихомирова совсем не связана с игнорированием человеческого начала. Это позволяет усматривать вторую особенность его трактовки христианства в синергетической активности личного Создателя и личного создания, их совместной, взаимно согласованной деятельности в форме скоординированного познавательного усилия человека и ответной, эксплицирующей Свою природу реакции Бога, подразумевающей единство человеческого и божественного религиобразующего фактора. Нераздельность вышеуказанных особенностей даёт право истолковывать характер становления христианской религии у Л. А. Тихомирова как теоцентрический синергетический процесс, отражающий активную роль личного сверхприродного Божества в организации самого содержания христианского монотеизма и активную роль человека в его поиске, усвоении и сохранении, требующем колоссальных усилий человеческого духа, актуализации всего потенциала человеческой свободы, напряжённого и ультимативного религиозно-философского самоопределения.

Теоцентрическая специфика синергетического становления христианского монотеизма в историософии Л. А. Тихомирова обосновывает его абсолютную содержательную автаркичность, позволяет рассматривать христианское откровение в качестве всецело самодостаточной, совершенно независимой мировоззренческой целостности, обладающей предельным уровнем внутренней согласованности, не нуждающейся для своего возникновения в каких-либо иных, нехристианских мировоззренческих импульсах, имеющей отчетливые смысловые границы, малейшее нарушение которых означает преодоление христианского мирозерцания как такового, переход к иным, неизменно антагонистическим религиозно-философским воззрениям. Именно содержательная автаркичность христианского мирозерцания, берущая истоки в его трансцендентном происхождении, обуславливает его совершенную индифферентность к внешним влияниям, активизирует его

абсолютную невосприимчивость к межрелигиозным взаимодействиям, подрывающим внутреннюю однородность взаимодействующих религиозных мирозерцаний, вовлекающим их в непрерывные трансформации, неизбежно дискредитирующие их авторитет. Важно подчеркнуть, что безусловная содержательная самотождественность христианского монотеизма, отсутствие в христианском вероучении сторонних заимствований, согласно Л. А. Тихомирову, отрицает возможность его историко-диалектической трактовки, истолкования как преходящего момента в более широком процессе эволюции нехристианских религиозно-философских взглядов, и, как следствие, подчинение иной религиозно-философской идеи.

Утверждая совершенную автаркичность христианского мирозерцания, его особый иммунитет к межрелигиозным взаимодействиям, Л. А. Тихомиров постулирует невозможность его генетической редукции к нехристианским религиозно-философским взглядам, интерпретирует становление христианского монотеизма в форме процесса эндогенной эволюции, опирающегося в своём развёртывании исключительно на внутренние содержательные детерминанты. Обозначая целевой вектор развития христианской религии в углублении представлений о личном сверхприродном Абсолюте и вытекающей из них теократической идеи как проекции религиозной доктрины христианства в мир человеческой истории, мыслитель ультимативно исключает открытый, плюралистический характер этого процесса, подчёркивая тесную взаимосвязь повышения уровня сложности христианского знания с ростом жёсткости, ригидности монотеистических представлений. В контексте подобного подхода историческое раскрытие христианства предстаёт как целенаправленная линейная эволюция, в которой всякая мировоззренческая инновация только совершенствует монотеистическое мирозерцание, углубляя дистанцию между ним и альтернативными религиозно-философскими взглядами, а маргинальные (логология Филона Александрийского) и девиантные (гностицизм) формы развития категорически исключены, интерпретируются как эволюция антагонистичных пантеистическо-монистических воззрений. Таким образом, анализируя специфику исторического развития христианского монотеизма, Л. А. Тихомиров фактически встаёт на точку зрения христианских апологетов, последовательно защищая содержательную чистоту, независимость и трансцендентное

происхождение христианского вероучения, ставя знак равенства между христианским монотеизмом и религиозно-философской истиной.

Анализируя второй тип монотеистического дуалистического мирозерцания - постхристианский иудаизм, мыслитель истолковывает его как результат творчества националистически ориентированной части еврейского народа, игнорирующей универсальную, космополитическую природу монотеистического откровения, редуцирующей содержание монотеистического знания к апологии собственного национального превосходства, преднамеренно обособляющей себя от магистральной христианской линии эволюции монотеизма ради тщетных притязаний на национально-политическое могущество. Важно отметить, что в интерпретации Л. А. Тихомирова постхристианское еврейское национальное сознание отличается от дохристианского, прежде всего, доминированием иррелигиозной националистичной тенденции, выражающейся в крайне прагматическом отношении к религиозному знанию - жестком подчинении религиозной идентичности еврея задачам консолидации национальной целостности, использовании монотеистического мирозерцания в качестве инструмента для национально-политической мобилизации, односторонней трактовке монотеистических воззрений как гаранта национальной солидарности. Осуществляя последовательную адаптацию монотеистического мирозерцания к земным, нерелигиозным представлениям об исключительности еврейской нации, постхристианское еврейское национальное сознание инициирует частичную утрату целостности монотеистического мирозерцания, активизирует процесс содержательной ревизии его фундаментальных принципов.

Сопоставляя христианский и иудаистический монотеизм, Л. А. Тихомиров отмечает их первостепенное различие в отношении к специфически мировоззренческой, религиозно-философской проблематике, подчёркивая совершенную индифферентность иудаизма к строгой догматической самоидентификации, сравнительную плюрализацию религиозно-философских воззрений, сочетающуюся с утратой религиозного значения формального аспекта дохристианского монотеизма - закона Моисея, граничащим с его деификацией, истолкованием 613 заповедей закона как субститута личного сверхприродного Божества. Приоткрывая природу личного сверхприродного Абсолюта в акте боговоплощения, христианство интериоризирует монотеистическое знание, превращая его в подлинное

достояние человеческой личности, не нуждающейся более во внешней религиозной дисциплине по причине непосредственной связи с Богом, а отвергнувший христианское боговоплощение иудаизм идёт по пути абсолютизации внешних человеческой личности моральных прескрипций, вынужденно преувеличивать религиозную роль номического опосредования в отношениях между Богом и человеком по причине отрицания возможности их непосредственного единения, обоснованного в христианстве нераздельностью человеческой и божественной природы Иисуса Христа. Отрицание христианского боговоплощения превращает иудаизм в номократическую религиозную систему - религию, организованную внешним, безличным нормативным кодексом, требующим от человека действий изолированных от осмысленного религиозного содержания, отрывающим этическое сознание от его религиозного первоисточника, релятивизирующим человеческую нравственность религиозно-бессодержательным формализмом, подчинённым исключительно земной цели укрепления национальной идентичности.

Превращая закон Моисея в орудие национальной самоидентификации, постулируя аксиологический приоритет национальной солидарности над транснациональным религиозным единством, фундированным познанием личного сверхприродного Абсолюта, иудаизм деформирует универсальный характер теократической идеи, сводит её к мессианским ожиданиям земного царства Израиля, в котором общность крови будет доминировать над общностью духа, человеческая личность будет ощущать себя лишь репрезентантом национальной целостности, а не проводником сверхприродного монотеистического откровения. В подобном царстве национальный конформизм полностью вытеснит подлинные религиозные чувства, адепту иудаизма будет предоставлено ощущение предельного психологического комфорта от власти над остальными народами вместо взаимоотношения с личным Богом. Радикально имманентизируя теократическую идею полаганием национальных признаков в основу религиозного самоопределения личности, иудаизм сосредоточивает усилия своих сторонников на задаче сохранения мононациональной среды, прибегая к детальной разработке национальных автостереотипов, подчеркивающих исключительность еврейской нации, представляющих её в виде центра и сущности человечества, нации единственно призванной к божественной благодати и пророческому дару. Третируя инонациональное окружение как неспособное к полноценной рецепции монотеистического знания, способное

лишь к его внешнему, формальному усвоению, иудаизм блокирует возможность межнационального взаимодействия посредством жёсткого ограничения транснационального прозелитизма. Декларируемая иудаизмом национализация теократической идеи ведёт к двум следствиям - напряженному социальному творчеству еврейской нации, придающему ей характер высоко интегрированного, чрезвычайно жизнестойкого исторического образования, обладающего изумительным иммунитетом к инонациональным влияниям, и формированию амбивалентного морального сознания, предписывающего альтруистическое поведение по отношению к представителям собственной нации и эгоистическое по отношению к представителям иной.

Вместе с тем, внутренняя жизнь постхристианского Израиля совсем не исчерпывается одной социальной активностью и национальным эгоизмом, а содержит и противоположную тенденцию подлинно духовного развития, производную от прямого, неопосредованного узко националистическими толкованиями, исследования Ветхого Завета, отражающую религиозный порыв лучшей части еврейского народа, стремящейся не к утверждению автономности человека, а к познанию своего Творца. Следуя Л. А. Тихомирову, именно непосредственное изучение монотеистического откровения, заключающего в себе транснациональный элемент в форме провиденциальной идеи, полагающей равнозначную божественную заботу о всём человечестве, не позволяет элиминировать из сознания еврея представления об общечеловеческом братстве вопреки всем узко националистическим интерпретациям человеческой истории. Именно непосредственное изучение Ветхого Завета заставляет еврея следовать монотеистическому символу веры в единое бесконечное и непостижимое личное Существо, превосходящее Своей природой всё мироздание, вопреки искусственной плюрализации монотеизма, позволяющей причислять к монотеистическим взглядам пантеистическую философию каббалы или откровенно языческие, антропоморфные трактовки природы онтологического первопринципа. Наконец, именно непосредственное изучение собственной сакральной истории формирует поразительную жизненную силу еврейской нации, позволившую ей благополучно пережить все исторические испытания и катастрофы. Вне этого изучения оказались бы безрезультатными сами интеграционные усилия еврейских националистов, искусно эксплуатирующих духовный потенциал сакральной истории евреев и всего монотеистического откровения, но не создающих его вновь. Таким образом, несмотря на свою

официальную националистическую направленность, по мнению Л. А. Тихомирова, иудаизм сохраняет универсальное монотеистическое мирозерцание, что позволяет мыслителю утверждать двойственный характер иудаистической религии - выделить в ней как официальную антропократическую тенденцию к абсолютизации преходящих интересов еврейской нации, так и теократическую тенденцию к признанию универсального характера монотеистического откровения, подчеркнуть двуликий характер постхристианского Израиля - народа, служащего самому себе и богоизбранного народа, предназначенного для служения Богу.

Подводя итоги рассмотрению иудаизма Л. А. Тихомировым, необходимо подчеркнуть в его анализе выявление прямой зависимости между изменением содержания монотеистического дуалистического мирозерцания и рецепцией националистических взглядов, акцентирование непосредственного влияния утраты толерантности в национальном вопросе на утрату полноты монотеистических воззрений. Будучи последовательным персоналистом, Л. А. Тихомиров проводит мысль о принципиальной несовместимости националистического холизма и теизма, обозначая непроходимую грань между абсолютизацией преходящей национальной целостности и абсолютизацией сверхприродной Личности, предполагающей признание Её в виде высшей формы онтологического единства, а все прочие целостности производными от Её творческого акта. В контексте подобного подхода национализм предстаёт как мирозерцание релятивизирующее основы монотеистического дуализма, неуклонно приближающееся к антагонистическому монотеистической теократии антропократическому идеалу, а стало быть, и к пантеистическо-монистическому мирозерцанию.

Важно отметить наличие многочисленных параллелей трактовки иудаизма Л. А. Тихомировым в русской религиозной философии. Прежде всего, это касается концепции Н. А. Бердяева, развивающего идею двойственности религиозного сознания еврейского народа, амбивалентности его мессианских ожиданий, констатирующего доминирование имманентной тенденции в постхристианском иудаизме, интерпретирующего отвержение Христа большинством евреев как неприязнь к исключительно трансцендентной истине, игнорирующей разрешение земных проблем [1]. Несомненное сходство имеет анализ Л. А. Тихомирова и с позицией В. С. Соловьёва, утверждающего извращение теократической идеи постхристианским иудаизмом по причине нежелания основной массы евреев отказаться от

национального эгоизма и привязанности к земному благополучию, решительного перевеса в нём чисто человеческих, натуральных особенностей еврейского национального характера над религиозным элементом [2]. Наконец, многие моменты концепции Л. А. Тихомирова повторяют точку зрения С. Н. Булгакова, указывающего на доминирование иррелигиозного, социально-политического мессианского пафоса в постхристианской религии евреев, направленности лучших усилий еврейской нации не на религиозное творчество, а на реализацию национально-эгоистических установок, подчёркивающего сосредоточение большей части еврейской нации исключительно на вопросах земного господства [3].

Анализируя третью форму монотеистическо-дуалистического мирозерцания - ислам, мыслитель отмечает, что, несмотря на наличие в нём чрезвычайно сильных инорелигиозных влияний, позволяющих в определённом отношении рассматривать его как синкретическое учение, монотеистическая концепция основателя этой религии Мухаммеда носит совершенно самобытный характер, санкционирующий рассмотрение ислама в форме независимого, оригинального монотеистического мирозерцания, наряду с христианством и иудаизмом. Следуя Л. А. Тихомирову, оригинальность исламского монотеизма выражается, прежде всего, в идее реставрации изначальных монотеистических воззрений - веры Авраама, трактуемой исламом в виде аутентичного монотеизма, обособленного от последующих антимонотеистических наслоений и деформаций, не требующего какого-либо содержательного усложнения, совершенно изолированного от исторической динамики многоэтапного эволюционного самораскрытия.

Определяя оригинальность ислама в возрождении древнего монотеистического знания, мыслитель подчёркивает чрезвычайно наивный характер апелляции ислама к религиозной архаике, индифферентность ислама к прогрессивному усложнению монотеистического знания в более древних монотеистических мирозерцаниях - христианстве и иудаизме, а также крайне поверхностное, упрощённое отношение к самой вере Авраама, полноценная реконструкция которой неосуществима из-за её большой хронологической отдалённости. С точки зрения Л. А. Тихомирова, ультимативный пассеизм исламского вероучения, приверженность ислама исключительно архаическим стадиям раскрытия монотеистического откровения, совпадающая с категорическим отрицанием его сложных содержательных трансформаций, позволяет интерпретировать ислам как

несомненный регресс монотеизма, усмотреть в нём не обновление веры Авраама, а серьёзное понижение уровня монотеистических представлений, движение от высших, христианских и иудаистических форм монотеизма к низшим, изжившим себя палеомонотеистическим формам - "движение неразвитого ума назад, к первобытности" [4].

В понимании Л. А. Тихомирова, вероучение ислама раскрыло универсальность как особенность арабского духа, сообщившую этой религии подлинно мировой характер. Призывая своих соплеменников на борьбу с языческими предрассудками, Мухаммед призывал их и к преодолению ограниченного родоплеменного сознания, декларируя идею абсолютного личного Существа как подлинно транснациональную идею, решительно возвысившись над узко национальным иудаистическим монотеизмом, серьёзно приблизившись к христианскому космополитизму. Транснациональная монотеистическая идея была чрезвычайно быстро и глубоко усвоена арабскими племенами, исполнившими роль этнического субстрата первой исламской общины, где игнорировались этнические различия, культивировался альтернативный этноцентрическому мироощущению идеал межэтнической солидарности на почве религиозного единства. В итоге, универсальность ислама способствовала повышению исторического и культурного значения самих арабских племен, превратив арабов из малоизвестных ближневосточных политеистов в уникальных носителей всемирного монотеистического знания, придав им на несколько столетий чрезвычайно важную роль в мировом культурном развитии посредством сакрализации арабского языка, получившего статус литературного и научного языка многих стран мира.

Вместе с тем, наряду с универсальностью, ислам отразил и другую черту арабского духа - простоту, материалистичность, отсутствие склонности к глубоким мистическим настроениям и сложным философским спекуляциям, в целом свидетельствующую о примитивности духовных запросов номадического населения Аравии, его стремлении адаптировать всякую религиозно-философскую идею к представлениям и образу жизни среднего человека. Именно эта особенность арабского духа объясняет доминирование в исламе внешней религиозной дисциплины над внутренней, сознательной религиозной жизнью, требующей усиленной нравственной работы над собой ради личного соединения с Богом в противовес внешнему, формальному повиновению, вырабатываемому в исламе сложной, но бессознательной и нравственно безразличной обрядовой практикой. Именно эта особенность

арабского духа объясняет ярко выраженную социально-политическую направленность ислама - отсутствие в нём чёткой дифференциации секулярной и сакральной сферы, придающее ему характер идеологии, обосновывающей господствующее положение ее приверженцев над адептами иных учений, чрезвычайно понижающей религиозное содержание монотеистической теократии отождествлением религиозной общности и государственной системы. Наконец, именно эта особенность арабского духа превращает ислам в религию земного господства, стремящуюся подчинить инорелигиозное окружение всеми доступными методами, включающими прямые военные действия, предполагающие откровенное насилие над прозелитами, порабощение или физическое уничтожение инакомыслящих, а также обогащение за их счёт, отражающие переориентацию психологии кочевника-грабителя с агрессии по отношению к чужим племенам на агрессию по отношению к представителям иных религиозных учений.

Следуя Л. А. Тихомирову, чрезвычайно быстрое и широкое распространение ислама способствовало не укреплению оригинального монотеизма Мухаммеда, а его внутренней эрозии поскольку сталкиваясь с более тонкими, глубокими, тщательно разработанными религиозно-философскими доктринами, содержательно бедный исламский монотеизм оказывался практически безоружным. Формально подчинив целые регионы пантеистическо-монистического мирозерцания, мусульманские завоеватели немедленно активизировали обратный процесс в виде скрытой экспансии пантеистическо-монистических учений покоренных народов, повлекший глубокое видоизменение монотеизма Мухаммеда в сознании мистически настроенной элиты исламского мира. Начавшись с учения обращенного в ислам еврея Абдаллы ибн Саба, декларирующего преемственность халифов посредством их особой мистической сущности, пантеистический монизм получил чрезвычайно широкое распространение как в шиизме, так и суннизме, сформировав параллельную исламскому монотеизму эзотерическую мистическую традицию, представляющую собой радикальную пантеистическую реинтерпретацию учения Мухаммеда, заменяющую личный сверхприродный Абсолют безличным природным божеством. В итоге, исламский монотеизм превратился во внутренне некогерентное религиозное мирозерцание, где присутствует неорганическое, механическое сочетание противоположных религиозно-философских форм - эзотерической пантеистической и экзотерической монотеистической, слияние которых совершенно невозможно, но

невозможно и их совершенное расторжение по причине их взаимодополняющего взаимоотношения в религиозном сознании мусульманина, неспособного удовлетвориться одним примитивным монотеизмом своего пророка.

Резюмируя анализ ислама Л. А. Тихомировым, важно отметить, что в нём мы встречаем как натуралистическо-персоналистическую трактовку исламского вероучения, так и фиксацию глубокой взаимосвязи между натуралистическим упрощением монотеистического знания и возможностью его вытеснения антагонистическим пантеистическо-монистическим мирозерцанием. Не отрицая персоналистического характера исламского монотеизма, мыслитель подчёркивает его развитие в исключительно натуралистической плоскости, предполагающей изолирование божественной Персоны от высоких моральных качеств, сопровождающееся лишением человека абсолютного нравственного идеала и, как следствие, понижением уровня его морального сознания. Придавая абсолютной сверхприродной Личности естественный, природный характер утверждением невозможности её подлинного личного отношения к своему творению вплоть до богочеловеческого единения, обособляя внутреннюю жизнь человека от реального контакта с трансцендентным миром, оставляя человека наедине с самим собой, ислам открывает беспрецедентные возможности для пантеистической компенсации собственной религиозной неполноценности, демонстрируя неизбежность инфильтрации пантеистических воззрений в упрощённое монотеистическое знание.

Подводя общий итог раскрытию Л. А. Тихомировым трёх форм монотеистическо-дуалистического мирозерцания, необходимо отметить, что это раскрытие серьёзно отличается от раскрытия пантеистического монизма по причине присутствия истинностного критерия классификации монотеистических религий, отсутствующего при рассмотрении четырёх форм пантеистического монизма, равноудалённых от религиозно-философской истины, не отражающих подлинную природу онтологической первореальности. Рассматривая монотеистическое мирозерцание, Л. А. Тихомиров создаёт своеобразную алетнологическую иерархию, в которой присутствует различие высшего и низшего монотеистического знания в зависимости от глубины постижения природы монотеистического Божества, её наиболее полного, адекватного воспроизведения. При этом, в основу иерархической градации истинности монотеистического знания мыслитель

полагает его абстрактный или конкретный характер, противопоставляя абстрактный и конкретный монотеизм как категорические мировоззренческие антиподы внутри монотеистического дуализма, фактически доводя их противоположность до взаимоисключающего, контрадикторного отношения.

В интерпретации Л. А. Тихомирова христианский монотеизм приобретает черты высшего, конкретного монотеистического знания, занимает ведущее положение в его алетнологической иерархии, выступая в роли носителя всей полноты монотеистического откровения, являя собой эталон чистоты монотеистических воззрений, и, в силу этого, основную содержательную антитезу пантеистическому монизму. Конкретный характер христианского монотеизма заключается в его свидетельстве о реальной жизни личного Абсолюта, раскрытии специфики личного внутрибожественного бытия, познавательном акценте на божественной Личности как таковой, а не на одних её отвлеченных атрибутах. Конкретность христианского монотеистического знания ярко отражается в учении о троичности христианского Божества, приоткрывающем природу абсолютной Личности как конкретной, предполагающей внутреннее различие целостности, в учении о боговоплощении как конкретном, живом взаимодействии противоположных друг другу абсолютной божественной и относительной человеческой природы, наконец, в историческом эволюционном самораскрытии самого христианского мирозерцания, воссоздающего в движении от менее содержательного к более содержательному знанию реальную, конкретную взаимосвязь человека и раскрывающего Себя Бога.

Иудаистический и исламский монотеизм рассматриваются мыслителем как формы противоположного, абстрактного монотеистического знания, ограничивающие раскрытие абсолютной Личности умозрительной констатацией её атрибутов, характеризуются им как монотеистические религии, несущие в себе абстрагирование от божественной Личности как таковой, воссоздающие совокупность свойств и качеств личного Абсолюта, но не Его реальное живое бытие. В обеих религиях личный Абсолют предстаёт как бессодержательное, абстрактное тождество, лишённое каких-либо внутренних, приоткрывающих Его природу различий. Такое тождество исключает живое взаимодействие с человеческой личностью, изолировано от поступательного исторического самораскрытия, демонстрирует поразительную статичность в отношении к устремлённому к нему человеку. При этом, иудаизм и ислам далеко не в равной степени отражают

абстрактность монотеистических представлений. Несомненный приоритет абстрактности принадлежит исламскому монотеизму, раскрывающему онтологическую специфику личного Абсолюта более отвлечённо, чем сохранивший преемственность с конкретно-монотеистическим ветхозаветным мировоззрением иудаизм.

Иудаистический и исламский монотеизм рассматриваются мыслителем как формы противоположного, абстрактного монотеистического знания, ограничивающие раскрытие абсолютной Личности умозрительной констатацией её атрибутов, характеризуются им как монотеистические религии, несущие в себе абстрагирование от божественной Личности как таковой, воссоздающие совокупность свойств и качеств личного Абсолюта, но не Его реальное живое бытие. В обеих религиях личный Абсолют предстаёт как бессодержательное, абстрактное тождество, лишённое каких-либо внутренних, приоткрывающих Его природу различий. Такое тождество исключает живое взаимодействие с человеческой личностью, изолировано от поступательного исторического самораскрытия, демонстрирует поразительную статичность в отношении к устремлённому к нему человеку. При этом, иудаизм и ислам далеко не в равной степени отражают абстрактность монотеистических представлений. Несомненный приоритет абстрактности принадлежит исламскому монотеизму, раскрывающему онтологическую специфику личного Абсолюта более отвлечённо, чем сохранивший преемственность с конкретно-монотеистическим ветхозаветным мировоззрением иудаизм.

