

Раздел второй

РУССКИЙ ЕВРОПЕИЗМ И ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVIII в.

§ 1. Идеино-философская специфика русского европеизма

1. XVIII век русской истории проходит под знаком петровского западничества, или европеизма, состоявшего в признании России европейской державой. «Доказательство сему следующее, – писала в своем «Наказе» Екатерина II. – Перемены, которые в России предпринял Петр Великий, тем удобнее успех получили, что нравы, бывшие в то время, совсем не сходствовали с климатом и принесены были к нам смешением разных народов и завоеваниями чужих областей. Петр Первый, вводя нравы и обычаи европейские в европейском народе, нашел тогда такие удобства, каких он и сам не ожидал»¹. В результате европеизм все более упрочивается в качестве основного культурно-идеологического концепта российской политической мысли.

Понятие европеизма выражает идею единства и целостности европейской цивилизации. Оно начинает складываться под влиянием протестантизма, который взамен католической религиозной идеи «единой Европы» вводит новый, чисто светский критерий для обозначения данного феномена. На первый план выдвигается принцип многообразия форм цивилизационного развития Запада, при сохранении общего «европейского ума» (Ж. де Сталь), т. е. одинакового для всех «научно-образного» просвещения.

Говоря о секуляризирующем воздействии реформации на весь строй западноевропейской жизни, *Ж. А. Кондорсе* (1743–1794) отмечал: «Действительно, мы дошли до той ступени цивилизации, где польза просвещения для народа выражается не только в тех услугах,

¹ *Екатерина II. Наказ Комиссии о сочинении проекта нового Уложения* // Соч. – М., 1990. С. 23.

которые оказывают ему просвещенные люди, но также в том, что он сумел сделать знания своим неотчуждаемым достоянием и употребляет их непосредственно для своей защиты от заблуждения, для предупреждения или удовлетворения своих потребностей, для ограждения себя от жизненных невзгод или для смягчения их новыми наслаждениями»¹.

Схожие идеи высказывает *А. Р. Тюрго* (1724–181). Так, рассуждая о распространении «света просвещения» в Европе, он пишет, что этот процесс, «являясь общим делом всех христианских государств, способствует их взаимному сближению и объединению», бросает «семена той новой политики, которая рассматривает столько наций, как образующие как бы единую обширную республику»².

Последний и самый главный штрих в философско-историческое обоснование идеологии европеизма вносит *Ф. Гизо* (1787–1874). Прежде всего, он проводит резкую грань между древними цивилизациями и цивилизацией новоевропейской. Все древние цивилизации, на его взгляд, «словно вытекают из одного известного начала, из одной идеи; словно все общество находилось во власти одного принципа, преобладавшего в нем, определившего его учреждения, нравы, верования, словом, все стороны его развития»³. К примеру, в Египте и Индии, считает он, развитие цивилизации определялось главенством теократического принципа, а в Греции, напротив, все решала «простота общественной жизни», вызвавшая стремительный взлет «творческой силы в началах греческой цивилизации». Однако эта сила быстро утонула и больше уже не возобновлялась в позднейшей античной истории. С точки зрения Гизо, культура античности, несмотря на свое возникновение в Европе, по своему духу ближе к культурам Азии, чем к новоевропейской. «Совершенно иначе, — полагает он, — развивалась цивилизация современной Европы... в ней одновременно существуют все формы, все начала общественной организации: духовная и светская власть, элементы теократический, монархический, аристократический, демократический; все классы, все состояния общества смешаны и перепутаны; всюду представляются бесконечно разнообразные степени свободы, богатства, влияния. И все эти силы находятся в состоянии постоянной борьбы, причем ни одна из них не получает решительного преобладания над прочими, не овладевает безусловно обществом... Различные начала, не имея возможности уничтожить одно другое, принуждены были волей-неволей существовать совместно и примирились путем компромиссов. Каждое из них ограничилось той

¹ *Кондорсе Ж.А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. — М., 1936. С. 155–156.

² *Тюрго А.Р.* Речь, произнесенная в Сорбонне 11 декабря 1750 г. // Избр. филос. произв. — М., 1937. С. 69.

³ *Гизо Ф.* История цивилизации в Европе (фрагменты) // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. — М., 1990. С. 64.