Противопоставляя конкретный христианский и абстрактный нехристианский монотеизм, Л. А. Тихомиров углубляет данную оппозицию установлением прямой взаимосвязи между бессодержательной абстрактностью монотеистического знания и проникновением в монотеистическую религию пантеистических воззрений, предполагающим антропоморфизацию божественной Личности, инициирующим формирование параллельной, практически равноправной мистической пантеистической традиции. Так, безразличный к строгой догматической кодификации иудаизм попадает под деформирующее влияние каббализма, а более примитивный монотеизм ислама в сфере мистицизма принимает чуждые пантеистические воззрения покорённых народов. Разумеется, подобное влияние совсем не ведёт к полному искажению монотеистического знания, ибо по мнению мыслителя монотеизм и пантеизм неспособны к содержательному синтезу. Однако из-за

него алетический статус абстрактного монотеизма понижается ещё основательнее, так как в нём искусственно соединяются две взаимоисключающие мировоззренческие формы, придающие историческому существованию абстрактного монотеизма чрезвычайно противоречивый, дисгармоничный характер. Таким образом, внутри монотеистическо-дуалистического мирозерцания пульсирует не только антитеза конкретной и абстрактной истины, но и антитеза чистого, беспримесного монотеизма и монотеизма, механически соединенного с антагонистическим пантеистическо-монистическим мирозерцанием.

В результате удвоения внутримонотеистической антитезы отношение между христианством, с одной стороны, и исламом и иудаизмом, с другой, принимает характер противопоставления абсолютной и относительной истины, как истины полностью исчерпывающей свой предмет и истины отражающей только его отдельные стороны. Однако подобная трактовка взаимоотношения монотеистических религий необходимо означает их контрадикторное отношение, поскольку религиозная истина тотальна, может считаться таковой только претендуя на всю полноту знания об абсолютном бытии, а не на его частичное отражение. Отсюда в анализе Л. А. Тихомирова возникает неизбежное рассмотрение оппозиции христианского и нехристианского монотеизма как истины и лжи, вскрывается фундаментальная мировоззренческая антитеза внутри монотеистического дуализма, сопряжённая с довольно жёсткими негативными оценками иудаизма и ислама. Наличие подобной антитезы позволяет мыслителю углубить само противопоставление монотеизма и пантеизма, определить это противопоставление в её предельной, абсолютно ультимативной форме как оппозицию христианского монотеизма и пантеистическо-монистического мирозерцания, выявить уникальный алетический характер христианской религии в стержневом мировоззренческом контрасте, раскрыть христианство как подлинную антитезу пантеистическому монизму.

---

[1] См.: Бердяев Н.А. Национализм и антисемитизм перед лицом христианского сознания//Русская мысль. М. 1912, Бердяев Н.А. Христианство и антисемитизм. Религиозная судьба еврейства//Путь. Париж. 1938. Май – июль. ^

[2] См.: Булгаков С.Н. Расизм и христианство//Христианство и еврейский вопрос. Париж. 1991. ^

[3] См.: Булгаков С.Н. Расизм и христианство//Христианство и еврейский вопрос. Париж. 1991. ^

[4] Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. – М., 2000. – С. 45. ^

## **Глава IV. Л.А.Тихомиров как философ культуры.**

### **§ 1. Культурфилософские воззрения Л. А. Тихомирова в контексте персоналистической философии культуры.**

Переходя к анализу культурфилософских воззрений Л. А. Тихомирова, необходимо отметить, что его теоретическое обоснование сущно-сти культуры было реализовано на основе персоналистического мирозерцания, в осмыслении феномена культуры Л. А. Тихомировым присутствуют все стержневые положения персоналистического дискурса. Констатация персоналистического характера культурфилософских воззрений Л. А. Тихомирова предполагает раскрытие основополагающих принципов персоналистической культурфилософии, поскольку только через подобное раскрытие становится очевидной включённость концепции Л. А. Тихомирова в русло целостного персоналистического культурфилософского направления, делается возможной предельно точная, философски аргументированная идентификация его культурфилософских воззрений. Учитывая подобную задачу, целесообразно предпринять небольшой экскурс в зарубежную и отечественную персоналистическую философию, сконцентрировав внимание на персоналистической интерпретации сущностных характеристик культуры.

В задачу нашей исследовательской программы входит анализ теоретического обоснования сущно-сти культуры в контексте персоналистического мирозерцания. Анализ парадигмы в культурологии на основе стержневых положений персоналистического дискурса предполагает раскрытие основополагающих принципов персоналистической культурфилософии, поскольку только через подобное раскрытие становится очевидной наличие в персоналистической мысли целостной культурологической парадигмы, делается возможной предельно точная, философски аргументированная идентификация культурологических воззрений персонализма. Учитывая подобную задачу, целесообразно предпринять экскурс в зарубежную и отечественную персоналистическую философию, сосредоточить внимание на персоналистической интерпретации сущностных характеристик культуры.

Анализ зарубежной персоналистической философии культуры немислим вне рассмотрения концепций французских персоналистов. Подобное рассмотрение является приоритетным, поскольку именно французский персонализм продемонстрировал наибольшее внимание к культурфилософской проблематике в сравнении с иными зарубежными

направлениями персоналистической мысли (например, английским и американским персонализмом). Среди французских персоналистов мы выделим имена Эммануэля Мунье (1905-1950), Поля Рикёра (р.1913) и Эмманюэля Левинаса (1905-1995) как мыслителей уделивших наибольшее внимание философии культуры.

Датой рождения французского персонализма можно считать октябрь 1932 года, когда в свет вышел первый номер журнала «Esprit» («Дух»), основателем которого стал родоначальник французского персонализма Э. Мунье. «Рефлексия Мунье имела отправным пунктом методическое сомнение, носившее историко-культурный характер», — указывал соратник и исследователь творчества Э. Мунье П. Рикёр [1]. Первым шагом французского персонализма стала рефлексия над европейским кризисом XX-ого столетия, осознанным в виде итога четырёхсотлетнего кризиса созданной в эпоху Ренессанса цивилизации, а также обоснование грядущей персоналистической цивилизации, структуры и дух которой будут ориентированы на то, чтобы каждый входящий в неё индивид мог реализовать себя как личность. Со временем проект Э. Мунье вышел за пределы изучения цивилизаций. В работах послевоенного периода у Э. Мунье фиксируется отчётливая тенденция к превращению персонализма в одну из философских концепций человеческого существования. В фундаментальном произведении «Персонализм»(1949), которое П. Рикёр справедливо назвал энциклопедией персонализма, Э. Мунье характеризует персоналистическую философию в виде внутреннее согласованного, когерентного философского направления, постулирует, что персонализму не обойтись без идейно-категориальной систематизации, настаивает на том, что именно в силу систематизации своих идей персонализм является не только мировоззренческой позицией, но и философией [2].

На страницах «Персонализма» Э. Мунье дефиницирует культуру как глобальную функцию личности, указывая, что культура не совпадает с какой-либо изолированной частью личного человеческого существования, а привилегированный «культурный человек», причастный культуре в силу своей творческой специализации или высокого уровня интеллекта, ирреален. Отвергая отождествление культуры с нагромождением знаний, Э. Мунье фиксирует целевой вектор культуры исключительно в глубинном преобразовании субъекта. Считая культуросозидающий акт исходящим исключительно от сингулярной личности, а не от человеческого коллектива, Э.

Мунье настаивает на идентичности культуры непрерывному трансцендированию, самопревосхождению человеческой личности, вне которого культура умирает, превращаясь в академизм и педантизм.

Определения культуры, данные Э. Мунье на страницах «Персонализма» тесно связаны с пневмацентрическим определением личности, фиксируемым во всех философских произведениях мыслителя. Согласно Э. Мунье, личность не идентифицируема с детерминированной наличной действительностью самосознанием, находится по ту сторону своей актуальной объективации, являет собой сверхсознательную и сверхвременную реальность, фундированную индетерминированным трансцендирующим движением человеческого духа. Характеризуя трансценденцию как способность к превосхождению человеком самого себя, указывая на открытость высшему бытию как её основополагающую черту, Э. Мунье определяет направленность трансцендирующего акта в движении к абсолютной личности Бога, через познание которой происходит персонализация аксиологического универсума человека, мир ценностей раскрывается в виде призыва личного Абсолюта.

Полагая трансцендирующее движение в основу культурного творчества человека, Э. Мунье наделяет человеческую культуру атрибутами метафизичности и персональности, усматривая её метафизический характер в том, что её цели всегда выше человека, превосходят чувство удовлетворённости, полезности и социальной функциональности, а персональность в том, что только внутреннее обогащение субъекта, а не возрастание его умений, деяний или говорения заслуживает имени культуры. Выстраивая своеобразную триадическую иерархию человеческого существования в виде схемы «духовность — культура — цивилизация», где духовность трактуется как раскрытие глубинной жизни личности, культура как рост человеческого самосознания, завоёвываемый напряжением духа, а цивилизация как последовательное приспособление биосоциальной сущности человека к собственному телу и окружающей среде, Э. Мунье постулирует своеобразный культурологический императив, согласно которому существуют только метафизически ориентированные культуры и цивилизации, только личная жизнь каждого человека, верно духовной реальности, устремлённого в высшие, религиозные сферы, формируют культурную реальность, созидая через неё цивилизационный порядок.

Учение Э. Мунье о трансценденции как источнике культуры оказало колоссальное влияние на весь французский персонализм. Уже ближайший

сподвижник Э. Мунье, не менее выдающийся представитель французского персонализма Жан Лакруа (1900-1986) считал, что подлинная культура начинается только тогда, когда человек, направив своё усилие так далеко, как это возможно, проникает в само таинство духа, отождествляя предмет культуры с целями человеческого существования, обнаруживая их в выработке собственной позиции по отношению к миру, другим людям и Богу [3]. Однако наиболее оригинально, на наш взгляд, концепция трансценденции как источника культуры преломилась в философском творчестве выдающегося представителя герменевтики, французского персоналиста П. Рикёра.

Следуя П. Рикёру, феномен культуры носит спиритуально-имагинативный характер, создается на уровне религиозно истолкованной «традиции воображения». В его философии культуры воображение наделяется метафизическими характеристиками, становится синонимом трансцендирующего движения человеческого духа, которое невозможно редуцировать к тривиальной проекции витальных импульсов и жизненно значимых желаний. Обладая проспективной, исследовательской функцией, воображение, в понимании П. Рикёра, совпадает с конституированием человеческих возможностей, поскольку именно через воображение своих возможностей человек предвидит собственное существование. Воображение с его мифопоэтической функцией также является и тем пространством, где осуществляется глубинная духовная работа, ведущая к кардинальным изменениям человеческого мировидения, следовательно, изменяя свое воображение, человек неизбежно изменяет и собственную жизнь. Только благодаря деятельности воображения человек создает те или иные образы собственного существа, формирующие всю реальность культуры. При этом П. Рикёр настаивает, что образы человека имеют непосредственную связь с религиозным мифом, фактически идентичны ему, трактуя миф не как небылицу или ирреальную историю, а как смысловое пространство человеческого отношения к миру, другим людям и абсолютно существу. Мифообразы человека воплощаются в межличностных отношениях. «Они — молчаливые посредники, просочившиеся в пространство между взглядами, которыми обмениваются два человека, и укоренившиеся в нем; мы воспринимаем друг друга через образы человека, и культура наполняет этими значениями отношения, которые мы считаем самыми подлинными и самыми непосредственными», — констатирует П. Рикёр [4].

Задаваясь вопросом о творческих основах национальной культуры, П. Рикёр усматривает их в этико-мифологическом ядре или совокупности ценностных представлений нации, последовательно спиритуализируя истоки национальной культуры, обнаруживая их в сверхприродной жизни человеческого духа. Подчёркивая, что в стремлении достигнуть ценностного ядра национальной культуры, следует выявить слой образов и символов, которые дают представление о базисе народа, П. Рикёр утверждает, что из этих образов и символов слагается то, что можно назвать «ожившими грезами» народа, которые и образуют фундамент народной культуры как таковой, питая спонтанные мнения и простейшие реакции народа в житейских ситуациях. Пытаясь ответить на вопрос каким образом возможно сосуществование национальных культур, не ведущее к их гибели, П. Рикёр обосновывает реальность межкультурной коммуникации через идею аксиологического перевода или передачи фундаментальных образов создающих основу народной культуры. Но это также относится и к межнациональным культурным целостностям, в основе которых лежат те или иные религиозные воззрения или порядки истины. Плодотворная коммуникация межнациональных культурных целостностей, по мнению французского философа, возможна только через глубокое осознание и развитие собственной религиозно-культурной идентичности, и для представителя европейской культуры проблема глобального диалога культур заключается не в том, чтобы примкнуть к некоей непонятной вере, а в том, чтобы вернуться к своим греческим, иудейским и христианским истокам.

Анализ культурфилософии французского персонализма будет неполным без имени Э. Левинаса — французского философа еврейского происхождения, яркого представителя феноменологического направления, разработавшего религиозно-этическую концепцию межличностных отношений. В концепции Э. Левинаса, феномен культуры тождественен совокупности истин и форм, отвечающих запросам духовной жизни. При этом, ответ на жизненные запросы человеческого духа культура несёт только в силу своей непосредственной связи с этикой, которая и есть сама религиозная жизнь. Растворяя этическое отношение в религиозном, Э. Левинас указывает на метафизические истоки культурного бытия человека, полагает трансцендирующее движение духа в основу всякого культуросозидающего акта. Постулируя сущность трансценденции в отношении «лицом-к-лицу» — высшем и нередуцируемом отношении к не подвластному обобщениям ближнему, Другому, который являет нам ту высоту, где открывается личный

Бог (в силу чего трансценденция становится пространством обретения метафизической истины), Э. Левинас считает, что именно религиозно познанный Другой есть смысловая константа организующая культурную реальность. Наличие культурного целого, по мнению Э. Левинаса, служит непосредственной гарантией присутствия Другого, которое высвечивается светом культуры. Феномен явленности Другого, вхождение Другого в имманентность культурной истории Э. Левинас определяет как лик. «Другой, являющий себя в лике, есть первое интеллигибельное — прежде культур с их наносами и намеками», — констатирует мыслитель [5]. Означивание лика в его абстрагированности предположено всякому культурному факту, поскольку лик входит в мир культуры из абсолютно чуждой религиозной сферы, то есть именно из сферы абсолютного, которое и есть собственное имя чуждого как такового.

Концентрируя внимание на раскрытии основополагающих принципов отечественной персоналистической культурфилософии, мы выделим имена Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского и Б. П. Вышеславцева, в философском наследии которых, на наш взгляд, персоналистическая интерпретация сущностных характеристик культуры нашла наиболее полное отражение.

Следуя Н. А. Бердяеву, только культуре принадлежит примат в социальной жизни человека, только в культуре претворяются в жизнь цели человеческого общества, только высоким качественным уровнем культуры измеряется ценность и качество человеческой социальности. Однако происходящая в мире демократическая революция совсем не оправдывает себя высоким качеством и ценностью формируемой культуры. Напротив, с процессом демократизации культура повсеместно понижается в своем качестве и в своей ценности, делается более доступной, более широко распространенной, более утилитарной и комфортабельной, пониженной в своем качестве, уродливой и лишенной стиля. И это закономерно, поскольку всякая демократизация означает переход к цивилизации, которая решительно отличается от культуры своими мирскими, имманентными истоками. Противопоставляя культуру и цивилизацию, Н. А. Бердяев постулирует благородные, религиозно-трансцендентные истоки культуры. «Культура родилась из культа. Истоки её — сакральны. ...Это нужно считать установленным и с самой позитивно-научной точки зрения», — констатирует русский философ [6]. «Культура связана с культом, она из религиозного культа развивается, она есть результат дифференциации культа, разворачивания его содержания в разные стороны»

[7]. Философская мысль, научное знание, архитектура, живопись, скульптура, музыка, поэзия, в понимании Н. А. Бердяева, целостно и органически заключены в религиозном культе в свёрнутой, недифференцированной форме. Становление культуры отражает дифференциацию культа, культура явилась в результате выделения из храма, некоего обособления от религиозного центра. Именно поэтому культура насыщена сакральной символикой, включает в себе отражение знаков духовной реальности.

Всякая, даже материальная культура, по мнению Н. А. Бердяева, в конечном счёте, есть культура духа, имеет духовные основания, предстаёт как продукт творческой работы духа над природными стихиями. Следовательно, нерелигиозная культура совершенно ирреальна, культура всегда религиозна как по своему происхождению, так и по своему заданию. Но это вовсе не означает, что развитие культуры тождественно бесконфликтному и гармоничному развитию. Культура изначально обременена своей роковой диалектикой, заключающейся в неизбежной ревизии своих сакральных истоков, разрыве с религиозной истиной, разложении своих духовных основ. Переходя из «органической», религиозной стадии в стадию «критическую», нерелигиозная культура оканчивает свой жизненный цикл и превращается в цивилизацию, в которой доминируют утилитарный, прагматический и реалистический культ жизни, лишённый подлинного, религиозного смысла, социальным коррелятом которой и становится перманентный процесс демократизации.

Анализируя конкретные культурно-исторические миры Н. А. Бердяев остаётся верен своей концепции сакральных истоков культуры. Так, западная культура в его понимании есть прежде всего культура католическая и латинская. В латинско-католической культуре, самой старой и утонченной, удерживается непосредственная преемственная связь с античной культурой, в которой также очевидны знаки сакрального происхождения из культа. Латинская раса, представленная романскими народами культурна по крови, поскольку в подлинном смысле слова только то есть культура, что кровно связано с греко-римским культурным миром, с античными культурными истоками, а также с западной или восточной церковью, получившей преемство от античной культуры. В противоположность латинско-католической культуре, великая и чистая, но варварская германская культура создаётся под влиянием арийского духа, не имевшего преемственной культурной связи с античным миром, не усвоившего семитической религиозной прививки, отрицающего начала

конкретности и воплощенности. В своей религиозной основе германский дух родственен духу Индии, порождает тот же идеализм, ту же духовность, отчужденную от конкретной плоти бытия, признающую индивидуальность греховной девиацией. Именно поэтому в германской культуре есть варварская глубина и своеобразная чистота, но отсутствует утонченность и изящество. Само христианство германская раса принимает лишь как религию чистой духовности, не усваивая религиозной пластики и религиозного предания. Славянская культура являет собой прямую антитезу культуре германской. В ней не укрепилось доминирование арийского языческого духа, ибо славянская раса приняла в свою плоть и кровь преемственность культуры православной, греческой и византийской. Именно в силу своих православных религиозных истоков в своём высшем воплощении, русской культуре, славянская культура стремится сохранить целостное тождество субъекта и объекта подчинять творческий порыв чему-то жизненно-существенному, отрицает культ чистых ценностей, актуализирует конечную, эсхатологическую и апокалипсическую проблему отношения религиозного сознания к культурному творчеству, проявляет жажду творчества, которое создает не одни культурные ценности, но и новую жизнь, иной мир.

Помимо Н. А. Бердяева, культурфилософской проблематике в русском персонализме определённое внимание уделил Н. О. Лосский, чьи культурфилософские воззрения были сформированы главным образом через развитие персоналистической эстетики, основополагающие принципы которой систематизированы мыслителем в работе «Мир как осуществление красоты»(1952). Следуя Н. О. Лосскому, степень развития, на которой возможна культурная жизнь человечества совпадает с метапсихической и метафизической ступенью в иерархии мировых процессов, категорически возвышающейся над динамикой психического и физического существования человека и иных созданий. Именно на этой совершенно духовной ступени, где фиксируется глубинная, сверхпространственная и сверхвременная сущность личности, и протекает творческий культурный процесс, неизменно сопряченный миру абсолютных ценностей — идеалам истины, добра и красоты, имеющим своё онтологическое основание в сверхтварной божественной Личности как всеобъемлющей полноте бытия и абсолютном совершенстве. В то же время, в концепции Н. О. Лосского отсутствует нигилистическое отношение к психо-материальному измерению человеческого бытия, исключается возможность обособления психо-материальной жизни от культурных реалий. Вся пространственно-временная

телесная и временная психическая сторона бытия, согласно русскому философу, есть внешнее выражение внутренней, не имеющей телесной и психической формы духовности. Душа и дух у Н. О. Лосского всегда предстают воплощёнными, дух обладает действительностью только в конкретных сингулярных душевно-телесных событиях, неповторимое личное творческое существо само организует свою материальную и психическую форму, по причине чего высочайшая ценность культурного творчества неразрывно связана с целостностью личности, иерархически заключающей в себе чувственно осуществлённую телесность в единстве с психической и возвышающейся над ней духовной жизнью.

Анализируя культурное творчество человека в искусстве, Н. О. Лосский утверждает, что подлинное искусство требует творческого созерцания, устремленного на совершенное духовное бытие и вне подобного созерцания обнаруживает тенденцию к саморазложению. «Великое искусство, действительно, всегда состоит в связи, сознательной или подсознательной, с проблемами религии и со всеми абсолютными ценностями, с Богом, с Истиной, с нравственным добром, свободой, полнотою жизни», — отмечает философ [8]. «Лучшие произведения живописи, скульптуры и архитектуры, также прямо относятся к области религии или ведут к ней» [9]. Отрицая лозунг «искусство для искусства», обнаруживая себя решительным критиком эстетического сепаратизма, придающего искусству дурной самозамкнутый характер, Н. О. Лосский утверждает возможность активного влияния искусства на человеческую жизнь посредством её облагораживания и содействия усвоению и творчеству абсолютных ценностей, декларируя причастность искусства мировому теургическому процессу или нормальной эволюции как развитию личности, свершающемуся согласно нормам божественной воли. Важно отметить, что интерпретация искусства Н. О. Лосским, по его собственному признанию, нашла своё непосредственное выражение в исследовании «Достоевский и его христианское миропонимание» (1953), где он стремился определить христианские истоки творчества Ф. М. Достоевского, раскрыть, что «судьбу своих героев Достоевский изображает как зависящую от их отношения к Богу» [10].

Оригинальную персоналистическую концепцию культуры развил Б. П. Вышеславцев. Согласно его воззрениям, культура формируется исключительно в свободной и сверхприродной сфере человеческого духа, а не на уровне детерминированного природой материального телесного или

сознательного душевного бытия, где доминирует витальный центр с его эгоцентрическими установками. Только в своём духовном качестве, как личный дух и духовная личность, человек есть строитель и носитель культурной реальности. Однако, иерархическое положение человеческого духа, его власть над низшими, душевными и телесными ступенями в человеческом существе, предполагает возможность его воплощения в душевной и материальной жизни, создаёт все необходимые условия для этого воплощения. Апеллируя к Григорию Паламе, Б. П. Вышеславцев развивает православную философию культурного творчества человека, первостепенной идеей которой становится идея богоподобия, теоморфности, интерпретация культурогенеза по аналогу с идеей творчества и воплощения Бога, утверждаемой христианским теизмом. «Если Бог есть Творец, то и человек есть творец, «поэт» культуры, — постулирует мыслитель. — ...Если Бог воплощается, то и человек воплощается, ибо каждое сказанное слово (логос) есть воплощение смысла, и вся культура, с её техникой, с её науками и искусствами, есть воплощенный дух, воплощенная мудрость человека, существующая «по образу и подобию» божественного Логоса» [11].