ролью в ходе развития, которая приходилась ему по праву; повторяем: тогда как в других странах господство одного начала порождало тиранию, в Европе результатом разнообразия и постоянной борьбы элементов цивилизации явилась свобода»¹.

Именно этот взгляд на Европу как на сообщество различных, но сходных между собой народов и государств и лег в основание идеологии русского европеизма, т. е. западнического течения в отечественной мысли XVIII в.

Зарождение русского европеизма относится еще к допетровскому времени. С Запада через Польшу и Киев в московское общество начинают проникать науки и искусства, которые способствуют возрастанию терпимости к земным и мирским началам, признанию «законности более свободных форм жизни и гуманных нравственных воззрений»². Общение с иностранцами, в большом количестве прибывавших в Россию с конца XVII в. на царскую службу, причает к сравнениям с чужой культурой, приводит к новым заимствованиям, теперь уже обходившимся без польского и украинского посредничества. В правление царевны Софьи возникает даже западническая партия, возглавляемая В. В. Голицыным, фактическим руководителем государства. «Этот князь, – по словам одного французского наблюдателя, – имея больше ума, чем вся Московия вместе взятая», не только «убеждал дворян отдавать детей своих учиться и разрешил им посылать их одних в латинские училища в Польшу», но и «предоставил иностранцам свободный въезд и выезд из страны, чего до него никогда не бывало»³.

Но еще удивительней было то, что в 1696 г. сам молодой царь Петр Алексеевич отправился в длительное путешествие по странам Западной Европы, побывав в Германии, Голландии, Англии, Италии, Польше. Везде он самым прилежным образом знакомился с различными науками и техническими усовершенствованиями, старался овладеть всевозможными ремеслами. Заграничное путешествие Петра дало очень много: во-первых, оно послужило для сближения России и Западной Европы; во-вторых, окончательно убедило самого царя в необходимости коренных преобразований, которые вывели бы Россию на путь общеевропейского развития. И хотя на первых порах возобладала повальная подражательность, тем не менее двигательной силой этой подражательности была не простая

¹ Там же. С. 66–67.

² Веселовский А.Н. Западное влияние в новой русской литературе. – М., 1906. С. 20.

³ Невиль де ла. Записки о Московии. – М., 1996. С. 159, 165.

«перекачка» европейских образцов, но «глубокое увлечение знанием»¹. Лейбниц внушал Петру: «Провидение, по-видимому, хочет, чтобы наука обошла кругом весь земной шар и теперь перешла в Скифию, и потому избрало Ваше Величество орудием, так как Вы можете, с одной стороны, из Европы и, с другой – из Азии взять лучшее и усовершенствовать надлежащими мерами то, что сделано в обеих частях света; ибо в Вашем государстве все, что касается до науки, еще ново и подобно листу белой бумаги, а потому можно избежать многих ошибок, которые вкрались в Европе постепенно и незаметно»². Советы Лейбница чрезвычайно импонировали Петру, и он всемерно старался претворить их в жизнь. Одно открытие Петербургской академии наук в 1724 г. служит наглядным тому подтверждением.

Таким образом, русский европеизм изначально характеризовался преимущественно *просветительской* направленностью, осознанным стремлением к чисто цивилизационной перестройке государства, при общем удержании в неприкосновенности основополагающих принципов самодержавия.

2. Подлинным идеологом петровского западничества выступил *Василий Никитич Татищев* (1686–1750), член «Ученой дружины», ближайший сподвижник великого преобразователя.

Татищев приходился родственником царицы Прасковьи, вдовы соправителя Петра Ивана V. По окончании артиллерийского училища (1713) был направлен в Германию «для пополнения знаний». Кроме специальных дисциплин, там он изучал философию, историю, право. В этом же направлении шло его образование и во время двухлетнего пребывания в Швеции (1723–1725), где он находился в качестве наставника русских юношей, обучавшихся горному делу. В 1730 г. вместе с Феофаном Прокоповичем выступил против «верховников» – членов Верховного тайного совета, который «келейно» посадил на престол Анну Иоанновну, с «ограничительными обязательствами». Татищев составил политический «проект», предусматривавший полное восстановление самодержавия. Свои соображения на этот счет он изложил также в «Произвольном и согласном рассуждении и мнении собравшегося шляхетства русского о правлении государственном» (1730). Однако новая императрица, став «самодержавной», фактически отстранилась от дел, подпав целиком под влияние немца Бирона. Татищев оказался в немилости, начались многолетние судебные преследования. Лишь с воцарением Елизаветы Петровны ему удастся по-

¹ Веселовский А.Н. Западное влияние в новой русской литературе. – С. 35.

² Герье В.И. Лейбниц и его век. – СПб., 2008. С. 702–703.

править свое положение, но и то ненадолго: в 1745 г. он вновь подвергается опале. Вынужденный поселиться в своем подмосковном имении Болдино, он всецело предается научным занятиям, которые служили для него единственной отрадой на протяжении всей его жизни. Из многочисленных трудов Татищева, помимо упомянутого «Рассуждения», особо выделяются «История Российская с самых древнейших времен» (в 5 кн.), а также философский трактат «Разговор дву приятелей о пользе науки и училищах» (1733).

Просветительский крен, который возобладал в петровском западничестве, становится сознательной формой философствования Татищева. Прежде всего, он начинает с секуляризации самого понятия «просвещение», вкладывая в него светское, а не церковное содержание. Просвещение он прямо соотносит с мирским знанием, заодно укоряя православных богословов в полнейшем неведении европейской науки. Единственное исключение им делается для Феофана Прокоповича, получившего образование в коллегиумах Рима и Флоренции. «Протчих же, – пишет Татищев, – которые токмо в Киеве или Москве учились, конечно, за ученых никто, кроме неведущих учения, почитать их не может, но за благочестивых мужей и рачительных учителей многих почитать можем»¹. И хотя он соглашается считать богословие «нуждной» наукой, однако вовсе не требует, чтобы оно изучалось специально, поскольку познание Бога «всякому по природе возможно, если токмо внятно помыслить». Что же касается свойств Божьих, «то наш ум не в состоянии о том внятно разуместь, да и нужды нет, ибо довольно, что я знаю и верю Его быть всех вещей Творца и Господа»². Таким образом, в вопросах религии и веры Татищев занимает деистические позиции, рассматривая бытие Бога чисто метафизически, в отрыве от реальной действительности. Человек должен «прилежать, елико возможно», воле Всевышнего, которая «в божественных Его законах предписана»³. Этого достаточно для спасения души, полагает автор «Разговора».

Совсем иначе он представляет себе назначение науки. Ее главная задача – «чтоб человек мог себя познать»⁴, или, как сказано в другом месте, понять, «из чего человек состоит»⁵. Татищев приво-

¹ *Татищев В.Н.* Разговор дву приятелей о пользе науки и училищах // Избр. произв. – Л., 1979. С. 110.

² Там же. С. 90.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 51.

⁵ Там же. С. 53.

дит различные суждения на этот счет, обращая внимание на то, что одни философы («пифагоррики, платоники и стоики») признают существование души и тела, другие, напротив, вроде древнего Дицарха и Гоббса, сводят человека только к телесности, усматривая в душе «едино пустое звание, ничего не значащее»¹. Татищев в принципе склоняется ко второй точке зрения. Так, говоря о душе, он пишет: «Сей вопрос... не токмо пространного толкования требует, но паче можно положить за недоведомой и непостижимый. Зане славнейшия древния и новыя философы, а особливо Невтон и Лейбниц, решить отrekliся, и для того нам о том толковать не потребно»². Но отклоняя возможность богословской интерпретации души, Татищев раскрывает ее сущность в гносеологическом измерении.

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

Ум действует с помощью четырех сил: фантазии, памяти, догадки и суждения. Рядом с умом пребывает воля; от нее «человеку различныя благополучия и беды приключаются»⁴. Поэтому необходимо, чтобы ум властвовал над волей, подобно узде, направляющей лошадь. Однако одного ума еще недостаточно для познания «книги мира», поскольку сам по себе он есть просто «смысл», т. е. обычное уяснение, которое «частью протчим животным свойственно быть разумеем». Людям же ум даже «глупейшим» дан «по природе»⁵. Однако через познание совершается «исправление» ума и он исполняется разума, т. е. точного ведения, который и дает начало развитию наук. Мерой же значимости последних выступает полезность.

Их классификация у Татищева основана на самом широком толковании предмета научных знаний. Она включает пять уровней наук, различающихся «в качестве», а именно: 1) «нуждные» – языкознание, домоводство, медицина, нравоучение, юриспруденция, логика, богословие; 2) «полезные» – грамматика, риторика, математика, география, история, естествоиспытание, или физика; 3) «щегольские» – поэзия, музыка, танцы, «вольтежирование, или на ло-

¹ Там же.