Подобно П. Рикёру, Б. П. Вышеславцев считает культурное творчество тем регионом реальности, где безраздельно господствует магическая мощь воображения. Согласно мыслителю, воображение царит над всеми видами человеческого творчества: есть научное, этическое, эстетическое и даже социально-политическое воображение. Человеческое творчество без воображения есть сущая бессмыслица, воображение синонимично творчеству и сама научная гипотеза в этом смысле также гадательна, как гадателен миф. Всякое творчество можно и должно рассматривать как мифотворчество если отвергнуть устаревший рационалистический предрассудок, в соответствии с которым воображение, фантазия, миф всегда ирреальны. На самом деле правда мифа и образа имеют свой целостный критерий истины, заключающий в себе сверхопытный творческий критерий, основанный на непосредственной интуиции ценности мифа и образа, воспринимающейся глубочайшим центром личности или априорной «логикой сердца», и опытный религиозный критерий, отражающий меру эмпирической воплощаемости мифа и образа, их данность в опыте. Оба критерия объемлются критерием сублимации как способностью мифа и образа к преобразованию низших аффектов и подсознательных стремлений существующих в реальном мире в высшие ценности существующие в идеальном мире, а также к воплощению их в жизни. «Ложная ценность не сублимирует, она не воплощается, не

преображает и не спасает, и не воскрешает, — констатирует Б. П. Вышеславцев. — С другой стороны, то, что воплощается, преображает действительность и становится реальностью, даже эмпирической» [12]. При этом, мыслитель настойчиво подчёркивает, что истинная сублимация реализуема только на основе истинной, христианской религии, определяя христианство как религию «абсолютно-желанного», способную дать человеку блаженство, вечность, полноту богообщения — всё, к чему человек может стремиться. Только в христианстве, желанный образ воплощается и преобразует жизнь, желание человека становится реакцией снизу на божественное откровение сверху, порыв устремлённый из глубин подсознания к высоте абсолютной ценности и святости Логоса приобретает свойства аутентичной сублимации, превращаясь в гарантию осуществления всей полноты культурного творчества доступного человеку.

Подводя итоги краткому анализу культурологических воззрений виднейших представителей отечественной и зарубежной персоналистической философии, важно заметить, что в персоналистическом дискурсе философия культуры не является случайным или периферийным явлением, а представляет собой ту область, наличие которой не дает повода для сомнений и дискуссий, понятие которой есть довольно четко очерченное и определенное понятие, где присутствуют признанные решения основополагающих проблем, фиксируется несомненное созвучие в том, относительно чего можно осмысленно и оправданно предаваться философской рефлексии. Эта своеобразная определенность связана, прежде всего, с тем, что персоналистическая философия сама не обособлена от культурной действительности, формируется не абстрактно, в изоляции от культурных реалий, а опирается на устойчивую культурную традицию, отражающую многовековое развитие христианского религиозного сознания, генерировавшего уникальный целостный культурный универсум.

Систематизируя основополагающие принципы персоналистической культурфилософии, отнесём к первой сущностной характеристике культуры в персонализме её сверхприродность, отметив, что именно супранатуралистической трактовкой феномена культуры персонализм категорически отличается от различных версий культурорганизма, обосновывающих культурную реальность апелляцией к безличной природной самоактивности, использующей человека в виде пассивного объекта для реализации собственной творческой мощи. Отрицая контроль культурных

процессов со стороны безличной природной первоосновы, отказываясь трактовать универсум культуры как выражение природной необходимости, всецело детерминированный природными регулярностями и закономерностями, совершенно независимыми от человека, но целиком задающими его сущность, персонализм постулирует культурную реальность в виде пространства человеческой свободы, утверждая индетерминированный характер культурогенеза в сравнении с преддетерминированностью космо- и биогенеза, инвариантностью и статичностью лишённых свободной самоактуализации форм природной жизни.

Раскрывая вторую сущностную характеристику культуры в её свободе, персоналистическая философия наделяет культурный процесс атрибутами творческого динамизма, анализирует культуру в качестве целенаправленно организованной реальности создаваемой в соответствии с независимыми смысловыми предпочтениями, постулирует теоморфность, богоподобие культурного творчества, обнаруживая определённое сходство свободной реализации креативной способности человека со свободной творческой самореализацией божественной Личности. При этом, интерпретируя культуру как особый способ выражения специфической сущности человека, реализуемый в свободе, рассматривая культуру в качестве феномена всецело определённого исключительно человеческой активностью изолированной от природных основ, персонализм не ограничивается абстрактной констатацией специфической сущности человека и производной от неё специфически человеческой сущности культуры, а обосновывает их через оригинальную философскую антропологию, решительно отличающую персонализм от иных форм идеализма, определяющую линию демаркации персоналистической культурфилософии и прочих идеалистических философий культуры.

Развивая пневматологическую философскую картину человека, в соответствии с которой специфическое человеческое свойство идентифицируется с метафизической и метапсихической духовной способностью, находящей своё непосредственное выражение в трансцендирующем движении, персоналистический дискурс определяет сферу духа как характерную сферу культурного творчества, локализует творческий процесс в обособленном от свойств пространственно-временного континуума духовном мире, обнаруживает в качестве основания той реальности где находит свои истоки каж-дый единичный феномен культуры духовную деятельность, отождествляет всякое креативное состояние человека с его духовным

состоянием. Именно духовность, как третья сущностная характеристика культуры, становится отличительной чертой персоналистической культурфилософии, ультимативно отрицающей не только натуралистическо-биологистические интерпретации культурного творчества, но и его психологизацию, отождествляющей психоцентрические трактовки культуры с натуралистическими в силу сопричастности психических актов детерминированному природному порядку.

Вместе с тем, постулируя духовный, метапсихофизический характер культурного творчества человека, персоналистический дискурс совсем не игнорирует роль физиологической конституции в культуросозидающем процессе, хотя и лишает её самостоятельной творческой функции. В своей антропологической концепции персонализм опирается на учение о духе как внутреннем ядре целостной человеческой личности, следовательно, он рассматривает культуру не в форме творческого продукта имперсональных идеальных сил, а в форме результата творчества личного сингулярного духа, совершенно ирреального вне телесного начала в своём земном, культуурообразующем измерении, утрачивающего в обособлении от своего телесного дополнения культуросозидающие свойства, теряющего специальную культурную миссию. Утверждая целостность человеческой личности в виде иерархического взаимодействия духа, психики и тела, персонализм использует эту антропологическую концепцию для устранения недоразумения, согласно которому в культурном творчестве действуют два автономных начала — духовное и материальное. Соединяя духовный монизм культурного творчества с неременным условием его материального воплощения, персонализм рассматривает человеческую телесность как силу неспособную к творческому акту вне и помимо духовного импульса, истолковывает её как исполнителя волевых предрешений духа, представляет её в виде иерархически субординированного духу проводника его изначальной культуросозидающей активности. Однако и сам человеческий дух, в контексте персоналистического подхода, неспособен к культуросозидающей миссии вне своего телесного носителя, становится совершенно безучастен к культурному творчеству лишаясь своей соматической оболочки, не может стать достоянием культуры в обособлении от телесных актов, элиминируется из культурного пространства если не подлежит воплощению и материализации, утрачивает за пределами физиологической конституции человека свою культуурообразующую значимость. Подобный подход позволяет персонализму рассматривать

культуру как иерархически нерасторжимое единство духовной и материальной сторон человеческого существования, отождествить её с осуществлением духовного содержания в материальной форме, манифестировать персоналистичность культуры как её существенную черту, отражающую вовлеченность всех уровней личного бытия человека в культуuroобразующие процессы.

Утверждая сверхприродный, свободный, духовный и личностный характер культуры, персоналистическая философия аксиологизирует культурный универсум человека, апологетирует ценностное понимание культуры, настаивает на интерпретации культуры как психоматериальной реализации трансвитальных аксиологических систем и конфигураций, генерируемых работой человеческого духа. Следуя персонализму, ценности принадлежат не природному, а духовному миру, нереальному для естествознания, существуют прежде всего в форме духовного выбора, предпочтения и оценки. Декларируя ценностное отношение как изначально присущее только человеческому духу, персонализм рассматривает природную жизнь в качестве жизни не содержащей в себе каких-либо самостоятельных факторов пригодных для конституирования ценностной системы человека, отрицает тождество природного процесса и аксиологического акта, истолковывает само психосоциальное и телесное существование человека в форме прелиминарного условия ценностной самоактуализации его духа, отвергая их автономное значение в формировании ценностных отношений.

В то же время, постулируя духовный характер аксиологического универсума, персоналистическая философия избегает деонтологизации ценностей, преодолевает дуализм ценности и бытия, устраняет противоположность должного и сущего через апелляцию к божественной Личности, в которой ценность и бытие совпадают, а также через аксиологизацию человеческой личности, приобретающей абсолютную ценность в своём теоморфном качестве, как образ божественной Персоны. В персоналистической аксиологизации личного бытия происходит непосредственное соединение личности и ценности, исполняется синтез аксиосферы с персоносферой, что позволяет существенно уточнить и расширить саму интерпретацию культуры, привнести в неё иную, религиозную сущностную характеристику, поскольку отождествление личности и ценности в персонализме возможно только на основе религиозных предпосылок.

Важно отметить, что к религиозному характеру культуры персоналистическая философия приходит отталкиваясь от любого атрибута культуры, а не только от её аксиологизма. Это обусловлено самой персоналистической антропологией, в границах которой ведущим культуuroобразующим началом становится личный человеческий дух, наделённый специфически религиозной способностью к трансцендированию, воспроизводящий в ней свою свободу и сверхприродность. Именно в силу способности к трансценденции, предполагающей, что созидательное личное движение не замыкается в ней самой, а устремлено к высшему личному бытию и другой человеческой личности, духовная активность человека придаёт культурному универсуму религиозные свойства, фундируя все его аксиологические системы и конфигурации высшим религиозным ценностям, наделенными реальным онтологическим статусом.

Разумеется, при подобном подходе серьёзно ограничивается суверенность культурного универсума, поскольку последний уже не может рассматриваться как совершенно независимая от религии реальность, акцентируется производность культурного самоопределения человека от его религиозного самоопределения, утверждается зависимость культурной идентичности от идентичности религиозной, культурный опыт не может рассматриваться как религиозно нейтральная данность, трактуется как опыт пронизанный религиозными смыслами. Вместе с тем последовательное раскрытие персонализмом трансцендентных истоков культуры, отказ от автогенетического истолкования её происхождения и автоморфных определений в пользу религиогенной интерпретации, безгранично возвышает культурное бытие человека, превращающееся в реализацию высших религиозных смыслов, отождествляющееся с выражением работы высшего духовно-религиозного самосознания в низшем психосоциальном и материальном мире. Одновременно персонализм открывает широкие возможности для определения и исследования исторически данных культурных парадигм — культурных целостностей, демонстрирующих единый подход к решению фундаментальных вопросов человеческого бытия и раскрытию смысложизненных задач, целостностей, неизменно интегрированных единой религиозной картиной мира, выполняющей аксиообразующую функцию культурного универсума, обеспечивающую эмпирическое единство культуры, где единичные культурные явления могут быть истолкованы как дискретные моменты общего непрерывного культурного пространства.

Таким образом, персоналистическая философия манифестирует сверхприродность, свободу, духовность, персональность, аксиологизм и религиозность в качестве существенных свойств культуры, усматривая единство её атрибутивных характеристик в её интерпретации как свободной реализации религиозно фундированных ценностных ориентаций личного человеческого духа в психическом, социальном и материальном бытии человека.

Анализируя культурфилософские воззрения Л. А. Тихомирова, важно подчеркнуть, что проблематизация культуры у мыслителя имеет четкие историософские истоки. Следуя Л. А. Тихомирову, культурный процесс формируется только в той части исторической действительности, которая обладает сверхприродной духовной атрибутивностью. Только там, где присутствует свободное и целесообразное самоопределение человека возможно образование культурного универсума. Именно в имматериальной сфере человеческого духа осуществляется процесс культурогенеза, исключительно как часть сверхприродной духовной истории культурная история становится частью истории человечества. Данное означает, что на культурный процесс не распространяются однотипные каузальные связи и устойчивые регулярности природного мира, в нём не фиксируются необходимые причинно-следственные отношения наряду с неизменными законами. Свой смысл культурная история человечества черпает в религиозно-философских идеях, содержание которых формирует особенность культурных миров, порождает их уникальность и своеобразие. Будучи частью сверхприродной духовной истории, культурная история не может быть познана внешним, каузально-аналитическим методом исторической науки, раскрывается через религиозно-философское познание.

Интерпретируя культурную историю человечества как духовный и сверхприродный процесс, Л. А. Тихомиров рассматривает её в виде итога деятельности целостной человеческой личности, где доминирующая творческая роль принадлежит человеческому духу, но телесная и психическая составляющие человеческого существа также принимают самое непосредственное участие. Считая, что в культурном процессе задействована целостная личность, а не один изолированный от психосоматической конституции абстрактный дух, мыслитель настаивает на реальности особого культурного континуума в психосоциальной и материальной жизни, который не содержит характеристик необходимых процессов, изолирован от свойств и

качеств бессмысленной и нецелесообразной природной жизни, внеположен пространству природной необходимости. Данный континуум генерирован активностью человеческого духа, являет собой исполнение духовых интенций личности и, в силу этого, должен быть представлен в виде особого «духовного» измерения психосоциального и материального существования, где присутствует одухотворённая, преображённая работой духа социальность и материя. Можно сказать, что он есть регион экспансии личного духовного начала, зона господства духа над психосоциальной и материальной жизнью, пространство подчинения психосоматической конституции человека духовным актам, сфера, где дух использует и эксплуатирует психосоциальную и материальную жизнь в своих сверхприродных задачах. По отношению к необходимым социальным и материальным процессам данная сфера удерживает все противоположные характеристики свободы, осмысленности и целесообразности, по причине чего дуальность свободного духовного и материального необходимого существования остаётся у мыслителя совершенно непреодоленной.

Анализ культурной истории у Л. А. Тихомирова представлен исследованием христианской культуры, рассматриваемой мыслителем в качестве целостной культурной парадигмы, несущей в себе единый подход к решению фундаментальных вопросов человеческого бытия и раскрытию смысловых задач, интегрированной единой картиной человека, мира и Абсолюта. Анализируя христианскую культуру, Л. А. Тихомиров выделяет несколько измерений культурного творчества человека, разделяющего фундаментальные принципы христианской религии: социальное, познавательное и материальное.

Рассматривая социальное измерение культуросозидающей работы христианства, Л. А. Тихомиров настаивает на том, что претворение в жизнь стержневых целей человеческой личности и взаимных отношений между людьми согласно христианскому откровению способствует организации самых возвышенных и утонченных форм социального существования, создаёт такие условия, где возвышенная и утончённая общественность возникает, поддерживается и развивается сама собой. Устанавливая определённые обязанности человека к ближним, требуя укрощения своекорыстия и жадности, клеймя эксплуатацию человека человеком, предписывая людям взаимную помощь, концентрируя человеческие усилия на особенном внимании к слабому, христианская религия, по мнению мыслителя, создаёт в

высшей степени благоприятные условия для поднятия уровня общего благосостояния, воспитания в человеке трудовой и социальной активности. Христианское требование справедливости и заботы о всех дает непосредственный импульс усовершенствованию социальной организации. Христианское понятие о власти как божественном учреждении, имеющем своей целью служение общему благу, формирует повышенные требования к государственности как со стороны народа, так и в самих носителях власти, воспитывая в них стремление соответствовать установленному идеалу.

Основное влияние на культуру социального существования христианская религия, согласно Л. А. Тихомирову, оказывает чрезвычайно высоким понятием о человеческой личности, поднимая достоинство человеческой личности до такой высокой степени, что с ним вынуждено считаться общество и государственная система. Возвышая достоинство человеческой личности, христианство связывает его с представлениями о равном достоинстве людей в религиозном трансцендирующем акте — духовной способности к общению с личным Создателем. Утверждение же равенства всех людей в процессе богообщения обуславливает появление принципа равенства и в социальных отношениях, во многом неизвестного языческому миру. При всем том, распространяя в социальном существовании человека сознание равенства, христианство совсем не распространяет эгалитаризм, который совершенно противоречит религиозной сущности христианства. Возвышая человеческую личность, христианская религия не остается безразличной к уникальности и неповторимости сингулярного субъекта, стремится подчеркнуть дифференциацию людей в их личных способностях и дарах, рассматривая подлинное социальное существование не в виде реализации всеобщего уравнительного принципа, а в виде существования интегрированного принципом солидарности — взаимным служением и подчинением человеческих личностей, производным от неравноценности их даров и способностей.

С позиции Л. А. Тихомирова, именно из христианского принципа солидарности вытекает не имеющая ничего обидного, обоюдная во всех отношениях дисциплина, неизменно связанная с внутренним стремлением каждой человеческой личности к самообладанию и самоограничению. И это не случайно, ибо, провозглашая свободу личности, христианство связывает эту свободу со специальными сотериологическими задачами, предполагающими особый аскетический образ жизни, подчёркивает неразрывное соединение

свободы и самоограничения человека, считая, что в действии под влиянием порывов страсти свобода совершенно отсутствует. Поэтому христиански истолкованная свобода сама дает все необходимые основания для дисциплины. К тому же сами властные структуры в контексте христианской интерпретации лишены самодовлеющего, автономного значения, не могут быть объектом деификации и предметом религиозного отношения, представляют собой только служение по божественной делегации. На этих основаниях и строится христианское солидаристическое общество, в котором развивается чрезвычайно высокая, самостоятельная, полная внутреннего сознания прав и обязанностей личность, являющая собой прочный фундамент культурного развития.

Сопоставляя пронизанную солидаризмом христианскую социальность и общественные отношения свойственные языческому миру, Л. А. Тихомиров фиксирует их серьёзное отличие. По мнению мыслителя, только христианская культура принесла в мир величайшие образцы общественности, соединяющие государственную крепость со свободой личности и даже основанные на ней. С его позиции, данное явление совершенно невозможно объяснить прогрессивным усовершенствованием государственности или свойствами арийского племени. Языческая культура китайско-японского мира существует значительно дольше культуры европейской, но не сформировала ничего подобного. Населенная родственными христианской Европе арийцами, языческая Индия породила лишь общественность полную рабства и государственной слабости. Следовательно, европейская общественность обязана своему развитию исключительно христиански развитой личности. Это подтверждает и печальное доказательство от противного в постхристианском периоде европейской истории, когда с падением христиански развивающейся личности в европейском культурном мире начали обнаруживаться несовместимость свободы и государственного порядка, вырождение свободы в анархический и антиобщественный произвол, превращение порядка в подавление свободы, вытеснение доминирования личности доминированием государства.

Христианско-солидаристическая концепция общества у Л. А. Тихомирова имеет несомненные параллели в теориях отечественного социально-политического солидаристического движения, стремящегося разработать наиболее действенную концепцию христианского общества, усматривающего в факторах солидарности основную силу общественного развития,

соединяющего стремление к свободе и социальной справедливости в идеях братства и служения. Фиксируя свою связь с русской персоналистической философией через творчество члена организации российских солидаристов (Народно-Трудовой Союз) С. А. Левицкого, взявшего на себя задачу философской апологии солидаристического движения, российский солидаризм определяет персонализм в качестве фундамента своего социального теоретизирования. Руководствуясь философией С. А. Левицкого, российский солидаризм постулирует относительную автономность этики, признает ее зави-симость от высшей религиозной инстанции, которой является христианское уче-ние, заветы христианской культуры [13].

Следуя Л. А. Тихомирову, помимо своего плодотворного влияния на культуру социальных отношений христианская религия стимулирует познавательную активность личности, способствует становлению своеобразной культуры познания. Отмечая, что в контексте христианского мировоззрения не только нравственное совершенствование личности, но и само познание имеет религиозный характер, Л. А. Тихомиров обосновывает это положение через связь познания и христианского акта богообщения. Разумеется, вне самораскрытия Бога человек бессилён познать абсолютную сверхприродную личность, однако необходимость богоискания совсем не уничтожается откровением, более того, само безразличие к богоисканию, следуя христианскому мирозерцанию, составляет вину человека. Именно поэтому, по мнению мыслителя, христианство привносит познавательные задачи в само напряжение религиозного акта, культивирует осознанное трансцендирующее движение навстречу божественной личности со стороны человека.

Движение человеческой личности навстречу личному сверхприродному Абсолюту, согласно мыслителю, предполагает строгую дифференциацию тварного и свертварного бытия, последовательную демаркацию относительного природного и безусловного божественного начала. Непоследовательность в подобной демаркации или её совершенное игнорирование ведут к распространению массы суеверий, основанных на ложном представлении о тварном бытии, на наделении атрибутами Абсолюта относительных природных явлений. Вследствие этого неременным условием христианского богопознания становится определенное знание об относительном природном мире, поскольку только при ясном познании природы человек способен отчетливо увидеть свой путь к Богу. Познавая

природный мир как сферу необходимости, человек фиксирует отсутствие в нем нравственной ответственности, греха и добродетели. Сфера духовно-религиозной жизни предстает в контексте такого познания как сфера свободы, пространство нравственной ответственности, предполагающей различие святости и греха. Последовательная дифференциация свободной духовной и необходимой природной жизни исключает абсурдную экстраполяцию природных закономерностей на сферу духа, позволяет не отдать под власть естества какой-либо части духовного существования личности, не отождествить природный и духовный миры, идентичность которых культивируется языческой мистикой.

Вытекающая из смыслового ядра христианской религии ультимативная дифференциация свободной духовной и необходимой природной жизни, по мнению мыслителя, уполномочивают человека на исследование природы во всей полноте. Углубляющийся в содержание христианской веры человек не может не ощутить своей свободы к приобретению знаний, даже если этой свободе препятствуют невежественные фанатики. Поэтому христианская эпоха стала эпохой величайшего развития науки во всех областях, ибо если научные изыскания санкционированы Богом, то немислимо разграничение запрещенного и дозволенного, исследованию подлежит вся область природы доступная человеческому интеллекту. Этим и обуславливалось грандиозное, постоянно растущее познание в христианском культурном мире, проявившееся в раскрытии сил природы, определении природных законов общественной, исторической и психической жизни человека, выразившееся в человеческом господстве над природным универсумом. Таким образом, при памяти о преходящем характере всего земного и искании вечной жизни, христиане получили средства для организации высококультурной земной жизни со всеми её атрибутами: наукой, искусством, техникой, формированием социальных отношений на соединении свободы и порядка, стремлением к всеобщему праву и благосостоянию.

Отметим близость определения Л. А. Тихомировым специфики христианской познавательной культуры акцентированию познавательного значения христианства у Н. А. Бердяева. Следуя Н. А. Бердяеву, христианство культивирует несвойственное языческому миру отношение к природе, освобождает человека от натуралистической демонологии, воспрещает общение с природными духами. Языческая религиозная зависимость от природы блокировала её научное познание и техническое освоение, ставшие

возможными только в христианском мире. Именно христианство, по мнению Н. А. Бердяева, сделало возможным развитие естественнонаучного знания и техники, являющегося прямым результатом освобождения человеческого духа от власти природы, инициированного христианским супранатурализмом.

Анализируя созданную христианством материальную культуру, Л. А. Тихомиров констатирует отсутствие в сотериологической доктрине христианства специальных целей внешнего украшения человеческой жизни, подчеркивает, что, исходя из высшей аскетической позиции, христианство считало внешнюю эстетизацию человеческого существования противоречащей высшим духовным стремлениям личности. Однако будучи совершенно верной, высшая аскетическая точка зрения не давала всеобщего обязательного идеала для создания материальной культуры, а требовала только подчинения материальных потребностей духовным, субординации второстепенных целей первичным сотериологическим задачам. Такая субординация, в сочетании с отсутствием унифицирующего эстетического принципа, и послужила основанием развития разнообразных форм материальной культуры христианского мира.

Подводя итоги рассмотрению концепции христианской культуры Л. А. Тихомирова, зафиксируем в ней отражение всех сущностных характеристик персоналистической интерпретации культуры. Отметим центрацию её религиозного происхождения, акцентирование духовности и аксиологизма, выявление отношения к личности в качестве смысловой доминанты, раскрытие свободного сверхприродного характера, а также воплощенность в психосоциальном и материальном измерении человеческого существования. Подчеркнем, что свойственное Л. А. Тихомирову отнесение христианской культуры к высшему типу культуры встречается у всех сторонников христианского персонализма, а также у нехристианских персоналистов испытавших её влияние. На наш взгляд, наиболее сильное восхищение перед христианской культурой в зарубежном персонализме выразил последователь иудаизма Э. Левинас. Он усмотрел силу христианства в пронизывающей весь европейский универсум христианской культуре, образующей промежуточную реальность между рациональным порядком политического существования и мистическим порядком веры, создающей уникальную духовную атмосферу, способствующую христианскому прозелетизму, в силу которой борьба христианства и иудаизма превращается в неравную партию. В отечественной персоналистической философии наиболее обоснованную апологию

христианского культурного доминирования, с нашей точки зрения, дал Б. П. Вышеславцев. Постулируя осуществимость истинной сублимации низших импульсов человека только на основе истинной, христианской религии, определяя христианство как религию «абсолютно-желанного», способную дать человеку блаженство, вечность, полноту богообщения, Б. П. Вышеславцев указал, что только христианство порождает высшие культурные формы, только в нем желанный образ становится гарантией осуществления всей полноты культурного творчества доступного человеку.

---

[1] Рикёр П. История и истина. Часть вторая. Истина в исторической деятельности. I. Персонализм. Эмманюэль Мунье: персоналистская философия// Рикёр П. История и истина. СПб., 2002, С.155-156. ^

[2] Мунье Э. Персонализм. Краткое введение. К вопросу о личностном универсуме//Мунье Э. Манифест персонализма. М. 1999, С.460-461. ^

[3] См.: Жан Лакруа. Чувства и нравственная жизнь. Культура//Жан Лакруа. Избранное: Персонализм. М., 2004. ^

[4] Рикёр П. История и истина//Рикёр П. История и истина. СПб., 2002, С.140. ^

[5] Левинас Э. Трудная свобода//Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004, С.550. ^

[6] Н. А. Бердяев. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Письмо тринадцатое. О культуре//Н. А. Бердяев. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Париж, 1990, С.133. ^

[7] Н. А. Бердяев. Воля к жизни и воля к культуре//Хрестоматия по культурологии. Том. 2. Самосознание русской культуры. СПб., 2000, С.376. ^

- [8] Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты. М., 1998, С. 301. ^
- [9] Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты. М., 1998, С. 302. ^
- [10] Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты. М., 1998, С. 302. ^
- [11] Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии//Вышеславцев Б. П. Этика преображённого Эроса. М., 1994, С. 288-289. ^
- [12] Вышеславцев Б. П. Этика преображённого Эроса//Вышеславцев Б. П. Этика преображённого Эроса. М., 1994, С. 59. ^
- [13] Философская апология солидаризма дана С. А. Левицким в работе «Основы органического мировоззрения». См.: Левицкий С. А. Глава 7. Основы социального солидаризма (персонализма)//Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. М., 2003. О связи солидаризма и христианской культуры см.: Левицкий С. А. О духовных основах солидаризма//Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. М., 2003. ^

## **§ 2. Философия истории Л. А. Тихомирова в значении философии культуры.**

Переходя от изложения персоналистических оснований культурно-исторических воззрений Л. А. Тихомирова к раскрытию содержания сверхприродного культурно-исторического процесса отметим, что подобная задача связана с исследованием аксиологии философа. Раскрытие смысла сверхприродного культурно-исторического процесса совпадает с задачами общетеоретического изучения его концепции религиозных ценностей и анализа ее конкретно-исторической проекции.

В интерпретации аксиологии мы будем придерживаться подхода С. А. Левицкого. Следуя его мысли, всякое философское мировоззрение находит свое завершение в философской науке о ценностях. При этом неотъемлемой частью аксиологии является философия религии как учение о ценностях абсолютных. Философия религии исследует предельную проблему аксиологии – проблему абсолютной верховной ценности Бога, в которой иерархия ценностей находит свое завершение и верховный критерий [1].

Философская категория ценности пришла из гносеологического персонализма Г. Лотце. Немецкий мыслитель связал это понятие с понятием смысла, указав, что раскрытие смысла сущего связано с определением заключенной в нем меры всеобщего блага, то есть с определением его ценности. Г. Лотце выделил ценностно-воспринимающий разум личности, который не сводится к одним операциям интеллекта, а использует все силы души для познания ценностно-смыслового содержания бытия. Высшими ценностями Г. Лотце признал религиозные ценности, постулировав сверхчувственный ценностно-смысловой универсум основой нравственной жизни человека. Философия ценностей Г. Лотце была переведена в плоскость философии культуры его учеником В. Виндельбандом и другим основателем баденской школы Г. Риккертом.

Обоснованная интерпретация философско-исторической системы как философии культуры подразумевает привлечение особого методологического подхода, позволяющего всесторонне раскрыть содержание философско-исторического познания и установить его тождество с познанием культуры. Данный подход был детально разработан философом культуры Г. Риккертом, что предполагает изложение его идей в нашем исследовании.

Подчеркнем, что мы всецело разделяем позицию Г. Рикерта, настаивающего на разграничении философии истории и философии объекта специально-

исторического исследования. Солидаризируясь с позицией Г. Риккерта, считающего, что дисциплина претендующая на название "философии истории" в противоположность специальным историческим наукам хочет дать всеобщую историю, изобразить исторический универсум, имеет своим объектом мировой исторический процесс, также подчеркнем значение для нашего исследования определение им задач данной дисциплины в установлении принципов исторического универсума, ее характеристику как науки о подобных принципах.

Следуя Г. Риккерт, под историческим универсумом необходимо понимать наиболее широкое подлежащее философской рефлексии историческое целое, являющее собой единичную индивидуальность, а принципы исторического универсума должны быть принципами единства исторического универсума, призваны обосновывать его индивидуальную целостность. При этом исторический универсум, согласно Г. Риккерт, может быть определен только через корреляцию с ценностно-смысловым измерением человеческого бытия, а названия исторического принципа заслуживает лишь то, что исполняет функцию конституирования исторического универсума на аксиологическом основании. "Если философия истории как наука о принципах вообще имеет *raison d'être* (фр. - основание), то она должна быть учением о ценностях", - указывает философ [2].

В предыдущей главе нами были проанализированы философско-антропологические воззрения Л. А. Тихомирова, позволяющие локализовать исторический универсум в целостном пространстве сверхприродной жизни человеческого духа, отождествить его с эйдетическим континуумом, связным множеством религиозно-философских идей. Однако этим была исполнена только часть исследовательской задачи, поскольку целостность исторического универсума у Л. А. Тихомирова была позиционирована лишь через философско-антропологическое обоснование. Что же касается аксиологического обоснования, позволяющего всестороннее конкретизировать само содержание исторического универсума в его неповторимом единстве, то его предстоит раскрыть. В концепции Л. А. Тихомирова исторический универсум образован раскрытием двух антагонистических религиозно-философских мирозерцаний, конституирован двумя исторически данными версиями интерпретации онтологического первопринципа, вовлеченными в бинарно-истинностное отношение. Одной из таких версий является супранатуралистическая

персоналистическая интерпретация, определяемая мыслителем как идея сверхтварного Создателя или дуалистическое мирозерцание. Другая представлена натуралистической имперсоналистической трактовкой, определяемой мыслителем как пантеистический монизм. Рассматривая духовную историю человечества как антитезу двух основополагающих религиозно-философских мирозерцаний, мыслитель остается верен принципам персонализма, определяя содержание каждого мирозерцания через отношение к личному бытию, фиксируя смысловую взаимосвязь между личностным или обезличивающим учением об онтологической первореальности и воззрениями на человека. Следуя мыслителю, абсолютизация сверхтварного личного бытия в теистическом дуализме предполагает центрацию сверхприродного характера человеческой личности, последовательное утверждение ее уникальности в сравнении с остальными формами мирового бытия, наделение ее свободой и нравственной ответственностью. Абсолютизация безличного природного бытия в пантеизме, напротив, полагает деонтологизацию и ценностное ничтожение человеческой личности, ее трактовку в форме преходящего проявления безличной природной субстанции, отрицание человеческой свободы и самоопределения.

Претендуя на абсолютную истину, данные религиозно-философские мирозерцания в своем историческом раскрытии и противостоянии образуют неповторимую индивидуальность единичного универсума сверхприродной истории человеческого духа. В свою очередь, исторически образующие их религиозно-философские учения также индивидуальны и неповторимы, что значительно углубляет уникальность и неповторимость всемирной сверхприродной истории. Неповторимость религиозно-философских учений и их антитез позволяет охарактеризовать универсум духовной истории человечества как в высшей степени индивидуальный универсум, к которому не применима категория закона. В таком случае ко всему историческому универсуму и образующим его частям можно приложить используемое Г. Риккертом культурологическое понятие индивидуума "в смысле единичного, своеобразного и незаменимого никакой другой действительностью явления" [3], а также привлечь к исследованию философско-исторических воззрений Л. А. Тихомирова неразрывно связанное с этим принятием риккертианское понятие культурного объекта.

Определяя культуру как совокупность благ, Г. Риккерт ставит знак равенства между культурным благом и культурным объектом, считая, что в них воплощены культурные ценности, подчеркивая, что только через присоединение ценности к историческому объекту последний становится объектом культуры или культурным благом. Именно единство со своеобразной культурной ценностью придает объекту истории культурное значение, превращает его в историко-культурный индивидуум, образует его неповторимость. Следуя логике Г. Риккерта, локализация ценности в культурном объекте позволяет интерпретировать исходный пункт философии в целом и философии истории частности в рефлексивном исследовании культурных объектов. Философия истории должна определять и подвергать анализу культурные объекты с точки зрения исторически данных в них ценностей, призвана отделить культурные ценности от объектов культуры, установить какие именно ценности делают их таковыми, критически обосновать и оценить их. Но подобная интерпретация философии истории означает ее фактическое отождествление с наукой о культуре, позволяет идентифицировать философско-историческую трактовку исторического универсума с культурологической. Г. Риккерт не сомневается в подобном отождествлении, рассматривая философию истории как систематическую науку о культуре, отличающуюся от прочих наук о культуре (например, истории) своим философско-систематическим характером. При этом Г. Риккерт настаивает на противоположности этой науки генерализирующим естественнонаучным дисциплинам, считая, что она не имеет своей целью построение системы общих понятий, поскольку имеет дело с неповторимой культурной историей. "Она пытается, посредством индивидуализирующего метода, связать вместе понятия об исторических частичных индивидуальностях (Teilindividualit?t), сомкнуть их в законченное единое целое понятия индивидуальности исторического универсума(Universalindividualit?t), - подчеркивает Г. Риккерт, - Такое понятие не содержит в себе никакого противоречия. Система ценностей делает возможным систематизирование, а отнесение к системе ценностей позволяет применить индивидуализирующий метод" [4].

Прилагая к философии истории Л. А. Тихомирова риккертскую характеристику систематической науки о культуре, важно подчеркнуть, что подобный подход имеет своим основанием не только совпадение теории религиозно-философских ценностей у Л. А. Тихомирова и Г. Риккерта, которое будет рассмотрено далее. Разумеется, такое совпадение чрезвычайно важно

для экспликации культурологического смысла историософских воззрений мыслителя. Однако и вне этого совпадения сама философско-историческая система Л. А. Тихомирова имеет ряд особенностей, несомненно, сближающих ее с риккертским пониманием философии истории как систематической науки о культуре. Прежде всего Г. Риккерта с Л. А. Тихомировым объединяет понимание сущностных характеристик исторического универсума, истолкование наиболее пространной исторической целостности, выступающей объектом философской рефлексии. Для Г. Риккерта, как и для Л. А. Тихомирова, исторический универсум есть универсум свободы, а не природной необходимости. Именно через категорию сверхприродной свободы, следуя логике Г. Риккерта, достижимо разграничение исторического универсума и иных сфер познания. Определяя исторический универсум через сверхприродную свободу, немецкий мыслитель связывает его с разумной активностью в ее высших, практических функциях, декларирует исторический универсум регионом действия практического разума как свободного нравственно значимого деяния на основе безусловных религиозных принципов. В таком случае универсум человеческой истории превращается в пространство нравственно-религиозной жизни личности, раскрывается как область вопрошания, освоения и воплощения религиозно-философских истин, что предполагает привнесение понятия мировоззрения для выявления его сути, вновь сближающее позиции Г. Риккерта и Л. А. Тихомирова. Опираясь на точку зрения А. Ф. Зотова, отметим, что в концепции Г. Риккерта философ истории открывает культурно-историческую действительность, "исследуя роль мировоззрения, основным вопросом которого является вопрос о смысле жизни" [5]. Центрируя в историческом универсуме роль мировоззрения, Г. Риккерт тем самым характеризует его как универсум смысла, поскольку мировоззрение призвано раскрыть смысл человеческой жизни. Отсюда исторический универсум становится у Г. Риккерта сверхприродным свободным универсумом философских смыслов, что позволяет не только фиксировать сходство его подхода с характеристиками исторического универсума у Л. А. Тихомирова, но и распространить на исторический универсум у последнего понятие культурной целостности, поскольку исторический универсум у Г. Риккерта в силу обозначенных черт есть культурная целостность.

Объединяет мыслителей и центрация христианских истоков понятия сверхприродной свободной человеческой истории. С позиции Л. А. Тихомирова, целостная картина мировой истории есть неоспоримое

завоевание христианского духа, рассматривающего исторический универсум как пространство от сотворения мира до Страшного суда, в котором происходит духовное самоопределение человеческой личности в ее движении к Богу или от Него. По мнению философа, такое понимание истории глубоко чуждо пантеистической философской рефлексии, фиксирующей лишь безличные и бесконечные природные процессы. Аналогичную мысль развивает Г. Риккерт, акцентирующий чуждость понятия исторического универсума греческой пантеистической философии, знающей лишь вечный ритм бытия и царство неисторических сверхиндивидуальных форм, полагающий, что именно христианство позволило усмотреть сущность мира в "единичном отнесенном к Богу историческом процессе его становления" [6].

Выделяя три периода в понимании исторического универсума - христианский догматический, естественнонаучный скептический и кантовский критический, Г. Риккерт считает, что последний не отрицает первый всецело, а поднимает его на новую высоту. С точки зрения немецкого мыслителя, христианский средневековый взгляд на мир был осложнен неверными космологическими представлениями, в значительной мере заимствованными из древнего мира, опровергнутыми последующим развитием естествознания, спровоцировавшим скепсис в отношении порожденного христианством свободного и сверхприродного понимания универсума истории. Но этот скепсис не имеет значения после достижений кантовского трансцендентального идеализма, в контексте которого природа лишается характера абсолютной действительности, предстает как определяемая формами познания субъекта. Разрушая фундамент натуроцентрического мирозерцания, кантовский критицизм вновь центрирует роль субъекта, открывая перспективу для создания положительных философско-исторических систем, где человек становится средоточием мироздания, "своим практическим разумом непосредственно постигает себя как то, что дает культурной жизни объективный смысл, именно как сознающую долг, автономную "свободную" личность, и этому практическому разуму принадлежит первенствующая роль" [7]. В таких философско-исторических системах, по мнению Г. Риккерта, влияние естественнонаучного познания должно быть сведено к минимуму, поскольку последнее не может ничего сказать о смысле или бессмысленности мирового процесса.

Следуя Г. Риккерт, подлинная философия истории должна стать учением об истолковании исторического смысла, раскрыть который бессильно

объективирующее познание естественнонаучных дисциплин. Причем, смысл истории, по мнению немецкого мыслителя, философу нужно рассматривать в неразрывной связи с более общими философскими исследованиями о смысле мира и смысле человеческой жизни, все философско-исторические проблемы должны неизбежно вылиться в вопрос о смысле истории как смысле мира и человеческого бытия. Подчеркнем, что именно к таким философско-историческим системам принадлежит философия истории Л. А. Тихомирова, последовательно защищающего пространство свободного действия личности в историческом процессе, изолирующего это пространство от доминирования природных факторов и естественнонаучного познания, рассматривающего смысл истории в единстве со смыслом человеческого существования и мира в целом.

Сближает мыслителей и изолирование свободного сверхприродного универсума человеческой истории от природного закона в сочетании с антитезой философско-исторического и естественнонаучного познания. Следуя Г. Риккерт, к использующим естественнонаучную номотетическую методологию дисциплинам принадлежат психология и социология. С позиции Л. А. Тихомирова, социологические и психологические изыскания также принадлежат к сфере применения научно-закономерного метода. При этом оба мыслителя противопоставляют философско-историческое знание социологическому и психологическому, указывают на невозможность раскрытия смыслового пространства исторического универсума посредством социологии и психологии. Оппозиция философско-исторического и естественнонаучного познания у обоих философов переходит в ультимативную альтернативу смысла или закона истории, констатацию неосуществимости и абсурдности номологизации смыслового универсума истории, подчинения философско-исторического знания принципам естественнонаучного исследования.

В понимании Г. Риккерта вопрос о смысле жизни неразрывно связан с проблемой ценности, аксиологическая проблематика философско-исторического познания органически переплетается со смысловой. Считая, что ценность всегда проявляет себя в мире как объективный смысл, полагая, что вне царства ценностей не фиксируем смысл истории, Г. Риккерт объединяет цели философско-исторического познания в исследовании смысла и ценностей исторического процесса, тем самым распространяя на философию истории общие принципы философского познания как науки о ценностях.

Согласно Г. Риккерт, философско-историческое познание имеет перед собой две задачи: систематическое отграничение и расчленение исторического универсума. Реализация первой задачи требует целостной аксиологической системы. Реализация второй задачи предполагает расчленение исторического универсума на ее основе. Таким образом, философия истории "должна быть учением о ценностях, сообщающих единство историческому универсуму и вместе с тем расчленяющих его" [8].

Философия истории Л. А. Тихомирова исходит из целостной персоналистической ценностно-смысловой системы. Исторический универсум конституирован у мыслителя противоположными религиозными ценностно-смысловыми ориентирами, расчленен антитезой двух ключевых религиозно-философских идей, которые в силу корреляции с персоналистической аксиологией могут быть позиционированы как историко-культурные индивидуальности. В таком случае к ним также возможно приложение риккертских категорий "исторически частичной индивидуальности" (Teilindividualit?t), а также "культурного понятия" (Kulturbegriff), которое в противоположность индифферентному к ценности и устанавливающему закономерные связи общему "природному понятию" (Naturbegriff) отражает неповторимую ценностно-смысловую реальность культуры. При этом два основные религиозно-философские мирозерцания у Л. А. Тихомирова превращаются в индивидуализирующие "коллективные понятия" (Kollektivbegriff) культурной истории, поскольку воссоздающаяся в них ценностно-индивидуальная культурная реальность образована группой своеобразных религиозно-философских мирозерцаний, целью данных понятий "является не обобщение, подобное практикующемуся в генерализирующих науках, но изображение индивидуальности группы (Gruppenindividualit?t)" [9].

Следуя Г. Риккерт, философско-историческое познание серьезно отличается от научно-исторического, поскольку последнее не сопряжено с опорой на систему культурных ценностей. Историческая наука не имеет и права на критическую оценку, выступающую прерогативой философско-исторического познания и предполагающую привнесение аксиологически истолкованного понятия прогресса как повышения в ценности культурных благ. Истолковывая смысл истории с точки зрения воплощенных в ней ценностей, философско-историческое познание произносит суд над прошлым, развивает понятия регресса и прогресса как уменьшения или возрастания ценности, включает в

себя положительную или отрицательную оценку. Неся в себе персоналистический критерий ценности, философия истории Л. А.Тихомирова развивает аксиологически истолкованные понятия регресса и прогресса как уменьшения или возрастания ценности сверхприродного личного бытия, всецело соответствуя требованиям Г. Риккерта, настаивающего на необходимости привлечения данных понятий в философско-историческом анализе, указывающего, что философия истории как наука о культуре должна не просто медиатизировать прошлое ради настоящего и будущего, но "прямотаки судить его, т. е. мерить его ценность с точки зрения своего идеала" [10].

Наконец, развиваемая в философия истории Л. А. Тихомирова аксиология имеет своим основанием религиозные свехисторические ценности, апеллирует к ценностным реалиям, которые значимы как в историческом процессе, так и во внеисторической вечности. В данном случае она координируется с требованием Г. Риккерта, постулирующего возможность философско-исторических исследований лишь при фиксации ценностей с вневременной значимостью, рефлексия над которыми уже не относится к области специальной философской науки, каковой предстает философия истории, а есть область философии как таковой, связана с построением философских систем.

Таким образом, рассмотрение философии истории Л. А. Тихомирова как систематической науки о культуре, придание ей культурологического (наука о культуре) и культурфилософского (систематическая наука о культуре) смысла выглядит оправданным не только с точки зрения индивидуальной аксиологической специфики раскрываемых Л. А. Тихомировым религиозно-философских мирозерцаний, но и с позиции истолкования мыслителем особенностей философско-исторического знания.

Подход Г. Риккерта к религии и философии имеет несомненное сходство с трактовкой религии и философии Л. А. Тихомировым. Данное сходство, в первую очередь, отражено в идентификации религии и философии с историческими явлениями интегрированными ценностными системами. Рассмотрение Л. А. Тихомировым религии и философии как причастных ценностям форм сверхприродной жизни человеческого духа позволяет распространить на них характеристики культурного объекта, поскольку последний в интерпретации баденской школы также ультимативно антагонистичен природе, всецело изолированной от ценностно-

телеологического содержания, представляющей лишь группы кондициональных единств, условий ценностной самоактуализации человека.

Несомненное сходство с ценностным подходом Л. А. Тихомирова представляет и концепция религиозных ценностей баденской школы, детально разработанная Г. Риккертом. В аксиологической концепции Г. Риккерта религиозные ценности разделяются на действенные и созерцательные [11]. Смысл первых заключается в действенном, активном отношении человека к мировому целому, которое рассматривается как совокупность взаимодействующих личностей во всем их индивидуальном различии и множественности, что позволяет выявить плюралистический характер осуществления ценностей. Смысл вторых заключается в созерцании мирового целого как безличного объекта, в контексте которого личность отождествляется с вещью, изымается из контекста межличностных социальных взаимосвязей, что позволяет говорить о монистической тенденции в ценностной реализации.