² Там же. С. 53–54.

³ Там же. С. 55.

⁴ Там же. С. 58.

⁵ Там же. С. 55.

шадь садиться», живопись; 4) «любопытные, или тщетные» – астрология, физиогномия, хиромантия, алхимия; эти «науки» особенно привлекают людей «меленхоличных», которые «от природы сребролюбивы и страхами исполнены»; 5) «вредительные» – всякого рода волхования, колдовство, ворожба, порождающие одни лишь суеверия¹.

Из этой классификации видно, что для Татищева всякое знание, даже если оно «божескому и моральному учению противно»², всегда в том или ином отношении «полезно», давая критерий различения добра и зла. Но что всего важнее – это признание им того, что с развитием «телесных наук», непосредственно сопряженных с «состоянием человека», достигается и большая возможность просвещения ума, его быстрейшего совершенствования. В соответствии с этим воззрением он разрабатывает свою теорию «всемирного умопросвещения», выразившую весь просветительский пафос петровского европеизма.

«Первое просвещению ума подавало обретение письма; другое великое переменение учинило пришествие и учение Христово; третье – обретение тиснения книг»³.

До обретения письма «многочисленные народы в глубочайшей темноте неведения и невежества оставались. Но по обретении писем около или немного прежде Авраамовых лет явились люди между оными, которые по их разсуждению зачали законы сочинять и, на лучшее наставляя, лучи малого сияния к благоразумию им открывать, между которыми на Востоке, в Персии и Индии, Зароастер был первый, в Египте Осирис, в Греции Минус, в Риме Янус или Нумо Помпилиус»⁴.

С пришествием Христовым явилось «просвещение не токмо духовное... но и моральное... яснее скажу: духовное Христос проповедал и научил, яко же смертью своею искупил и удостоил соединению с Богом, т. е. отпущение грехов покаянием и приобретением Царства Небеснаго, морально любви ближняго с кротостию, смирением, целомудрием, воздержанием, милостию и милосердием соединенную нас хранить и о том прилежать, а от злочестей, яко гордости, сребролюбия, роскошности и лености, из которых все протчия пристрастия и вреды происходят, воздержаться учил, и собою во всем достаточный образ показал»⁵.

¹ См.: Там же. С. 89–94.

² Там же. С. 93.

³ Там же. С. 70.

⁴ Там же. С. 72.

⁵ Там же. С. 76.

«Что же пользы от тиснения книг касается, то не потребно много толковать о том... по обретении тиснения в скорости множество полезных древних книг немалым числом стали печатать, а чрез то, оные всяк имея, способнее к распространению наук прилежать стали, многие училища и академии по разным местам устроены и чрез оные большой свет истиннаго разума открыли, тогда как в богословии, так философии, яко законоучении, мафематике, физике, гистории, протчих вольных науках, яко и в полезных ремеслах, великое исправление явилось и от часу стало возрастать и распространяться, зане ученых от часу умножилось... То видя и к прежнему применя, всяк скажет, что тиснение книг великой свет миру открыло и неописанную пользу приносит»¹.

Татищев не устает повторять, что главную опасность для светского просвещения представляют церковные власти, и в первую очередь римские папы. Он не скрывает своего раздражения по поводу того, что они, как только «великую власть и богатство приобрели, то победясь властолюбием и сребролюбием, далеко от истинного того (христианского. – *Авт.*) учения отступя, стали к большому тому приобретению новья учения вымышлять, а что тому их злоумышлению противно было, отвергать и потемнять»². Даже чтение Библии у католиков оказалось под запретом, не говоря уже о науках философских, которые вообще «мало до закона Божия касаются»; их тоже отвергли «злотоварные церковнослужители», «чтоб народ был неученой и ни о коей истине разсуждать могущей, но слепо бы и раболепно их росказам и повелениям верили»³. А у нас, пишет Татищев, и того хуже: Библию и запрещать не надо, ее и без того никто не читает. И причина тому – общее невежество народа. Его просто некому учить, ибо «у нас столько мало ученых, что едва между 1000-ю один сыщется ль, чтоб Закон Божий и гражданский сам знал и подлomu народу оное внятным поучением внушить и растолковать мог»⁴. Более того, еще находятся некие «светские люди», которые «толкуют, якобы в государстве чем народ простяе, тем покорнее и к правлению (т. е. подчинению. – *Авт.*) способнее, а от бунтов и смятений безопаснее»⁵. А потому они «за полезно не почитают» просвещение крепостного люда. Возражая на это, Татищев отмечает, что вот, в Европе, «где науки процвѣтают», ни о каких

¹ Там же. С. 78–79.