Следуя Г. Риккерт, религиозные ценности первого типа совпадают с теистическим мирозерцанием. В последнем немецкий мыслитель акцентирует единство двух положений. С одной стороны, ультимативно отрицая пантеистическое поглощение субъекта объектом, оно несет в себе идеал абсолютно совершенного субъекта, утверждает веру в личного Бога. "В этой религии полноты Божество противостоит каждому Я как особое Ты, с которым индивид находится в теснейшем и сознаваемом общении. Божественная любовь вбирает в себя земную и дает ей высшее освящение", - отмечает мыслитель [12]. Наряду с этим, данное мирозерцание утверждает подлинную полноту тварного личного бытия, декларирует реальную множественность личных существ, фиксирует их взаимосвязь через Царство Божие, благодаря которой они могут стать более чем конечными существами. Единство этих положений Г. Риккерт связывает с идеей нетождественности Бога и мира, в контексте которой удерживается все богатство личной жизни. "Бог и мир здесь не совпадают и по необходимости остаются различными, как бы ни было тесно их соединение, - указывает мыслитель, - Отношение к Божеству как к совершенной целостной личности, правда, освобождает конечное существование субъектов от несовершенств, но не в силах его мистически уничтожить. Напротив, чрез личное приобщение к трансцендентному и вечному Лицу, любимому нами и, как мы верим,

любящему нас, должны мы возвысить нашу личную жизнь в ее индивидуальной полноте" [13].

Религиозные ценности второго типа, по мнению Г. Риккерта, совпадают с пантеистическим мирозерцанием. Последнее рассматривается им как мирозерцание безусловного онтологического единства, монистического единства "во всех отношениях", утверждающего безостаточное поглощение конечного субъекта безличным и объективным всеединым началом. "Здесь снят всякий дуализм. Все есть Единый Бог", - констатирует мыслитель [14]. Согласно Г. Риккерту, аннигиляция личного принципа в объективном первоначале в пантеизме предполагает безличный и асоциальный характер ценностей. "Индивид здесь ничто. Общение индивидов уже более не обнаруживает никакого отношения одного к другому, - указывает мыслитель, -Я есмь ты. Ты еси я. Всякая множественность, а тем самым также и всякий социальный момент, предполагающий по крайней мере двух лиц, исчезает во Всеедином" [15].

Подчеркнем, что риккертскую классификацию религиозных ценностей можно охарактеризовать как персоналистическую, поскольку классификационным критерием в данном случае выступает категория личности, религиозные ценности различаются исходя из утверждения и отрицания личного бытия в его абсолютной и ограниченной формах. Важно отметить, что такая классификация фактически совпадает с подходом Л. А. Тихомирова, также дифференцировавшего религиозные мирозерцания на теистические и пантеистические, исходя из ценности личности. При этом данное совпадение распространяется и на ультимативность антитезы пантеизма и теизма, ибо Г. Риккерт, подобно Л. А. Тихомирову, настаивает, что "повсюду, где жива вера в личного Бога, наряду с которым множественность индивидуальных душ сохраняет свою самостоятельность, обнаруживается принципиальная противоположность этой веры всякому монизму и пантеизму" [16]. К несомненному сходству следует отнести и отождествление пантеистических ценностей с мистическими, поскольку для Г. Риккерта и Л. А. Тихомирова понятие мистики имеет неизменно негативную пантеистическую окраску. Сближает мыслителей и характеристика теистических ценностей как этических, постулирование их приоритетности для формирования подлинной нравственной жизни человека. Наконец, очевидным является сходство в самих дефинициях религиозных мирозерцаний, определяемых Г. Риккертом в контексте антитезы теизма и

отрицающего дуализм пантеистического монизма, характеризуемого немецким мыслителем через категорию всеединства, также встречающуюся у Л. А. Тихомирова.

Выявляя сходство подходов Г. Риккерта и Л. А. Тихомирова, необходимо акцентировать и моменты их различия. Прежде всего Л. А. Тихомиров исходит из определенной онтологической интерпретации истории. Философ всецело согласует специфику познания сверхприродного исторического процесса со спецификой познаваемой реальности. Применение закономерно-научного и индивидуально-исторического философского познания в его работах скоординировано с познанием самой закономерно-природной и обособленной от законов сверхприродной культурно-исторической действительности, методология познания выстраивается в неразрывной связи с его предметом. Что же касается подхода Г. Риккерта, то фиксация однозначной взаимосвязи между онтологией и методологией познания культуры и природы наталкивается в его работах на определенную сложность.

В своих работах Г. Риккерт противоречиво совмещает онтологическую и логическую оппозицию природной и культурно-исторической реальности, дает бытийные определения природы и культуры, но также развивает и формальный подход к ним. При этом своему формальному подходу мыслитель дает парадоксальное онтологическое обоснование, утверждая своеобразный принцип разнородности (гетерогенности) всего действительного. Согласно этому принципу, действительность в ее подлинности не может быть воспринята в научных понятиях, поскольку, представляя в каждой своей части разнородную непрерывность, состоит из нескончаемого ряда иррациональных индивидуальностей, все богатство которых не поддается рациональному научному познанию. Именно в силу нерационализируемости единичной индивидуальности, по мнению Г. Риккерта, наука должна исходить из априорного отделения существенного от несущественного, дифференциация культурологического и естественнонаучного познания должна основываться на формальном по отношению к содержанию действительности основании. В то же время Г. Риккерт находит культурологическое познание более близким реальности. Такое познание, по его мнению, преобразует и оформляет иррациональную разнородную непрерывность реальности в рациональную разнородную прерывность, осуществляет "преобразования разнородной непрерывной действительности при сохранении ее индивидуальности и особенности" [17].

Что же касается естественнонаучного познания, то оно оформляет действительность в однородную непрерывность, фактически искажая индивидуальный характер познаваемых явлений. Кульминационным противоречием культурфилософии Г. Риккерта становится выделение двух родов индивидуального: индивидуальности совпадающей с самой действительностью и не входящей в научное познание, и индивидуальности, которая не совпадает с действительностью, есть итог ее преобразования и обработки, представляет "определенное понимание действительности и потому может быть охвачена понятием" [18]. При этом последняя коррелируется с универсумом культурных объектов, имеющих онтологические определения.

На наш взгляд, противоречивость общей гносеологической позиции Г. Риккерта может быть преодолена лишь в контексте персоналистической онтологической гносеологии. Гносеология Г. Риккерта была достаточно высоко оценена персоналистом Н. О. Лосским, акцентировавшим в ней отрицание солипсизма в силу не сводимости самой действительности к психический процессу, увидевшим в ней одну из версий интуитивного критицизма как направления наиболее пригодного для пропедевтики к интуитивизму, позиционировавшим ее как заключающую много новых возможностей [19]. В то же время Н. О. Лосский подверг критике риккертианский дуализм понятия и бытия, ценности и сущего. Возражая Г. Риккерту, Н. О. Лосский указал на тот факт, что понятия не противостоят действительности, а содержат ее в себе, как и все формы целостной познавательной активности личности. Ценности, по его мнению, также не противоположны бытию, а есть одна из его форм. Полагая, что стремящаяся исходить лишь из имманентных процессу познания элементов гносеология не может задействовать понятие бытия лишь в виде категории, Н. О. Лосский постулировал познаваемый объект как имманентный процессу познания целиком и в оригинале, указал на невозможность включения в познавательный процесс чего-либо трансцендентного бытию, констатировал, что "все, и должествование и бытие, оказывается наличным и в этом смысле сущим, представления перестают быть только представлениями, они уже содержат в себе бытие, и речь может всюду и всегда идти не о наличности бытия, а о свойствах этой наличности" [20]. В бытийно проинтерпретированное знание он включил как дифференцирующий путем сравнения акт познающей личности, так и познаваемое ею бытие, обозначив тем самым большую сложность знания в отличие от его объекта.

Отталкиваясь от критики Г. Риккерта Н. О. Лосским, подчеркнем, что онтогносеологическое прочтение индивидуализирующего познания позволяет устранить дуалистический характер взаимоотношения понятия и действительности, ценности и бытия. В таком случае утверждается имманентность индивидуализирующего познания самой культурно-исторической действительности, специфика индивидуализирующего метода обуславливается бытийной взаимосвязью познающей личности и неповторимых ценностно-смысловых универсумов культуры. Важно отметить, что такая интерпретация будет не отрицанием, а логическим завершением культурфилософии Г. Риккерта, поскольку он сам развивал онтологические определения культурных явлений.

Несмотря на сходство концепции религиозных ценностей Г. Риккерта и Л. А. Тихомирова, раскрытие аксиологии последнего не может быть осуществлено с опорой на общую теорию ценностей немецкого мыслителя, так как она имеет определенные отличия от персоналистического подхода русского философа. С Л. А. Тихомировым Г. Риккерта сближает радикальное отрицание вещиности (*Dinghaftigkeit*) как конституирующего начала историко-культурной индивидуальности, акцентирование абсолютного характера религиозных ценностей и их позиционирование в качестве возможного принципа целостности историко-культурных реалий, а также допущение совпадения ценностей с сущим в области, постигаемой религиозной верой и противостоящей пространственно-временному миру. Однако мысли Г. Риккерта свойственна недостаточная последовательность в центрации религиозных ценностей в общей аксиологической иерархии, утверждение их абсолютного характера не столько самого по себе, сколько в контексте предпочтений религиозно настроенной личности, а также излишний формализм и априоризм, позиционирование ценностей как деонтологизированных сущностей, которые не существуют, а только значат. Считая религиозные ценности абсолютными, подчеркивая, что все ценности должны быть согласованы с ними, если они хотят иметь значение, Г. Риккерт выделяет шесть сфер ценностей, где религиозные ценности по сути децентрированы, есть одна из автономных областей аксиологии. К тому же его категорический тезис о том, что для ценности как ценности вопрос о ее существовании лишен всякого смысла превращает его аксиологию в формальную и внутренне некогерентную. Развиваемая же Л. А. Тихомировым аксиология имеет ультимативно персоналистический смысл, поскольку

основывается на последовательном признании религиозных ценностей абсолютными и высшими.

Абсолютный характер религиозных ценностей Л. А. Тихомиров раскрыл на примере их связи с ценностями этическими. В работах "Альтруизм и христианская любовь" (1892), "Государственность и религия" (1906), "Христианство и политика" (1906) философ указал на религиозную природу этического сознания, постулировал неотделимость этики от религии.

Нравственное чувство философ определил как "потребность гармонии ощущений и действий с высшей силой мировой жизни" [21]. При этом он отметил бескорыстный, неэгоистический характер нравственного чувства, указал, что "человек желает быть в единении с этой высшей силой, помимо всяких расчетов о выгоде или невыгоде" [22]. Следуя философу, бескорыстная природа нравственного сознания обусловлена высшим наслаждением и радостью, которое человек получает при соединении с первопричиной мироздания. Данное вовсе не означает, что первопричина бытия должна трактоваться только теистически. Даже в материалистическом мировоззрении, считает Л. А. Тихомиров, человек пытается найти некоторое подобие религиозного утешения в гармонии с жизнью безличной природы, которая все же не в состоянии ответить на его нравственные порывы.

Как бы ни пыталось атеистическое мировоззрение объяснить генезис нравственного чувства, происхождение последнего, по мнению Л. А. Тихомирова, остается для атеизма совершенно непонятным. Отрицая религиозный характер этики, атеизм может позиционировать нравственные нормы исключительно в качестве некоторого психологического свойства, подобного действию необходимых материально-природных сил. Подлинное же объяснение становления этического сознания могут предложить лишь теистические религии, интерпретирующие онтологическую первореальность в виде личного бытия. Последовательно критикуя концепции автономного происхождения этики, Л. А. Тихомиров настойчиво подчеркивает религиозно-трансцендентное происхождение нравственного начала. Нравственное начало философ связывает с духовным, полагая нравственную жизнь личности неотъемлемой частью жизни духа. Нравственные стремления он расценивает как духовные, а следовательно, абсолютные, считая, что "они удовлетворимы только жизнью с Богом, Который есть единственное Абсолютное Существование" [23]. При этом отдаление человека от личного и абсолютного первоисточника нравственности, порождающее лжеощущение

"автономности" нравственного начала, по мнению Л. А. Тихомирова, может вести только к нравственному регрессу личности. Согласно философу, к такому регрессу ведет атеистическая доктрина альтруистической морали, которая отвергает христианскую любовь к конкретной личности, заменяет эту любовь обманчивым и фиктивным сочувствием к среднестатистическому, абстрактному и фиктивному человеку, возвращает человека к эгоизму в форме преклонения перед собственными отвлеченными формулами и представлениями.

Подчеркнем, что на безусловный характер религиозных ценностей и их определяющее влияние на этику указал еще Г. Лотце. Сходство позиции Г. Лотце и Л. А. Тихомирова заключается в последовательной критике автономии нравственного начала. В контексте подобной критики оба философа устанавливают смысловую взаимосвязь между отрицанием теистических представлений и самоутверждением человеческой личности, желающей прервать "скуку вечно-однообразного развития и провести в жизнь безусловную свободу и самостоятельность своего "я"" [24]. Подобно Л. А. Тихомирову, Г. Лотце считает, что интерпретация человеческой личности как момента самодвижения бесконечной природной сущности логически ведет человека к освобождению от нравственных норм. Следуя обоим философам, нравственное сознание укоренено в религиозном, обусловлено бытием "истинно-духовного идеального мира, в котором лучезарною точкой сияет ценность нравственных идей"[25]. Как и Л. А. Тихомиров, Г. Лотце выделил теистический и пантеистический типы безусловных религиозных ценностей, раскрыв в них утверждение и отрицание ценности личного существа.

Опираясь на мнение систематизатора персоналистической аксиологии С. А. Левицкого, отметим, что при установлении основных категорий иерархии ценностей персонализм исходит из постулирования личности как самоценности, поскольку лишь она обладает "для себя бытием", а также из существования идеальных ценностей истины, добра и красоты, в пределе имеющих статус абсолютности [26]. При этом в персоналистической иерархии ценностей, считает С. А. Левицкий, высшее место занимают ценности религиозные, основывающиеся на верховной абсолютной ценности абсолютной полноты бытия - Боге, в котором истина, добро и красота представляют триединство. Только через бытие самоценного личного Абсолюта, сообщающего человеку свое подобие, в персонализме человеческая личность становится самоценностью. Что же касается

познавательных, эстетических и этических ценностей, то они в данном философском направлении лишены характера абсолютности.

Указывая на воссоздание в историософии Л. А. Тихомирова персоналистической аксиологии, отметим, что для выявления культурфилософского смысла философии истории мыслителя целесообразно привлечь аксиологию Н. О. Лосского, ультимативно отрицающего интерпретацию ценности как качества, предельно четко обозначающего в религиозной ценности единство существования и смысла. Последовательно развивая онтологическую теорию ценностей, Н. О. Лосский нивелирует свойственное германской философии различие блага как носителя ценности и самой ценности, фиксирует присутствие ценности в самом содержании бытия, считает, что само бытие есть не только бытие, но и ценность. При этом единство аксиологии и онтологии у Н. О. Лосского имеет алетологические истоки, поскольку ценность и бытие, в конечном счете, совпадают в лично истолкованной религиозно-философской истине. Такой подход чрезвычайно важен для выявления культурфилософского смысла философии истории Л. А. Тихомирова, поскольку религиозные ценности позиционированы у него в неотрывной связи с алетологическим универсумом религиозно-философских идей, имеют или претендуют на онтологический коррелят.

В онто-аксиологической иерархии Н. О. Лосского ценности дифференцируются на абсолютные, рассматриваемые как объективные и общезначимые, всеобъемлющие самоценности и относительные, рассматриваемые как субъективные, существующие лишь с точки зрения данного субъекта. Среди абсолютных ценностей Н. О. Лосский выделяет всеобъемлющие и частичные, являющие собой определенные аспекты всеобъемлющих (любовь, красота, свобода и прочие). В свою очередь, абсолютно всеобъемлющие самоценности он разделяет на первичные нетварные и вторичные тварные.

Первичной нетварной всеобъемлющей абсолютной ценностью у Н. О. Лосского выступает личный Бог как "абсолютная полнота бытия, сама в себе имеющая смысл оправдывающий ее, делающий ее предметом одобрения, дающий ей безусловное право на осуществление и предпочтение чему бы то ни было другому" [27]. Тварной всеобъемлющей абсолютной ценностью у Н. О. Лосского выступает человеческая личность, наделенная качествами, при правильном использовании которых возможно соединение с абсолютной полнотой жизни, Богом.

Именно онто-аксиологическая иерархия абсолютных всеобъемлющих ценностей Н. О. Лосского всецело совпадает с походом Л. А. Тихомирова, актуализирующего ценность личностно истолкованного онтологического первопринципа, нетварного существа, наряду с ценностью созданной им тварной человеческой личности, причем первая санкционирует ценность второй, обоснование ценности тварной личности возможно только через свертварный аксиологический Абсолют. При этом онто-аксиологическая иерархия Л. А. Тихомирова воплощается в самой диадической структуре теистического мирозерцания, включающего учение о сверхтварной личности и субординированное ему учение о человеке. Как и у Н. О. Лосского она носит отчетливый алетологический характер, интегрируя аксиологию и онтологию в религиозно-философской истине.

Очевидно и сходство позиции Л. А. Тихомирова с трактовкой Н. О. Лосским отрицательных ценностей как препятствий для достижения тварной личностью абсолютной полноты личного бытия. Следуя Л. А. Тихомирову, именно таким препятствием выступает пантеистическо-монистическое мирозерцание, культивирующее ценность безличной природы, абсолютизирующее имперсональный природный универсум, утверждающее абсолютную полноту безличного бытия, а стало быть, и абсолютное небытие личности. В концепции Л. А. Тихомирова пантеистический монизм санкционирует нравственную безответственность человеческой личности, обосновывает ее эгоистический имморализм, предоставляя ее самой себе, изолируя от онто-аксиологического личного Абсолюта. Ту же мысль развивает Н. О. Лосский, настаивая на связи пантеистическо-монистического мирозерцания с антропoteистическим самоутверждением человека, указывая на доминирование эгоистического себялюбия в свободно обособляющейся от Бога личности, выражающемся в угнетении бытия других личных существ.

Резюмируем синтез наукоучения о культуре Г. Риккерта и персоналистической аксиологии Н. О. Лосского в целях обоснования принципиального единства философии истории и культуры Л. А. Тихомирова в следующих положениях. Философия истории Л. А. Тихомирова совпадает с философией культуры, поскольку в ней мыслитель выявляет неповторимую индивидуальность единичного универсума сверхприродной истории человеческого духа посредством уникальной оппозиции индивидуальных исторических единств, представленных теистическим дуалистическим и пантеистическим

монистическим мирозерцаниями, являющими собой индивидуальные культурные объекты в силу раскрытия персоналистической и имперсоналистической аксиологических иерархий, дающих антагонистические интерпретации абсолютных всеобъемлющих ценностей. Подчеркнем, что обозначенный нами подход позволяет эксплицировать аксиологическое содержание философии культуры мыслителя, добавить к философско-антропологическому фундаменту его культурфилософии аксиологический базис. В то же время подобное добавление лишено механического характера. Органическая взаимосвязь антропологии и аксиологии более чем очевидна в персоналистической философии, ибо субъектом ценностных предпочтений в ней выступает ядро человеческой личности - человеческий дух.

Применяемое Г. Риккертом понятие культурного объекта имеет существенный недостаток для нашего исследования. Вне контекста его собственной философии данное понятие может рассматриваться как безразличное к социальному измерению религиозно-философского творчества, поскольку оно ничего не говорит о сопричастном к этому творчеству множестве личностей. Так, анализируя христианскую религию важно центрировать ее аксиологический аспект, кристаллизованный в догматических кодификациях. Но эти кодификации не существуют изолировано от всего множества личностей их разделяющих. Между тем, задействованное вне философии Г. Риккерта, понятие культурного объекта в силу своего безразличия к социальному измерению культурного творчества открывает сомнительную перспективу для гипостазирования религиозно-философских мирозерцаний, рассмотрения их как аксиологических конфигураций, реализующих себя помимо множества творящих их индивидуальных носителей. Важно отметить, что сам Г. Риккерт не делал подобных выводов. Следуя его позиции, ценности всегда суть ценности некоторой действительной общественной группы (*Gemeinschaft*). Причем понятие общественной группы у Г. Риккерта не имело социально-прагматического значения, отражало общества объединенные идеальной духовной связью, члены которых могут быть рассеяны в пространстве и сколь угодно далеки друг от друга во времени. Апеллируя к мнению Б. В. Маркова, отметим, что под социальностью ценности Г. Риккерт имел в виду не прагматические ценности социальных групп, спаянных общими интересами, а ценности духовных сообществ [28], что, несомненно, сближает позиции Г. Риккерта и Л. А. Тихомирова.

Напомним, что Л. А. Тихомиров считал религиозно-философскую жизнь результатом творчества всего множества человеческих личностей, подчеркивал их взаимную целевую связь в поиске Абсолюта и освоении религиозно-философских идей, хотя и отмечал надсоциальную природу этой взаимосвязи в силу ее свободного духовного характера. Последнее не должно нас смущать, поскольку понятие социального может быть расширено без ущерба для интерпретации философии мыслителя. Если под социальной жизнью вслед за Г. Риккертом понимать все, в том числе и основанные на религиозно-философском опыте формы взаимодействия человеческих личностей, то можно противопоставить необходимую природную и свободную духовную социальную кооперацию, причем последняя будет интегрирована в культурный контекст. Обоснованную интерпретацию религии и философии как социокультурных систем через целевое межличностное взаимодействие дал В. Дильтей. В своей интерпретации немецкий теоретик культуры исходил из идеи серьезного различия социальных связей во внешних организациях (например, экономических и политических) и таких культурных системах как религия и философия. Следуя В. Дильтею, в религии и философии "снимается вовлеченность воли в ограниченные цели", человеческое познание уже не имеет своим объектом обособленные, определенные во времени и пространстве предметы, возносится над историческими отношениями к вневременному общению с абсолютным, выходит за пределы прагматических интересов недуховных социальных структур, которые так или иначе стремятся к поглощению личности, "измеряют честь и значимость своих членов только в согласии со своими потребностями" [29].

Апеллируя к подходу В. Дильтея, важно подчеркнуть наличие общих точек соприкосновения его философских воззрений с персоналистической философией. Прежде всего отметим, что понятие "жизни" у В. Дильтея содержит определенный персоналистический смысл, поскольку жизнь для него есть прежде всего непосредственно пережитый опыт целостного существования личности. С точки зрения В. Дильтея, духовная жизнь личности есть единство представлений, чувств и волевых актов, которое присутствует в каждом состоянии сознания. Обращение В. Дильтея к понятию системы также близко персоналистической метафизике, поскольку через данное понятие он стремится раскрыть целостную взаимосвязь духовного существования сингулярных человеческих личностей, а не фактов природно-механического порядка. С персонализмом В. Дильтея сближает и стремление ограничить

естественнонаучный монизм посредством центрации интуитивного переживания как первостепенного метода гуманитарных наук, попытка обосновать суверенность гуманитарного исследования путем антитезы интуитивного понимания и дискурсивного объяснения.

Следуя В. Дильтею, религия и философия представляют мирозерцания или интерпретации действительности, являющие собой духовные образования, стремящиеся выразить смысл и значение мира [30]. Подобно Л. А. Тихомирову В. Дильтей не обособляет религию и философию, поскольку, по его мнению, религиозное мирозерцание закономерно перетекает в философскую форму понятийного мышления, не отрицая свойственную религии созерцательность, а дополняя ее понятийным раскрытием. Оба мирозерцания коренятся в душевной жизни человека, структура которой имеет телеологический характер, выражающийся в целевой взаимосвязи ее фактов. Образуемое человеческими существами общество, следуя В. Дильтею, проявляет те же структурные свойства, что и организующие его личности. Целеполагание отдельной души придает целевую специфику всей социальной жизни, являющей систему целевых взаимосвязей личных существ. При этом дифференциация различных форм душевной жизни в отдельных личностях также отражена в социально-целевом взаимодействии, что позволяет дифференцировать культурные системы.

Рассматривая культурную систему как целостность, соединяющую деятельность различных личностей ради определенной цели, В. Дильтей избегает гипостазирования этой целостности. Целостность культурных систем он обосновывает вне апелляции к неким изолированным от самих личных существ силам, а посредством фиксации в каждой культурной системе определенного, постоянно воспроизводимого компонента личности, опоры системы на специфический вид душевной деятельности, обеспечивающий единство системы. Считая, что в каждой культурной системе воссоздаются единообразные проявления душевной активности, В. Дильтей интерпретирует религию как систематическую целевую взаимосвязь личностей стремящихся пережить общение с невидимым, а философию как систематическую целевую взаимосвязь личностей стремящихся разгадать мировую загадку с привлечением понятийного мышления, дать общезначимое воззрение на мир. При этом религия и философия в значении культурных систем исполняют целевую интегративную функцию в жизни общества, поскольку обращаясь к невидимому божеству или к самой себе религиозно

настроенная и рефлекслирующая личность оказывает влияние на прочих, связывая их сообразно своим особым целям.

Интерпретация религии и философии как отражающих определенные типы душевной деятельности целевых межличностных взаимосвязей всецело гармонирует с подходом Л. А. Тихомирова. Подобно В. Дильтею мыслитель акцентирует целевую природу религиозно-философской жизни личности. Подобно В. Дильтею он указывает на реальность целевой интеграции людей в искании Бога и ответов на вопрос о генезисе мироздания. Наконец, подобно В. Дильтею он подчеркивает возможность осуществления целевого единства множества личностей на основе вопрошания о природе онтологической первореальности и избранной религиозно-философской идентичности. Подчеркнем, что отмеченное сходство позволяет распространить на религиозно-философское мирозерцание у Л. А. Тихомирова понятие культурной системы, позиционировать специфику исторического универсума в концепции мыслителя в виде оппозиции двух культурных систем, несущих в себе противоположные интерпретации действительности.

Такое распространение представляется тем более оправданным, что В. Дильтей постулировал ценностное полагание в религии и философии, не изолировал данные культурные системы от аксиологического содержания, настаивал на включенности ценности в целесообразную структурную связь душевной жизни. Представители баденской школы также фиксировали взаимосвязь целевого и ценностного момента в историко-культурных явлениях, подчеркивали ценностно-телеологическую специфику культурных реалий. В контексте исследования философского наследия мыслителя целесообразно объединить оба подхода, декларировать возможность применения понятия культурной системы к религиозно-философскому мирозерцанию как в социокультурном, так и в аксиологическом значении. Синтезируя их органическое единство с прочтением религиозно-философского мирозерцания у мыслителя через аксиологический подход Н. О. Лосского, охарактеризуем философию истории Л. А. Тихомирова в значении философии культуры как учение о культурных системах, отражающих противоположные аксиологические универсумы, воссоздающие антагонистические, персоналистические и имперсоналистические интерпретации абсолютных всеобъемлющих ценностей, разделяемые всем множеством сопричастным к ним личностям, объединенным в соответствии с целями их освоения и жизненного воплощения.

- 
- [1] Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. — М., 2003. — С. 34. ^
- [2] Риккерт Г. Философия истории//Риккерт Г. Философия жизни.— Киев, 1998. — С. 235. ^
- [3] Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре//Науки о природе и науки о культуре. — М., 1998.— С. 90. Отметим, что в концепции Г. Риккерта исторический универсум в силу сопричастности ценностному сознанию культуры также рассматривается в качестве историко-культурной индивидуальности, есть индивидуум, образованный своеобразными историко-культурными явлениями. ^
- [4] Риккерт Г. Философия истории// Риккерт Г. Философия жизни.— Киев, 1998. — С. 247. ^
- [5] Зотов А. Ф. Генрих Риккерт и неокантианское движение// Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. — М., 1998.— С. 10. ^
- [6] Риккерт Г. Философия истории// Риккерт Г. Философия жизни.— Киев, 1998. — С. 193. ^
- [7] Там же. С. 194-195. ^
- [8] Риккерт Г. Философия истории// Риккерт Г. Философия жизни. — Киев, 1998. — С. 235. ^
- [9] Там же. — С. 202. ^
- [10] Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. — СПб., 1997. — С. 250. ^
- [11] Г. Риккерт интерпретирует действенные ценности как социальные, а созерцательные как асоциальные. При этом он выделяет широкий и узкий смысл понятия социального, относя к первому межличностное взаимодействие в его любых, в том числе религиозных формах, включающих и связь человека с Богом, а ко второму собственно социологический смысл, все многообразие отношений внутри социальных институтов семьи, государства, правовой, хозяйственной жизни и т. д. ^
- [12] Риккерт Г. О системе ценностей// Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. — М., 1998.— С. 386. ^
- [13] Там же. С. 385-386. ^
- [14] Там же. С. 376. ^
- [15] Там же. С. 376-377. ^
- [16] Риккерт Г. О системе ценностей//Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. — М., 1998. — С. 386-387. ^
- [17] Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре//Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. — М., 1998.— С. 90. ^
- [18] Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре//Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. — М., 1998.— С. 90. ^

- [19] См.: Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма//Лосский Н. О. Избранное. — М., 1991.— С. 185. ^
- [20] Там же С. 217. ^
- [21] Тихомиров Л. А. Государственность и религия//Тихомиров Л. А. Апология Веры и Монархии. - М., 1999. - С.124. ^
- [22] Там же. С.124. ^
- [23] Тихомиров Л. А. Государственность и религия//Тихомиров Л. А. Апология Веры и Монархии. — М., 1999. —С.56. ^
- [24] Лотце Г. Микрокосм. Мысли о естественной и бытовой истории. Опыт антропологии: В 3 ч. Ч.2. — М., 1866. — С. 378. ^
- [25] Там же. С. 16. ^
- [26] Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. — М., 2003. — С. 219. ^
- [27] Лосский Н. О. Ценность и бытие//Лосский Н. О. Бог и мировое зло. — М., 1999. — С. 286. ^
- [28] См.: Марков Б. В. Своеобразие исторического//Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. — СПб., 1997. ^
- [29] Дильтей В. Сущность философии — М., 2001.— С. 73. ^
- [30] Дильтей В. Сущность философии — М., 2001.— С. 77-78. ^

### **§ 3. Л.А.Тихомиров о русском культурном самосознании и идентичности.**

Задача осмысления и развития отечественного культурного самосознания остро стоит сегодня как в связи с ситуацией в современной России, требующей жизнеспособного культурного синтеза на основе осознания духовной самобытности русской культуры, так и в связи с тенденциями развития мирового сообщества, в котором процессы глобализации и вестернизации вполне обоснованно все более и более сводятся к творческому заимствованию политических и технических достижений Запада и США при углублении взгляда на духовную самобытность различными странами, интенсивном развитии национальных самосознаний. Необходимость глубокого исследования культурного самосознания нашего Отечества с религиозно-философской точки зрения является в настоящее время также очевидной в виду длительного доминирования в советской науке одностороннего марксистского подхода, имеющего своим основанием натуралистическую трактовку человека. В связи с этим огромный интерес представляет выявление объяснительных возможностей альтернативных концепций, содержащих целостное осмысление культурной жизни России с позиций религиозной философии. В таком историческом и научном контексте является чрезвычайно актуальным изучение творческого наследия Л. А. Тихомирова, давшего глубокий анализ русской культуры с позиций религиозной персоналистической философии.

В данном исследовании нам хотелось бы проанализировать теорию русского культурного самосознания Тихомирова, отраженную в его публицистическом наследии [1]. Необходимо напомнить, что следуя Л. А. Тихомирову, культурный процесс протекает в сверхприродной духовной человеческой истории, где присутствует свободное и целесообразное самоопределение человеческой личности. Свой смысл культурная история черпает в религиозно-философских идеях, и он может быть раскрыт посредством религиозно-философского познания [2]. Национальное самосознание же Тихомиров связывает с осознанным самоопределением нации в истории, вырабатываемым в ходе межкультурных контактов, с осознанием основ культурной жизни страны [3].

Говоря о национальном самосознании, Тихомиров поднимает проблемы, связанные с формированием и развитием национально-культурного самосознания России, поэтому мы станем использовать категорию «национально-культурное самосознание», которая способна более адекватно

отразить проблемное поле рассматриваемых работ русского мыслителя. В нашем исследовании мы будем опираться на концепцию культурного самосознания нации Ю.Ю.Булычева. Согласно современному исследователю, национально-культурное самосознание представляет собой «процесс выявления совокупностью национально связанных личностей культурной самобытности своего народа, его отношений к иным нациям и его функций в глобальном культурно-историческом развитии»[4]. Национально-культурное самосознание есть знание творческой элиты народа о «духовном «Мы» национального сообщества, о со-кровенной идее данной культуры, определяющей ее исто-рическое самобытие, ее уникальность и «нерастворимость» в контексте универсальных культурных взаимодействий» [5]. Культурное самосознание нации развивается вместе с ней в истории, осуществляя связь общественного сознания со сферой ценностей народа, способствует сохранению нации в историческом процессе, санкционирует национальный ин-терес в качестве «стремления к защите этнической, культурной и политической идентичности нации, ее исторически опреде-ленной и традиционно выраженной самобытности в усло-виях исторически конкретной борьбы народов за их существование и самосохранение» [6]. Важно отметить, что современный исследователь справедливо констатирует глубокую зависимость самосознания нации от традиционных основ ее духовной жизни. Именно традиционно-культурные основания нацио-нального бытия (прежде всего связанные с религиозной традицией) предопре-деляют типологию актов самосознания, осуществляемых творческими представителями народа. Если они рушатся, то культурное само-сознание угасает и тогда несмотря на сохранение цивилизации данного народа, его этнического тела, частичной политической жизнеспособности нация внутренне разлагается и погибает, «стано-вясь живым трупом, лишенным культуротворческих энер-гий и способности саморазвития»[7]. Также необходимо указать на справедливо выделенную Ю.Ю. Булычевым тесную связь национально-культурного самосознания и национальной идентичности, поскольку то, каким способом «идентифицирует себя национальная общность, на какие ценности она направляет свою творче-скую активность, выражает духовную природу нации и обуславливает тип ее культурного самосознания» [8].

Обозначим зависимость нашего анализа национально-культурной идентичности от общефилософского определения идентичности данного Э. Гуссерлем, полагающим, что «идентичное есть сохраняющаяся в своей

индивидуации сущность в непрерывном общем потоке» [9]. Для нашего исследования также представляет интерес определение идентичности данные Э. Эриксоном, рассматривавшим идентичность как объективно фиксируемое качество самоидентичности и целостности личности, неизменно соединенное с субъективной верой в тождественность и целостность определенного образа мира и человека [10]. Возможность экстраполяции характеристик идентичности в личностном, эриксоновском смысле на национально-культурную целостность была чрезвычайно удачно обоснована П. Рикером через его понятие «повествовательной идентичности» личности. Считая все жизненные истории настолько взаимно переплетенными, что повествование о собственной личной жизни неизбежно становится частью повествований, изложенных другими, французский персоналист указал на реальность повествовательной идентичности национального сообщества [11]. При утверждении религиозной определенности национальной культуры мы также будем опираться на позицию П. Рикера, усматривающего основы национальной культуры в этико-мифологическом ядре нации, фиксирующего их в слое образов и символов, формирующих идеальный «базис народа», его «ожившие грезы», питающие спонтанные мнения и простейшие реакции нации в житейских ситуациях [12].

Анализ концепции русского культурного самосознания Л. А. Тихомирова целесообразно начать с рассмотрения его статьи «Что такое Россия?» (1897), содержащей изложение основных принципов интерпретации русской идентичности [13]. Данная статья имеет полемическую направленность в отношении к статье В. С. Соловьёва с аналогичным названием и вышедшей в том же году. Анализируя ответ В. С. Соловьёва на вопрос о смысле существования России, мыслитель отмечает, что этот ответ несёт в себе как истину, так и ошибочный тезис. Согласно мыслителю, В. С. Соловьёв верно указал на определённую жизнь нации предметом её веры, глубиной понимания этого предмета и активностью направленной на его воплощение, а также реалистично отождествил предмет веры русской нации с восточно-христианским вероисповеданием. Однако работа В.С. Соловьёва содержит и ошибочный тезис о разделении русской нации на православных и старообрядцев как характерной черте русского национального сознания, провоцирующей его дисгармоничность. Согласно Л. А. Тихомирову, В. С. Соловьёв ошибается в своих взглядах на чрезмерную глубину раскола, ибо у православных со старообрядцами имеется много общих точек соприкосновения. Так, православные совершенно искренно восхищаются

последовательностью старообрядцев в деле отстаивания национальных интересов в России и других странах, искренне рассматривают их в этом отношении в качестве примера, опираются на их творческую активность при решении общих национальных задач. В свою очередь, старообрядцы настойчиво поддерживают русское государство, несмотря на претензии к его вероисповедной политике. Отбрасывая ошибочные положения теории В. С. Соловьева, мыслитель берется утверждать, что Россия «есть семья народов, собранная вокруг православного русского народа...» [14] Согласно Тихомирову, Россия как самобытный духовно-национальный организм существует благодаря православной форме христианства. «Либо православие как определяющее начало нашего собственного национального существования и нашего собирания племен, либо Россия есть историческое недоразумение, вопросительный знак или в лучшем случае нация, временно исполняющая историческую должность, впредь до прибытия какого-то другого действительного исполнителя судеб истории», — констатирует он [15]. Итак, в статье «Что такое Россия?» Л. А. Тихомиров, вслед за В. С. Соловьёвым, утверждает определенность национальной идентичности религиозными представлениями. Используя терминологию французского персоналиста П. Рикера, можно сказать, что в основе национальной культурной идентичности мыслитель усматривает религиозный «порядок истины» [16]. Важно отметить, что Тихомиров фактически интерпретирует старообрядчество как субкультурное образование, которое в известной мере автономно, но в тоже время не несёт в себе существенного отличия от базовых ценностей национальной жизни. Будучи чрезвычайно близкой к православию ценностной конфигурацией, старообрядчество неспособно содействовать расколу целостности русского национального сознания.

Статья «Славянофилы и западники в современных отголосках» (1892) является чрезвычайно важной для понимания тихомировского анализа русского культурного самосознания. В ней он выделяет два взаимодополняющие типа самоопределения нации — осознанный и неосознанный. Становление осознанного национально-культурного самоопределения предполагает не только сходное ценностное самоопределение личностей, создающее единое национально-культурное пространство, но и осознание отличия от представителей другой культурной традиции, преднамеренное дистанцирование от инокультурной реальности. Именно осознанное самоопределение нации ведет к формированию национального самосознания. Полагая необходимым условием становления самосознания

нации ее самоопределение перед лицом иной культуры, исполняющей функцию своеобразной системы отсчёта для самооценивания нации в культурном пространстве, Л. А. Тихомиров фиксирует два целостных, завершённых и один незавершённый этап становления русского национально-культурного самосознания.

Первый этап, по мнению мыслителя, был инициирован монголо-татарским завоеванием, обусловлен влиянием монголо-татарского ига в процессе которого русская нация присоединила к развитию своего характера осознанный элемент, выразившийся в выработке свято-русского мировоззрения. Отметим, что Л.А.Тихомиров не даёт детального анализа данного периода развития русского самосознания, обращая все свои усилия на раскрытие второго и третьего этапов его становления, поскольку они связаны с серьёзным интеллектуальным оформлением русского самосознания. Тем не менее совершенно очевидно, что мыслитель был далек от интерпретации монголо-татарского ига в евразийском ключе, никогда не указывал на конструктивную роль монголо-татар в развитии российской культуры и государственности.

Второй период становления национально-культурного самосознания был инициирован петровскими реформами, сопровождавшимися культурной вестернизацией России. «Россия увидела себя рядом с Европой уже не издали, а на каждом месте, в каждой отрасли своей жизни, в каждом городке, в каждом занятии, в каждой мысли», — подчёркивает Л. А. Тихомиров [17]. В качестве ответа на вызов вестернизации в России сформировалось национально-самобытное просвещение, а вместе с ним и просвещённый слой, живущий национальной культурной жизнью. Именно в рамках национально ориентированного просвещённого слоя шло развитие национально-культурного самосознания. Процесс вестернизации привёл к осознанному акту культурного самоопределения русской нации, выразившемуся в славянофильстве, которое вновь раскрыло православие основой русской национально-культурной жизни.

Следуя Тихомирову, основным достижением славянофильской мысли является развитие теории целостной личности. «“Западному” — разорванному, несобранному — способу познания истины он противопоставляет целостность, собранность духовных способностей, при помощи которой отыскивали истину отцы Церкви», — пишет о творчестве И. Киреевского Тихомиров [18]. И далее: «Переворот, который И. Киреевский

считал необходимым в философии, сводится к тому, чтобы поставить ее на почву всей совокупности познавательных способностей человека, чтобы в философии работал весь, целый человек, а не один рассудок его» [19]. Как христианский персоналист Тихомиров считал, что христианская культура в целом отражает ценность личного бытия. Православная же культура как форма христианской культуры воплощает целостное восприятие персональной жизни.

Как известно, целостная личность в контексте славянофильского учения представляет собой единство тела, души и духа, в котором душевная и материальная жизнь подчинены духовной. Данное единство выражается в том, что рассудок (отвлеченное логическое мышление, имеющее дело только с ограниченными понятиями), чувства, волевые способности, разум достигают согласия с верой и сливаются в одно живое и цельное зрение ума. Посредством подобного синтеза осуществляется единство красоты, добра, истины в неделимой человеческой персоне. Именно благодаря согласованности веры и всех способностей души возможен "зрячий разум", т. е. целостное познание мира, восприятие мира как целостное живознание [20]. Стоит особо подчеркнуть, что концепция целостной личности славянофилов не была отвлеченной теорией, но являлась духовным жизнестроительным учением.

Тихомировский акцент на теории целостной личности в творчестве славянофилов представляется обоснованным и актуальным. Сформулировав концепцию целостной персоны, русские мыслители философским языком выразили одну из базовых ценностных доминант русской культуры. Концепция славянофилов получила развитие в творчестве В.Соловьева, русских почвенников, народников, русской религиозной философии XX века. Необходимо указать на то, что в современных исследованиях и интерпретациях славянофильства нередко акцент делается исключительно на концепции соборности (порой неверно отождествляемой с коллективизмом), а теория целостной личности отходит на второй план или просто игнорируется [21]. Между тем, славянофилы были христианскими персоналистами и понимали соборность как союз, единство целостных персон. Именно персоналистическая теория целостной личности является фундаментом славянофильского учения о соборности.

На наш взгляд, для современного развития России представляет особую актуальность славянофильская тема критики рационализма и

восста-новления утраченной целостности личности. Рассудочно-логическое мышление славянофилы рассматривали как помогающее упорядочить мир, но само по себе лишенное морального смысла, а потому способное принести как пользу, так и вред человеку. Односторонняя абсолютизация логического мышления при утрате его связи с областью нравственного и абсолютного, следуя русским мыслителям, ведет к возникновению пропасти между субъектом и объектом познания, к отрыву от свя-зи с действительностью. Фактически, у славянофилов речь идет о критике эгоистическо-инструменталистского использования интеллекта, ведущего к самоотчуждению человека, расколотости и противоречивости его жизни, ее односторонней экстерииоризации. Сегодня, когда наша страна пытается строить свое социальное развитие исходя из либерально-рыночной модели, интенсивно осваивать цивилизационные достижения Запада важно избежать соблазна редукции рациональных способностей человека к прагматическим интересам рынка, односторонне понятой цивилизационной миссии. Мысль славянофилов о приобщении к реаль-ности как функции не одного мышления, а личности в целом, их теория зрячего, одухотворенного разума способна гармонизировать логику рыночных отношений с высшими духовными смыслами, цивилизационную и религиозно-духовную миссию человека.

Согласно Л. А. Тихомирову, развитие основополагающих принципов славянофильского движения осуществлялось в поступательном направлении. Интерпретируя славянофильство как динамичное, непрестанно обновляющееся и развивающееся движение, мыслитель полагает, что оно генерировало новую, еще незавершенную стадию русского культурного самосознания, представленную именами Н. Я. Данилевского, Ф. М. Достоевского, П. Е. Астафьева и К. Н. Леонтьева, т.е. почвенниками, и младшими славянофилами. Данная стадия развития русского культурного самосознания углубляет концепции старших славянофилов, несет определенное усовершенствование их воззрений, обусловленное динамикой исторического процесса, способствующего более точному раскрытию православных основ русской культурной идентичности, а также видоизменению европейского влияния, спровоцировавшего распространение нигилизма. Кульминацией данной стадии мыслитель считает личность и идеи К. Н. Леонтьева, явившего в своей жизни и творчестве осозанный синтез допетровской эпохи русской культуры с современной ему европейской культурной жизнью.

Значение К. Н. Леонтьева для формирования русского культурного самосознания Л. А. Тихомиров кристаллизует в четырех положениях. Во-первых, в творчестве К. Н. Леонтьева русский человек, яснее, чем когда-либо, осознал свое культурно-историческое отличие от европейца, постиг различие русского культурно-исторического типа и романо-германского. Во-вторых, в творчестве К. Н. Леонтьева был дан анализ упадка европейской культуры, которая по причине нарастающей секуляризации, забвения высших религиозных смыслов постепенно утрачивает все то, чем заслужила свое историческое значение. В-третьих, в К. Н. Леонтьеве русский человек осознал опасность со стороны духовно разрушающегося европейского культурного типа, указал на необходимость творческого преодоления его влияния во имя плодотворного развития культурной жизни. В-четвертых, Л. А. Тихомиров постулирует бесспорность заслуги К. Леонтьева в раскрытии культурного начала в качестве фундамента национального развития. По мнению Тихомирова, именно эта мысль у К. Н. Леонтьева достигла полной отчетливости, отразившись в его гениальном анализе России и славянства. Именно эта мысль дала ему возможность указать на сверхприродное культурное начало византизма как основу русского национального бытия, постичь отличие России от славянского мира, сознательно стать не славянином, а русским, раскрыть специфику русского национального «я» во всей полноте.

Сравнивая идеи К. Н. Леонтьева с идеями И. В. Киреевского, Л. А. Тихомиров усматривает их сходство при утверждении И. В. Киреевским византийского православия, а не этнически-племенного начала основой русской культурной идентичности. Что же касается отношения к славянству в целом, то скептическое отношение к славянству у Леонтьева, согласно Л. А. Тихомирову, вовсе не означает ультимативной демаркации воззрений К. Н. Леонтьева и основателей славянофильства. Ссылаясь на мнение И. С. Аксакова, отмечавшего ошибочность приложения слова «славянофилы» к людям преданным исключительно России и игнорирующим панславистские теории по причине охваченности большей части славянских племен влиянием светской либеральной идеологии Запада, Л. А. Тихомиров настаивает на невозможности противопоставления К. Н. Леонтьева старшим славянофилам на основе идеализации славянского этнического начала и панславистской утопии.

Отмечая, что ещё старшие славянофилы почувствовали необходимость осветить историю России при помощи идеи необходимого органического развития, Л. А. Тихомиров фиксирует наиболее полное воплощение этой тенденции в культурно-исторической типологии Н. Я. Данилевского и теории законов развития культурно-исторических типов К. Н. Леонтьева. Вместе с тем мыслитель отказывается признать обе концепции за подлинно научные. Отказ мыслителя от признания научных заслуг Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева тесно связан с раскрываемым в той же статье взглядом на культурно-историческую типологию. Согласно Тихомирову, основанием культурно-исторического типа является творящая свободно религиозная система, жизнь которой не predetermined природными законами. В сущности, Тихомиров осуществляет корректировку историософии славянофилов, последовательно отказываясь от историософского органицизма с позиций философского персонализма.