² Там же. С. 77.

³ Там же. С. 80.

⁴ Там же. С. 86.

⁵ Там же. С. 83.

бунтах вовсе не известно, тогда как, например, «турецкий народ пред всеми в науках оскудевает, но в бунтах преизобилует»¹. Следовательно, умные люди не только не помеха, но и главное подспорье любого благоустроенного государства. «Я же рад и крестьян иметь умных и ученых»², утверждает русский мыслитель.

Он неустанно ратует за то, чтобы в России, в соответствии с указами царя-преобразователя, по всем губерниям, провинциям и городам были учреждены училища, «на которые он (Петр. – Авт.) все монастырские излишние сверх необходимо нужных на церкви доходы определил». И этого, добавляет Татищев, «весьма достаточно; еще же и Богу приятно, что такие доходы не на иное что, как в честь Богу и в пользу всего государства употребятся»³. Тем самым секуляризация оказывается важнейшим условием развития русского «умопросвещения».

Татищев не видит никакой опасности от распространении наук и для самодержавия. Тем более что, с его точки зрения, в России приемлемо только монархическое и никакое иное правление. Относительно других стран он допускает как аристократическое, так и демократическое устройство, смотря на состояние просвещения их народов и на размеры самих государств.

«Например, в единственных градах или весьма тесных областях, где всем хозяевам домов вскоре собраться можно, в таком демократия с пользою употребиться может, а в великой области уже весьма неудобна. В областях хотя из неколиких градов состоящей, но от нападеней неприятельских безопасной, как то на островах и пр., может аристократическое быть полезно, а особливо если народ учением просвясчен и законы хранить без принуждения прилежит, тамо так острого смотра и жестокого страха не требуется. Великие и пространые государства, для многих соседей завидующих, оные ни которым из объявленных правиться не может, особливо где народ не довольно учением просвясчен и за страх, а не из благонравия или познания пользы и вреда закон хранит, в таковых не иначе, как само- или единовластие потребно»⁴.

Это признание нерасторжимости просвещения и самодержавия, провозглашенное Татищевым, как раз и выражает идейную специфику русского европеизма.

¹ Там же. С. 84.

² Там же. С. 86.

³ Там же. С. 128.

⁴ *Татищев В.Н.* Произвольное и согласное рассуждение и мнение собравшегося шляхетства русского о правлении государственным // Там же. С. 147.

3. Сколь велико было увлечение Западом, видно из того, что в России XVIII в. не оставалось образованного человека, который не чувствовал бы себя несколько иностранцем в Москве и даже Петербурге. Тот же член «Ученой дружины» Антиох Кантемир, сожалея, что после Петра науки уже не в почете, «ходят ободрана, в лоскутах защита», оживает лишь в Лондоне и Париже, в обществе Монтескье, в переписке с Вольтером. Поэт Василий Третьяковский, чудесными путями, часто пешком, добравшийся до Парижа, сочиняет там в подражание французам новую теорию русского стихосложения. А Николай Поповский, ученик Ломоносова, упорно переводит труднейшую поэму англичанина Попа «Опыт о человеке», хотя и сознает, что в ней «может найтись кому-нибудь нечто и сомнительное в рассуждении нашей религии»¹.

Круг чтения русского интеллигента XVIII в. ярко очерчен в «Эпистоле о стихотворстве» крупнейшего писателя того времени Александра Сумарокова. Перечислив всех основных древних классиков, он приводит и имена новых европейских кумиров:

Мальгерб, Руссо, Кино, французов хор реченный,
Мильтон и Шакеспир, хотя непросвещенный,
Там Тасс и Ариост, там Камюэнс и Лоп,
Там Фондель, Гинтер там, там остроумный Поп.

И над всеми этими «великими писателями», «последовать» которым призывает Сумароков, возвышается классический триумvirат – Вольтер, Расин, Мольер².