Статья «Русские идеалы и К. Н. Леонтьев» (1894) чрезвычайно важна для раскрытия воззрений Л. А. Тихомирова, поскольку в ней мыслитель углубляет свой анализ творчества К. Н. Леонтьева и, опираясь на его теорию, развивает собственные взгляды. Исследуя проблему взаимосвязи культурного и национального начала, мыслитель не без влияния К. Н. Леонтьева осуществляет последовательную демаркацию национальной и этнической общности, рассматривая нацию как специфически культурную, сверхприродную категорию, а этнос как природное образование, не являющееся субъектом культурных процессов. Вместе с тем, в отличие от К. Н. Леонтьева и повлиявшего на него Н. Я. Данилевского, Л. А. Тихомиров считает единственным конституирующим началом национально-культурной целостности религиозный фактор, придающий этой целостности подлинно сверхприродный характер, формирующий её как надорганическое образование, фундированное религиозно-духовными процессами. Усваивая тезис К. Н. Леонтьева о византийских истоках русской культуры, разделяя мнение К. Н. Леонтьева об органической трансплантации византизма на русскую культурную почву, являющую собой наиболее благоприятные условия для его дальнейшего развития, Л. А. Тихомиров в то же время вносит определенные коррективы в позицию Леонтьева, серьезно смещая акценты в его формуле византизма. Характеризуя византизм, мыслитель совершенно не упоминает о значении самодержавия, сводит всю специфику византизма к одному православию, раскрывает социальное измерение византизма лишь посредством апробированной православием концепции симфонии властей,

отражающей свободный союз церковной и государственной власти. Напомним, что К. Н. Леонтьев определял культурное начало византизма через единство самодержавия и православия. «Православное Самодержавие есть главный отличительный признак русской национальности в ее прошедшем и настоящем, — указывал К. Н. Леонтьев, — Именно Православное Самодержавие, а не просто Самодержавие и не просто Православие. Самодержавен и шах персидский в среде своей нации; православна и конституционная Греция» [22]. У Л. А. Тихомирова же истолкование византизма приобретает одноаспектный характер, православие становится в нем единственным началом, а самодержавие рассматривается неспособным к культуuroобразующей миссии. Значимой для культурной истории представляется не самодержавная социально-политическая система как таковая, а лишь концепт царя как делегированной Богом власти, идея царя-служителя, религиозный аспект социальной жизни, связанный с учением о симфонии властей.

Статья «Русские идеалы и К. Н. Леонтьев» (1894) чрезвычайно важна для раскрытия воззрений Л. А. Тихомирова, поскольку в ней мыслитель углубляет свой анализ творчества К. Н. Леонтьева и, опираясь на его теорию, развивает собственные взгляды. Исследуя проблему взаимосвязи культурного и национального начала, мыслитель не без влияния К. Н. Леонтьева осуществляет последовательную демаркацию национальной и этнической общности, рассматривая нацию как специфически культурную, сверхприродную категорию, а этнос как природное образование, не являющееся субъектом культурных процессов. Вместе с тем, в отличие от К. Н. Леонтьева и повлиявшего на него Н. Я. Данилевского, Л. А. Тихомиров считает единственным конституирующим началом национально-культурной целостности религиозный фактор, придающий этой целостности подлинно сверхприродный характер, формирующий её как надорганическое образование, фундированное религиозно-духовными процессами. Усваивая тезис К. Н. Леонтьева о византийских истоках русской культуры, разделяя мнение К. Н. Леонтьева об органической трансплантации византизма на русскую культурную почву, являющую собой наиболее благоприятные условия для его дальнейшего развития, Л. А. Тихомиров в то же время вносит определенные коррективы в позицию Леонтьева, серьезно смещая акценты в его формуле византизма. Характеризуя византизм, мыслитель совершенно не упоминает о значении самодержавия, сводит всю специфику византизма к одному православию, раскрывает социальное измерение византизма лишь

посредством апробированной православием концепции симфонии властей, отражающей свободный союз церковной и государственной власти. Напомним, что К. Н. Леонтьев определял культурное начало византизма через единство самодержавия и православия. «Православное Самодержавие есть главный отличительный признак русской национальности в ее прошедшем и настоящем, — указывал К. Н. Леонтьев, — Именно Православное Самодержавие, а не просто Самодержавие и не просто Православие. Самодержавен и шах персидский в среде своей нации; православна и конституционная Греция»(22). У Л. А. Тихомирова же истолкование византизма приобретает одноаспектный характер, православие становится в нем единственным началом, а самодержавие рассматривается неспособным к культуuroобразующей миссии. Значимой для культурной истории представляется не самодержавная социально-политическая система как таковая, а лишь концепт царя как делегированной Богом власти, идея царя-служителя, религиозный аспект социальной жизни, связанный с учением о симфонии властей.

Для Леонтьева человек обладает духовно-жизненными потенциями, пока способен к развитию самобытные национальные культуры. Фактически, Леонтьев подвергает прицельной критике массовую культуру, усматривая в мещанской буржуазности, связанной с забвением духовных ценностей причину упадка культуры Европы. Для него неприемлема автономизация цивилизации от культуры в европейской жизни, отрыв цивилизационного развития от культурно-ценностной оси. Его программа сопротивления одностороннему цивилизационному прогрессу подразумевает противостояние бездуховному процессу омащования на основе творческого развития культурных ценностей, расцвета многообразных культурных традиций. Развитие общечеловеческих ценностей Леонтьев понимает как процесс раскрытия заложенных в каждом культурно-историческом типе оригинальных ценностных начал, выдвигая тем самым задачу творческого сохранения традиционных культурных миров. И именно в данном контексте мыслитель обосновывает призывание России.

Идеи Леонтьева значимы для развития русского самосознания. Как пишет современный теоретик либерализма, автор теории конца истории Ф.Фукуяма, в итоге всемирной победы либеральной идеологии после «холодной войны» больше «не будет ни искусства, ни философии, а лишь постоянные хлопоты по поддержанию порядка в музее человеческой истории» [24]. При этом в

качестве возможного соперника либеральной идеологии он рассматривает религию. Как справедливо отмечает современный исследователь культурной глобализации Питер Л. Бергер, американский «культурный империализм» по сравнению с предшествующими цивилизаторскими миссиями связан сегодня с тиражированием потребительской культуры [25]. В сущности, современная культурная глобализация может быть рассмотрена как теория и практика создания мировой посткультурной империи на основе опыта США как идеальной модели посткультуры [26]. Данный проект не отражает духовного разнообразия планетарной культурной жизни, поскольку в его границах массовая посткультура «переваривает», ассимилирует различные культурные традиции, нивелируя и унифицируя их. Чрезвычайно важно отметить, что леонтьевская традиция мысли была воспринята отечественным культурным самосознанием сегодня. Речь идет о творчестве академика Панарина, в котором миссия России сводится к ценностной, духовно-творческой оппозиции американскому глобализму и массовому обществу посредством опоры на русско-византийское православное наследие, а также теорию многополярного мира [27].

В работах «Духовенство и общество в современном религиозном движении» (1892) и «Русское дело и обрусение» (1895) продолжается анализ леонтьевских воззрений и их корректировка. В них присутствует как влияние идей Леонтьева, так и их критика.

В работе «Духовенство и общество в современном религиозном движении» Л. А. Тихомиров воспроизводит мысли К. Н. Леонтьева, беспощадно критиковавшего «розовое» христианство, зараженное утопическими всемирно-историческими грезами, отрицавшего одностороннюю этизацию религии, принижение её когнитивного аспекта. Вместе с тем данная работа несет и кардинальное отличие от леонтьевских воззрений, поскольку для мыслителя немислимо замыкание жизнотворного византийского культурного начала жесткими рамками консервативной идеологии. Трактую все формы идеологического сознания как ложные, он считает ложным и консерватизм, рассматривая его в виде родственного социализму и либерализму феномена, основанного на абсурдном отрицании либерального мифа о тотальном прогрессе. Но именно К. Н. Леонтьев заявил о себе как апологете реакции, считая религию краеугольным камнем охранения, подчиняя мир религиозных представлений задачам консервативной политики. Отрицая консерватизм в

принципе, Л. А. Тихомиров отрицает и инструментальное использование религии в целях поддержания социального порядка.

Рассматривая проблему русского самосознания в творческом наследии Л. А. Тихомирова, необходимо различать понятия религии и идеологии. Уже в работе «Начала и концы. Либералы и террористы»(1890) Л. А. Тихомиров настаивал на категорическом размежевании религии и идеологии, трактуя последнюю в виде возникшего в эпоху Просвещения явления социальной религиозности, имеющего исходным пунктом отрицание христианской картины мира и последующее обожествление человека, соединенное с проекцией абсолютного религиозного начала в жизнь человеческого общества, предполагающее нигилистическое отношение ко всему условному что его образует, а также утопические грезы о его совершенной гармонизации социально жизни. Создателем и носителем идеологического сознания у Л. А. Тихомирова выступает интеллигенция, которая представляет собой идейно интегрированную целостность. В концепции мыслителя именно религиозное сознание исполняет культуuroобразующую функцию, в то время как псевдорелигиозное идеологическое сознание не способно к культуротворческой миссии, может разрушительно воздействовать на ткань национальной культуры.

Актуальными представляются размышления Тихомирова о сущности идеологии, несовпадении религиозного порядка истины, лежащего в основании национального бытия, и идеологического порядка, его последовательная демаркация религии и идеологии, идеологии и национально-культурного самосознания. Действительно, творческая элита нации, осознав православие основой русской национально-культурной жизни, должна избегать опасности идеологизации религии. Идеология несет самообожествление человека и абсолютизацию государства. В данном контексте идеологизация религии деструктивна. Идеологизированная религия перестает выполнять культуротворческую миссию, отчуждается от высших духовных смыслов, превращается в инструмент подавления инакомыслия, ставится на службу политической элите общества. Как справедливо отмечает В.А.Щученко, современный отечественный культурный синтез «не может опираться на искусственно творимые, «спущенные сверху» идеологии — от коммунистических до капиталистических» [28]. Развитие отечественной культуры может исходить из национальной идеи, понятой «как органичное единство присущих народу духовных, самобытных начал, как иерархия

разделяемых народом ценностей» [29]. Опасность отождествления религии и идеологии видна сегодня отнюдь не только в нашей стране. Острая идеологизация национального сознания очевидна в странах Востока. Процесс остернизации мира (распространения ценностей восточных культур), к сожалению, сегодня сопровождается созданием национальных и наднациональных идеологий, выбирающих в качестве точек отсчета религиозные традиции (панисламизм, панарабизм, пантюркизм, паназиатизм, ваххабизм, хиндутва и др.), но при этом обосновывающих гонку вооружений, отвергающих толерантность к инакомыслящим [30]. В сложном идеологическом «капкане» во многом оказалась сегодня Индия, где созданная национальной интеллектуальной элитой идеология «хиндутвы» послужила обоснованием для создания ядерной программы, жесткого притеснения других конфессий внутри страны, изменения индийской системы образования, что привело к отталкивающей трансформации традиционного образа индуиста в глазах мирового сообщества [31].

Отметим близость интерпретация идеологии Л. А. Тихомировым к интерпретации идеологии К. Мангеймом, которую разделяют авторы исследования. Разграничивая идеологию и религию, К. Мангейм считал важным шагом к становлению идеологии просвещенческую философию сознания, отвергающую христианскую объективную картину мира посредством абсолютизации субъекта «не принимающего принципы мирового устройства просто как данность, а спонтанно создающего их из глубины своего Я» [32]. «Идеологиями мы называем те трансцендентные бытию представления, которые de facto никогда не достигнут реализации своего содержания», – такое определение дает Мангейм [33].

Статья Тихомирова «Русское дело и обрусение» (1895) посвящена анализу процесса формирования русской нации, постижению принципов государственной национальной политики, рассмотрению оснований межнациональных взаимоотношений в России. Идеи работы во многом представляют дальнейшее развитие позиции К. Н. Леонтьева, критиковавшего автономизацию принципа народности, дифференцировавшего государственную русификацию («государственный русизм») и русификацию культурную или вероисповедную, настаивавшего на необходимости сохранения культурной идентичности национальных меньшинств страны, считавшего насильственную вероисповедную русификацию непростительной ошибкой.

Раскрывая смысл формулы «православие, самодержавие, народность», претендующей на исчерпывающее выражение русской национальной идеи, Л. А. Тихомиров отмечает, что в процессе создания Российской империи русский народ менее всего размышлял о своей народности как автономном, независимом от религиозно-культурных факторов принципе. По мнению Л. А. Тихомирова, русское национальное творчество было подчинено высоким религиозным идеалам, процесс русификации инонационального окружения исторически осуществлялся исключительно с помощью распространения религиозных ценностей и формируемого ими религиозного быта. «Наша история «русифицировала» множество племен. Но чем? — спрашивает мыслитель. — Православием и православным бытом. Россия дорожила в себе не народностью, но верой и, относясь к вере не одним отвлеченным мышлением, а всем сердцем, пропитывала ею весь свой быт, свое мирозерцание, нравственные понятия, отношения семейные, соседские, межчеловеческие» [34]. В русской истории вера совершенно сливалась с народностью. Пронизанный религией быт формировал русского человека, обуславливал его отличие от представителей других наций. С помощью православия он превратил в русских множество племен. Таким образом, весь процесс русификации протекал исключительно в религиозно-культурном измерении.

С позиции Л. А. Тихомирова, не одна русская нация осваивала инонациональное пространство с помощью средств религиозной культуры. Однако русское воздействие на инонациональное окружение серьёзно отличалось от других воздействий, поскольку православие отличается от иных религиозных форм. Считая, что дух веры отражается в способах её влияния, мыслитель видит в деятельно-бытовой, а не словесной проповеди самое могущественное средство русификации на протяжении всей отечественной истории. Выделяя миссионерскую активность русских монастырей и выступающих оплотом миссионерской активности поселений как наиболее полное выражение деятельной проповеди православного быта, Тихомиров полагает, что рецепция православия более всякой другой религии требует свободного убеждения и сердечного расположения, для чего необходим пример жизни. Поэтому миссионерская мощь православия, а вместе с ней и русифицирующая способность народа, находятся в непосредственной зависимости от состояния русского православного быта, что серьёзно усложняет задачи русификации, ибо оказывать ассимилирующее воздействие на инонациональное окружение русский народ может только теми

способами, которые требуют его напряженного духовного развития, предполагают верность возвышенным аскетическим идеалам восточного христианства. Говоря о сложности процесса русификации инонациональных обитателей Российской империи, Л. А. Тихомиров в то же время отмечает, что только это усложнение придает процессу русификации и самой России высший нравственный смысл. «Не будь в ней этого смысла, тогда нам незачем было бы и владычествовать над половиной мира, теряя на это столько сил, а лучше было бы жить спокойной, довольной и замкнутой жизнью Швейцарии», — подчеркивает мыслитель [35]. Если же историческое существование России не может ограничиться эгоистической, замкнутой жизнью для себя, а должно являть универсальную, мировую миссию, то лозунг «Россия для русских» не пригоден для организации русской жизни, ибо он не скоординирован с подлинными национальными интересами, противоречит основам русской культурной идентичности. Полагая, что этот лозунг взят у малых и вымирающих наций, Л. А. Тихомиров призывает к решительному отказу от него, ибо только отказываясь от него Россия может указать духовные перспективы развития человечеству.

Согласно мыслителю, если бы русская нация допустила трансформацию наличной политической системы, положив в её основу этноцентрическую парадигму, превратила бы государство в орудие этнических интересов ради эксплуатации других народов, то она, изменила бы сама себе, перестала быть русской в подлинном смысле этого слова. С точки зрения Л. А. Тихомирова, единственно возможной моделью русификации иных племен для русского государства может быть только модель, основанная на последовательном разграничении государственной и национально-культурной русификации. В первом случае власть имеет право требовать верной службы и поддержки государства от всякого подданного вне зависимости от его национально-культурной принадлежности, заявляя о себе в качестве носителя долга. Однако исполнение данного требования дает право только на государственное обрусение, предполагает требования верной службы и того, что для такой службы необходимо, например, знание официального государственного языка. Во втором случае происходит присоединение к вере, образу мыслей и быту русского народа на основании свободного желания и суверенной инициативы. Этот процесс совершенно необусловлен государственной системой. Разумеется, он может быть желателен, но совсем не обязателен для других наций. Для наций не желающих национально-культурной русификации остаётся совместное существование или

государственная интеграция, безразличная к национально-культурному слиянию. Для наций, желающих национальной русификации открывается добровольный путь национально-культурного слияния, самостоятельное присоединение к культуре русского народа. Таким образом, государство должно принимать в расчёт культурную индивидуальность и собственное мнение иной нации.

Ценной является мысль Л.А.Тихомирова о специфике формирования русской нации. Действительно, исторически данный процесс требовал серьезных духовных усилий от русского человека, ибо приобщенность к русской нации у других народов прочно отождествлялась с приобщением к возвышенным духовным идеалам православия. Русская культура – это культура высокой степени самоограничения, кенотического отношения к бытию, культурного идеализма. Данные особенности русской культуры со всей очевидностью проявились в ходе процесса формирования русской нации. Распространения национальных идеалов через живой духовный пример, трудный подвиг духовного преображения повседневного быта – данные формы национального миссионерства не могут быть преданы забвению на современном этапе национального развития.

Чрезвычайно важной является мысль Л.А.Тихомирова о том, что присоединение к ценностям русского народа должно происходить лишь на основании суверенной инициативы. Утверждая толерантность к другой национально-культурной идентичности как принцип социальной жизни России, Л. А. Тихомиров верно обосновывает данную идею апелляцией к восточно-христианской духовности, считая, что навязывание своей культуры другому вопреки его воли дисгармонизирует с христианским отношением, а поэтому такой подход не может утвердиться в России. Глубоко и верно отмечает В.А.Щученко, что распространение русской культуры не было связано с разрушением традиционных культур, что для русской нации характерно уважение к другим культурным идентичностям, стремление увидеть их в полифоническом единстве [36]. «Русские удачно сочетают две взаимосвязанные способности – во-первых, влиять на другие народы, о чем свидетельствует история формирования культурного мира России, и, во-вторых, пластично входить в культуру других народов, меняя свои этнокультурные стереотипы мышления и поведения», - пишет современный мыслитель [37]. Думается, что сегодня, в связи с ростом национализма во всем мире, мы должны глубоко осознавать русскую традицию

межнациональных отношений. При идейном формировании патриотических программ необходимо учитывать, что любое подавление инонационального культурного самовыражения означает стагнацию русского культурного развития, измену собственной национально-культурной идентичности, искажение ценностных ориентаций собственного культурно-исторического типа. Распространение ценностей русской культуры может быть реализовано исключительно через культурное партнёрство, предполагающее совершенное равноправие участников этого процесса. В связи с появлением радикального «зоологического» национализма в России крайне актуально звучит критика Л.А.Тихомировым лозунга «Россия для русских», в своей сущности неадекватного традициям русской культурной жизни, противоречащего подлинным национальным идеалам, всегда отличавшимся универсальностью.

Отметим также, что когда Л.А.Тихомиров говорит о теснейшей связи православных ценностей и жизни русской нации, то он выражает одну из особенностей русского национального бытия. «В русском же уме универсальное, все-человеческое, истинное, святое, Божие не только не отделе-ляется, не абстрагируется от земного национально-конкретного плана бытия, но понимается как находящееся внутри него, как его сердцевина, последний и высший смысл, его суть, его чистейший образ», - верно отмечает Ю.Ю.Булычев [38]. Для русской национальной жизни характерно, что универсально-смысловое содержание не выражается посредством национального, а совпадает с ним. Речь идет об органическом сочетании универсально-религиозного и конкретно-национального начал в процессе становления нации и ее культуры.

Анализ проблемы русского культурного самосознания будет неполным вне исследования работ Л.А.Тихомирова, посвященных проникновению в мир отечественной художественной культуры. Л.А.Тихомиров выдвигает в качестве важной задачи развития русского самосознания постижение духовных основ отечественной художественной культуры, стараясь сам внести вклад в этот процесс. «Пушкин, или Толстой, или Достоевский своим анализом и синтезом русской психологии вырабатывают русское самосознание и тем способствуют развитию именно русского типа», - справедливо указывает он [39]. Рассматривая феномен художественной культуры преимущественно в его литературной форме, Л. А. Тихомиров в статьях «Упадок творчества» (1893) и «К вопросу об упадке творчества» (1893) связывает раскрытие

духовных истоков русской литературы с дальнейшим углублением познания религиозных основ отечественной культуры.

По мнению Л. А. Тихомирова, развитие русской художественной литературы было теснейшим образом связано с православной духовностью. В целом, русская художественная литература выразила взгляд на жизнь с православной точки зрения. Как истинные художники, люди живого творчества, органически связанные с народным духом, русские писатели и поэты восприняли и выразили национальное отношение к жизни, сформировавшееся на основе православной религиозности. Л.А.Тихомиров исходит из взгляда на художественное творчество как творчество в котором преобладающим является бессознательное начало. Творческая сила художника направляется не столько его личными, рассудочными убеждениями, сколько общенародным отношением к жизни, которое она отражает не столько рассудочно, сколько бессознательно. Именно таким образом творцы отечественной художественной культуры отразили в своих произведениях культурные идеалы народа. «Наше русское художественное творчество в его золотые времена есть творчество не религиозных людей, а глубоко религиозного народа, который накладывал свой духовный отпечаток на Пушкиных, Гоголей, Лермонтовых, Толстых... Культ добра, истины и красоты, как выражались в старину, был сроден душе их как национальное наследие. Это было не дело мирозерцания, в смысле рассудочного убеждения, а дело душевной выработки, создававшей именно такое, а не иное отношение к жизни», - утверждает Л.А.Тихомиров [40].

Следуя Л. А. Тихомирову, православное отношение к жизни отразилось в двух основных чертах русской литературы. Во-первых, умение глубоко воспринимать красоту мира, различать в его жизни те или иные проявления духовности, а также ясно представлять временность, конечность жизни Л.А.Тихомиров тесно связывает с православным мироощущением в русской литературе. К этому добавляется убежденность в вечности уникальной человеческой души и ее неповторимых духовных исканий, которое дает возможность спокойно пережить явление смерти. Восприятие жизни одновременно в горизонте временного и вечного, умение видеть в ней нетленную духовную красоту и спокойно осознавать конечность жизни – все это «следы» глубокого усвоения православного наследия русской литературой.

Во-вторых, тесно связанным с православием было и своеобразное восприятие личности в русской литературе. Никто глубже и увереннее русских поэтов и писателей не воссоздал нравственной слабости человека, его жалкой зависимости от самых разнообразных условий. Здесь русский художник мог показаться совершенно безжалостным, если бы демонстрация духовной слабости человека не сочеталась у него с утверждением невозможности утраты человеческой способности к возвышению над социальной средой и нравственной слабостью, с ожиданием нравственного возрождения от всякой личности. В результате, в русской литературе присутствует трогательная любовь к любому человеку, любовь, в которой уважение никогда не переходит в преклонение и всегда исполнено чувства сострадания к слабостям человеческой жизни. В общей сложности, получалась жизненная правда и духовный реализм, напоминающий поучения православных старцев из глубины монастырских келий. К православию, по мнению мыслителя, также восходит и неверие русского художника в бесстрастного героя, связанное с восприятием христианского учения о грехопадении. Образ героя вытеснен в русской литературе образом подвижника, изображением великой картины духовного подвига, который совершается над пропастью бессилия и способности к падению..

Таким образом, русская литература отразила целостно-христианский взгляд на жизнь, связанный с оптимистическим мироприятием и устремленностью к вечности. В сущности, восприятие мира в русской литературе Л.А.Тихомиров связывает с христианским гуманизмом, утверждающим ценность человеческой персоны, обосновывающим любовь и уважение к каждой уникальной личности через ее христианское видение как неповторимого создания личного Бога.

Подводя итоги анализу концепции Л. А. Тихомирова, укажем, что в ней мыслитель выделил в качестве основной исторической формы развития русского самосознания славянофильство. «Преемственно развиваемое с 1830-х годов вплоть до настоящего времени православными представителями рус-ской мысли, славянофильство является основополагающим течением православно-национального культурного синтеза, поскольку сознательно стремится к сочетанию начал свя-торусской духовности, опыта святоотеческого богословия и европейской философии, вводя также в сферу названного синтеза великодержавные государственные традиции Рос-сии, принципы гражданской свободы и русского культурного национализма», -

справедливо указывает Ю.Ю.Булычев [41]. Славянофилы, по Л.А.Тихомирову, верно осознали православие основой русской культурной жизни, развили учение о целостной личности, выразив православно-русское понимание персоны. В русле славянофильского подхода осуществил развитие своих воззрений К.Леонтьев. Собственное творчество Л.А.Тихомиров воспринимал как развитие и корректировку идей Леонтьева, т.е. творческое продолжение славянофильской традиции русского самосознания. Весьма существенна специфика усвоения мыслителем леонтьевского подхода, поскольку, отвергнув организмические законы развития культуры, мыслитель продемонстрировал персоналистический характер своей культурфилософской рефлексии.

---

[1] Теория русского самосознания Тихомирова отражена в статьях: «Начала и концы. Либералы и террористы»(1890), «Духовенство и общество в современном религиозном движении» (1892), «Славянофилы и западники в современных отголосках» (1892), «Упадок творчества» (1893), «К вопросу об упадке творчества» (1893), «Русские идеалы и К. Н. Леонтьев» (1894), «Русское дело и обрусение» (1895), «Что такое Россия?» (1897). Данные статьи опубликованы в сборнике: Тихомиров Л.А.Критика демократии.М.,1997..<sup>^</sup>

[2] См. об этом: Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М., 2000..<sup>^</sup>

[3] См.: «Славянофилы и западники в современных отголосках»// Тихомиров Л.А.Критика демократии.М.,1997.С.382.<sup>^</sup>

[4] Булычев Ю.Ю. Христианская философия нации и проблемы русского культурного самосознания.Спб.,2004.С.170.<sup>^</sup>

[5] Там же. С. 170.<sup>^</sup>

[6] Там же. С. 171.<sup>^</sup>

[7] Там же. С. 171.<sup>^</sup>

[8] Там же. С. 170.<sup>^</sup>

[9] Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени//Гуссерль Э. Собрание сочинений. М., 1994, Т.1. С.148.<sup>^</sup>

[10] Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис : Пер. с англ. / Общ. ред. и предисл. А.В. Толстых. М. 1996.<sup>^</sup>

- [11] Рикер П. Вре́мя и рассказ. СПб., 1999. ^
- [12] См.: Рикер П. История и истина. СПб., 2002, С.327. ^
- [13] Анализ культурфилософских работ Л. А. Тихомирова даётся нами не в хронологической, а в логической последовательности, что имеет основанием отсутствие эволюционных изменений содержащихся в них идей.. ^
- [14] Тихомиров Л. А. Что такое Россия?//Тихомиров Л. А. Критика демократии. М., 1997. С. 646. ^
- [15] Тихомиров Л. А. Что такое Россия?//Тихомиров Л. А. Критика демократии. М., 1997. С. 641. ^
- [16] Рикер П. История и истина. СПб., 2002. ^
- [17] Тихомиров Л. А. Славянофилы и западники в современных отголосках//Тихомиров Л. А. Критика демократии. М., 1997. С. 382. ^
- [18] Тихомиров Л. А. Славянофилы и западники в современных отголосках//Тихомиров Л. А. Критика демократии. М., 1997. С.385. ^
- [19] Тихомиров Л. А. Славянофилы и западники в современных отголосках//Тихомиров Л. А. Критика демократии. М., 1997. С.385-386. ^
- [20] Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911 Т. 1. С. 210, 245, 275, 277—278; Он же. Избр. статьи. М., 1984. С. 201; Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 283-284; 515—518; Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 293—334; Юркевич П. Д. Филос. произв. М., 1990. С. 69—103; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 1. С. 203—205; Т. 1, ч. 2. С. 14—18, 118—119; Таубе М.Ф. Познаниеведение по любомудрию соборного восточного просвещения славянофилов. СПб.,1912. ^
- [21] См.:Россия и Германия: опыт философского диалога/Ред.В.А.Лекторский.М.,1993. ^
- [22] Леонтьев К. Н. Культурный идеал и племенная политика. Письма г-ну Астафьеву// Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза(1872-1891). М., 1996. С. 601. ^
- [23] См.:Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. Сб. статей: В 2т. М., 1885-1886. ^
- [24] США – экономика, политика, идеология. 1990. №5. С.54. ^
- [25] Многоликая глобализация/Под ред.П.Бергера и С.Хантингтона.М.,2004.С.13. ^
- [26] О посткультурной ситуации в США и Европе см.: Kammen M. American culture, American Tastes: Social change and the 20 th century. N.Y., 1999; Barzun J. From dawn to decadence: 500 years of Western cultural life, 1500 to the present. N.Y., 2000; Clausen Ch. Faded mosaic: The emergence of post-cultural America. N.Y., 2000; Gabler N. Life: The movie. How entertainment conquered reality. N.Y., 2000; Allen J.S. Fin -de - siecle America and the twilight of culture// Swanee rev. - Charlotte (North Caroline), 2001. - Vol. 104. - P. 288-298. ^
- [27] Панарин А.С.Православная цивилизация в глобальном мире.М.,2001. ^

- [28] Щученко В.А. Культурный синтез как проблема современной России// Культурный синтез России: сборник статей / научный редактор В.А. Щученко. СПб: СПбГАК, 1998.С.4-16;С.15. ^
- [29] Щученко В.А. Культурный синтез как проблема современной России// Культурный синтез России: сборник статей / научный редактор В.А. Щученко. СПб: СПбГАК, 1998. С.4-16;С.15. ^
- [30] См. об этом: Левин З.И.Общественная мысль на Востоке. М.,1999. ^
- [31] См.: Клюев Б.И. Политический индуизм // Дерево индуизма. М., 1999. С. 459-460; Кнорре Б. Индуизм: от глобалистской адаптации — к альтернативному глобалистскому проекту.<http://www.archipelag.ru/geoculture/religions/Eurasia/hinduism>;
- Религия и глобализация на просторах Евразии / Под ред. А.Малашенко и С. Филатова; М.: Неостром, 2005. ^
- [32] Мангейм К. Идеология и утопия. М., 1999. С.63. ^
- [33] Мангейм К. Идеология и утопия. М., 1991. С. 115. ^
- [34] Тихомиров Л. А. «Русское дело и обрусение»//Тихомиров Л. А. Критика демократии. М., 1997. С. 544. ^
- [35] Тихомиров Л. А. «Русское дело и обрусение»//Тихомиров Л. А. Критика демократии. М., 1997. С. 545. ^
- [36] Щученко В.А. Русская культура и культура России: неслиянность и нераздельность их исторического бытия //Русская культура и культура России: сборник статей / научный редактор В.А. Щученко. СПб., 2001.С.10-28.С.18. ^
- [37] Щученко В.А. Русская культура и культура России: неслиянность и нераздельность их исторического бытия //Русская культура и культура России: сборник статей / научный редактор В.А. Щученко. СПб., 2001.С.10-28;С.21. ^
- [38] Булычев Ю.Ю. Христианская философия нации и проблемы русского культурного самосознания.Спб.,2004.С.186. ^
- [39] Тихомиров Л.А.Критика демократии.М.,1997.С.433. ^
- [40] Тихомиров Л.А.Критика демократии.М.,1997. С.426. ^
- [41] Булычев Ю.Ю. Христианская философия нации и проблемы русского культурного самосознания.Спб.,2004.С.222. ^

## Заключение

Лев Александрович Тихомиров является одним из выдающихся представителей русской мысли, чье имя многие годы было несправедливо исключено из её анналов. Вместе с тем интерес к творческому наследию мыслителя в постсоветский период ознаменовался лишь глубокими исследованиями его исторических, политических, историко-правовых, экономических и социологических воззрений, в то время как его философия истории и культуры не стала предметом отдельного изучения. Образ Тихомирова-государствоведа прочно вошел в отечественную науку, во многом заслонив образ Тихомирова-философа, по причине чего в историю отечественной мысли Л. А. Тихомиров входит исключительно как талантливый апологет автократии. Однако наследие мыслителя не исчерпывается разработкой автократического принципа, а содержит философию истории и культуры, являющуюся суверенной частью его интеллектуального творчества, представляющую целостную концепцию, наделенную внутренним единством и завершенной структурой. Данная концепция нашла отражение в серии работ мыслителя, посвященных философско-антропологической и культурфилософской проблематике, а также в его завершающем фундаментальном труде, специально посвященном историософским и культурфилософским вопросам — «Религиозно-философским основам истории». Реконструкция историософских и культурфилософских воззрений мыслителя стала целью данной работы, осуществив которую авторы стремились восполнить пробел в исследовании творческого наследия мыслителя, более полно воссоздать образ Тихомирова-философа.

Реконструкция философии истории и культуры Л. А. Тихомирова неосуществима вне определения её связи с конкретным философским направлением. Между тем акцентирование её связи с персонализмом возможно уже на основе анализа влияний, выразившихся в рецепции мыслителем гносеологических идей П. Е. Астафьева и историософских идей А. С. Хомякова.

Творчески адаптируя гносеологию П. Е. Астафьева к своей философии истории, мыслитель перенимает русскую персоналистическую гносеологию в целом, поскольку гносеологические идеи П. Е. Астафьева формировались под влиянием родоначальника отечественного персонализма А. А. Козлова, гносеология которого с определенными коррективами была усвоена фактически всеми представителями русского персонализма. Вместе с тем,

заимствуя гносеологию П. Е. Астафьева, Л. А. Тихомиров оставляет в стороне его лейбнизианский спиритуализм и панпсихизм по причине невозможности их синтеза с христианским персоналистическим теизмом, пренебрежения к реалиям материального мира, в который включена часть бытийной структуры человека.

Влияние А. С. Хомякова на философию истории Л. А. Тихомирова свидетельствует о связи историософской рефлексии Л. А. Тихомирова с историософией старших славянофилов. Данная связь носит персоналистический характер, поскольку мыслитель усваивает только персоналистическое измерение философии истории А. С. Хомякова, представленное антитезой супранатуралистического личностного и натуралистического обезличивающего мирозерцаний в истории человеческого духа. Заимствуя персоналистический аспект исторической оппозиции А. С. Хомякова, Л. А. Тихомиров отказывается от рецепции её естественноисторического измерения, центрирующего опосредованность духовного самоопределения человека расово-этническими факторами, восходящего к влиянию немецкого романтизма.

Синтез гносеологии П. Е. Астафьева и историософских идей А. С. Хомякова в философии истории и культуры мыслителя санкционирует её рассмотрение в виде концептуального пространства взаимодействия гносеологии русского неoleyбнизианства и историософии славянофилов, где происходит оригинальная персоналистическая интеграция данных философских направлений, позволяющая не только раскрыть персоналистический характер историзма мыслителя, но и зафиксировать включенность его философии истории и культуры в интертекст персоналистический метафизики.

Постижение основных принципов философии истории и культуры Л. А. Тихомирова немыслимо вне исследования его философско-антропологических идей, изложенных в работах "Личность, общество и Церковь" и "О свободе", которые можно рассматривать в качестве своеобразного философского введения к "Религиозно-философским основам...". Анализ данных работ позволяет выявить интерпретацию Л. А. Тихомировым антропологической структуры в виде теоретического фундамента историософской и культурфилософской рефлексии, зафиксировать взаимосвязь между воссозданием мыслителем сущностно-онтологического образа человека и истолкованием историко-культурного процесса. При этом персоналистическое содержание философской

антропологии мыслителя может быть раскрыто не только через автономный текстовый анализ вышеуказанных работ, но и через сравнение представлений мыслителя с философско-антропологическими концепциями виднейших русских персоналистов - С. А. Левицким, Н. О. Лосским и Н. А. Бердяевым. Взаимосвязь персоналистической философской антропологии и философии историко-культурного процесса выражается у Л. А. Тихомирова в утверждении дуальности сверхприродной свободной жизни духа и подчиненной природной необходимости психосоциального и материального существования человека, в координации этой дуальности с гносеологической оппозицией научно-исторического и религиозно-философского познания, а также в определении смысловой единицы истории как религиозно-философской идеи.

Интерпретируя духовную историю человечества как антитезу двух основополагающих религиозно-философских мировоззрений, мыслитель остаётся верен принципам персонализма, определяя содержание каждого мировоззрения через отношение к личному бытию, фиксируя смысловую взаимосвязь между персоналистическим или имперсоналистическим учением об онтологической первореальности и воззрениями на личность человека. Следуя мыслителю, абсолютизация сверхтварного личного бытия в монотеистическом дуализме предполагает центрацию сверхприродного характера человеческой личности, последовательное утверждение её уникальности в сравнении с остальными формами мирового бытия, наделение её свободой и нравственной ответственностью. Абсолютизация безличного природного бытия в пантеизме, напротив, полагает деонтологизацию и ценностное ничтожение человеческой личности, её трактовку в форме преходящего проявления безличной природной субстанции, отрицание человеческой свободы и самоопределения. Развиваемая Л. А. Тихомировым антитеза идеи сверхтварного Создателя и пантеистического монизма есть центральная мировоззренческая антитеза отечественной персоналистической философии, глубокому раскрытию которой наибольшее внимание уделили Н. О. Лосский, Н. А. Бердяев и С. А. Левицкий.

В философии истории Л. А. Тихомирова пантеистический монизм представлен тремя историческими формами: политеизмом, философским пантеизмом и атеизмом. Все три формы находятся между собой в логическом генетическом отношении, вовлечены в порождающую логическую взаимосвязь. Анализ

исторических форм пантеистического монизма мыслитель осуществляет на примере язычества, синкретизма и материалистического атеизма.

Рассматривая проблему исторического развития язычества, Л. А. Тихомиров вступает в полемику с А. И. Введенским, постулирующим необратимое приближение язычника к монотеистическим воззрениям. Выступая решительным противником финалистических трактовок самоопределения человеческого духа, Л. А. Тихомиров обосновывает полифинальность духовного развития языческого мира через исследование духовных процессов Индии и Древней Греции, демонстрируя на их примере возможность успешного многовекового восходящего развития языческого мировоззрения, наряду с менее продолжительным нисходящим развитием, завершившимся рецепцией христианства. В своей интерпретации синкретизма мыслитель постулирует искусственное, механическое соединение отдельных сторон различных религиозно-философских мировоззрений в синкретических философских спекуляциях, демонстрирует верность положению о категорическом характере антитезы монотеистической и пантеистической идеи, утверждает, что в синкретической философии происходит лишь дальнейшее раскрытие пантеистическо-монистических взглядов, а не синтез категорически оппозиционных персоналистических теистических и пантеистических воззрений. На примере материалистического атеизма мыслитель демонстрирует взаимосвязь между ультимативным отрицанием Бога и порабощением человека безличным природным силам, фиксирует логико-историческую специфику этого мирозерцания в его транзитивном характере, позволяющем рассматривать материалистический атеизм в качестве одного из этапов возврата к язычеству.

Раскрывая взаимосвязь логического и исторического в анализе пантеистического монизма, Л. А. Тихомиров акцентирует перманентные исторические метаморфозы и трансформации данного мирозерцания производные от его внутреннего, логического движения. Историческое бытие пантеистического монизма предстаёт у мыслителя в виде порождающего себя динамического процесса, совпадающего с имманентными религиозному сознанию пантеиста логическими ритмами абсолютизации природной реальности. Подобное движение воссоздает логику имперсоналистического мирозерцания, которое не может дифференцировать абсолютное и относительное в силу безличной трактовки абсолютного, его отождествления с природным бытием.

Историческое и логическое существование трёх форм идеи сверхтварного Создателя в историософии мыслителя не предполагает наличия между ними генетического отношения. Претендуя на алетнологическую полноту, каждая форма идеи сверхтварного Создателя развивается исходя из собственного внутреннего содержания, не вступая во взаимосвязь с иной формой, что обусловлено её претензией на раскрытие уникальной сверхприродной Личности.

Рассматривая формирование христианского монотеизма, Л. А. Тихомиров прибегает к понятию эволюции, стремясь подчеркнуть содержательный динамизм христианского монотеистического знания, выявить специфику его исторического развития в прогрессивном изменении представлений о личном Абсолюте. Утверждая эволюционный характер раскрытия христианского монотеизма, Л. А. Тихомиров интерпретирует его становление как исключительно внутренний, эндогенный процесс решающая роль в котором принадлежит одним христианским мировоззренческим ресурсами, а внешнее взаимодействие с иными религиозно-философскими воззрениями не может рассматриваться в качестве детерминанта развития. Анализируя христианский монотеизм, мыслитель считает, что в его становлении реально присутствует трансцендентный фактор, подразумевающий его наделение абсолютной истинностью, превращение в кульминацию духовной истории человечества. В анализе постхристианского иудаизма мыслитель стремится раскрыть двойственность данного мирозерцания, представив его историческое бытие в виде сосуществования националистической и универсальной наднациональной формы. Истолковывая официальную доктрину иудаизма как результат творчества националистически ориентированной части еврейского народа, мыслитель считает, что внутренняя жизнь постхристианского Израиля не исчерпывается одним национальным эгоизмом, а содержит и противоположную тенденцию подлинно духовного развития, отрицающую автономность человека, актуализирующую познание абсолютной Личности. Анализируя ислам, мыслитель отмечает его оригинальность в идее реставрации изначальных авраамитических монотеистических воззрений, в то же время подчеркивая связь ультимативного пассеизма ислама с несомненным регрессом монотеизма.

Воссоздание Л. А. Тихомировым трёх форм идеи сверхтварного Создателя серьёзно отличается от воссоздания трёх форм пантеистического монизма по причине присутствия истинностного критерия в классификации

монотеистических религий. Рассматривая дуалистическое мирозерцание, Л. А. Тихомиров создаёт своеобразную алетiological иерархию, в которой дано различие высшего, христианского и низшего, иудаистического и исламского монотеистического знания в зависимости от полноты воспроизведения природы монотеистического Абсолюта.

Проблематизация культуры у мыслителя имеет четкие историософские истоки. Следуя Л. А. Тихомирову, культурный процесс протекает только в сверхприродной духовной части человеческой истории, где присутствует свободное и целесообразное самоопределение человеческой личности. Свой смысл культурная история черпает в религиозно-философских идеях. Он может быть раскрыт только религиозно-философским познанием. Анализ культурной истории у Л. А. Тихомирова представлен исследованием христианской культуры, рассматриваемой мыслителем в качестве целостной культурной парадигмы.

Раскрывая социальное измерение культуросозидающей работы христианской религии, Л. А. Тихомиров настаивает на том, что основное влияние на культуру социальных отношений христианская религия оказала чрезвычайно высоким понятием о человеческой личности, создавав общество пронизанное отношениями солидарности. Анализируя познавательное измерение культуросозидающей работы христианства, мыслитель фиксирует его влияние на формирование особой культуры познания, уполномочившей человека на исследование природы во всей полноте, инициировавшей беспрецедентный в истории рост его познавательной активности. В своем исследовании материальной культуры христианского мира, мыслитель подчеркивает субординацию культурного творчества христианина сотериологическим задачам наряду с отсутствием в христианстве унифицирующих эстетических принципов, что послужило основой для развития разнообразных высокодуховных форм христианской материальной культуры.

Интерпретируя русскую культуру как форму христианской культуры, мыслитель постулирует её религиозноцентрическое видение, исключает центрацию природно-иррелигиозных факторов в её становлении. Рефлексируя над русской культурой, Л. А. Тихомиров акцентирует тему русской культурной идентичности, усматривая её конституирующее начало в восточно-христианском вероисповедании. Фиксируя относительную неоднородность русского культурного универсума из-за оппозиции православия и старообрядчества, мыслитель отказывается видеть в

старообрядчестве фактор кризиса русской культурной самости, поскольку оно является полноценной религиозной конфигурацией. Полемизируя с В. С. Соловьевым, Л. А. Тихомиров раскрывает деструктивную миссию интеллигенции, активизирующей энтропийные процессы, ведущие к понижению единства, деградации и распаду русского культурного универсума. Антикультурную роль интеллигенции мыслитель обосновывает посредством её идентификации с носителем псевдорелигиозного идеологического сознания.

Выделяя осознанный и неосознанный типы культурной самоидентификации нации, Л. А. Тихомиров связывает становление осознанной национально-культурной идентичности с самоопределением перед лицом культурной альтернативы. Раскрывая два завершённых этапа становления русского национально-культурного самосознания в период монголо-татарского ига и в эпоху экспансии европейской культуры (инициированной петровскими реформами), увенчавшийся созданием славянофильства, мыслитель полагает, что оба этапа позволили русской нации познать православие основой своей культурной идентичности.

К третьему, ещё незавершённому этапу, мыслитель относит имена М. Н. Каткова, Н. Я. Данилевского, Ф. М. Достоевского, А. А. Киреева, П. Е. Астафьева и К. Н. Леонтьева. Кульминацией данного этапа мыслитель считает личность и идеи К. Н. Леонтьева, являющего собой уникальный, рефлексивный синтез русского человека допетровской эпохи с высококультурным европейцем.

Анализируя современные ему проблемы русской культуры, мыслитель подчеркивает опасность социоморфных истолкований восточно-христианского вероисповедания, игнорирования суверенности его алетнологического и сотериологического аспектов. Одним из основных условий расцвета русской культуры он считает обретение образованным обществом культуры веры, немислимой вне подлинной связи с церковью. Рассматривая культурную политику России, мыслитель центрирует православие как основную силу русификации инонационального окружения, видит в деятельной проповеди православного быта условие трансляции русских культурных ценностей. В своём исследовании причин упадка русской литературы и художественного творчества в целом мыслитель указывает на понижение роли религии в жизни русской нации, фиксируя обусловленность "золотого века" русской литературы доминированием православной религиозности в народной среде.

Таким образом, в своей культурфилософии мыслитель также воспроизвел основные принципы персоналистического дискурса, определив сверхприродные, трансцендентно-религиозные истоки культуры через интеграцию культурной истории в сверхприродную историю человеческого духа, раскрыв на примере христианской культуры в целом и русской культуры как её части религиозно-аксиологическую организацию культурного пространства, фундированность культурного универсума религиозными ценностями.

На наш взгляд, удалось убедительно показать наличие у Л. А. Тихомирова оригинальной системы историософских и культурфилософских воззрений, раскрыть её единство, свести множество философских положений мыслителя в монолитное концептуальное пространство, рассмотреть их структурные и генетические связи, выявить их координацию и субординацию, представить в виде суверенного предмета изучения. Также весьма результативной оказалась попытка прочтения религиозно-философского мировоззрения мыслителя в контексте персонализма, стремление исследовать его философию историю и культуры в русле конкретного философского направления, указать на наличие многочисленных параллелей его воззрениям в отечественной и зарубежной персоналистической метафизике.