Успехи просвещения вызывают удивление, но тем не менее ни для кого не являлось секретом, что «сделать то в несколько лет, на что потребны веки»³, едва ли было бы возможно, если бы не действия верховной власти, подчинившей своей воле все материальные и духовные силы народа. «Содержание войск, построение городов, крепостей, флота, – писал историк И. Н. Болтин, – стоило ему (Петру. – *Авт.*) очень мало, и так сказать, почти ничего; понеже за все расходы, требовавшиеся на исполнение сказанных предметов, отвечал народ, а не казна... С толикими пособиями Петр Великий, имея малые доходы, удобно мог исполнять великия предприятия: его ма-

¹ Поповский Н.Н. Предисловие // Опыт о человеке господина Попа. – М., 1787. С. 8.

² См.: Сумароков А.П. Эпистола о стихотворстве // Русская литература XVIII века. 1700–1775. Хрестоматия / Сост. В. А. Западов. – М., 1979. С. 142.

³ Болтин И.Н. Примечания на Историю древняя и нынешняя России г. Леклерка. В 2 т. Т. 2. – СПб., 1788. С. 253.

лые доходы, при помощи народных великих розходов, были очень споры»¹. Этой поспешностью в проведении реформ он объясняет и многие неудачи верховной власти, в особенности в сфере просвещения, где отсутствие предварительной подготовки обусловило усиленное подражание в работе над чужим духовным материалом.

Но как бы то ни было, столетний опыт освоения европейских форм жизни имел непреходящее значение для России, научив ее жить, как живут в цивилизованных странах, сделав «нас гибкими, способными учиться и перенимать». «Мы не таковы, – развивая эту мысль, писал Н. М. Карамзин, – как брадатые предки наши: тем лучше! Грубость наружная и внутренняя, невежество, праздность, скука были их долею в самом вышшем состоянии: для нас открыты все пути к утончению разума и к благородным душевным удовольствиям»².

Русский человек был горд тем, что целые столетия обособленного существования не охладили его духовных стремлений, не сделали существом, для которого наука, просвещение, знание остаются пустыми звуками, не вызывающими ответного желания творить, созидать, открывать новое. Вхождение в европейский мир, столь резко отличавшийся от привычного мира «древлеотеческих преданий», заставило его уверовать в собственный разум, стать личностью мыслящей, философствующей. О возврате к прошлому уже не могло быть и речи; он весь и во всем был *новым* человеком.

4. Из всех философских учений Запада в России XVIII в. прививается главным образом вольфианство. Это требует пояснения. Почему именно Вольф, а, скажем, не Декарт, как это случилось во Франции? Ведь и у нас увлекались им еще киево-могилянские профессора, а Ломоносов ставил его даже выше Аристотеля.

Весь вопрос заключался в православном контексте, определявшем восприятие западноевропейской философии. В этом отношении картезианство оказывалось наиболее уязвимым, поскольку оно субъективировало идею Бога, признавая источником веры не божественное откровение, а сам факт существования человека, и притом подтверждаемый исключительно способностью мышления: *Cogito ergo sum*. «Только из того, что я существую, – пишет Декарт, – и имею идею совершенного существа, или Бога, следует с полнейшей ясностью, что Бог тоже существует»³. Более того, он утверждает,

¹ Там же. Т. 1. – С. 609, 611.

² Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. – Л., 1984. С. 253, 254.

³ Цит. по: Фишер Куно. История новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. – СПб., 1994. С. 335.

что нет никакого различия между тем, как человек познает себя и как познает Бога: «Я разумею того Бога, которого представляю»¹. Вследствие такого подхода к богопознанию совершенно выпадает из поля зрения природа, материя. Природа и мышление провозглашаются разными сущностями, разными субстанциями, остающимися в вечной дуалистической расчлененности. Мышление углубляется в самое себя, свободно витая в бестелесных высях, природа лишается всех красок бытия, пребывая в тоскливом однообразии своих количественных соотношений. Конечно, в этом была и своя положительная сторона; во всяком случае, восприятие мира поддавалось определенным механистическим характеристикам. Но на основании этого нельзя было возвыситься до понятия жизни, которое, по православным представлениям, предполагает непрерывное бытие реального, объективного Бога, выводимого не из самосознающего разума, а, напротив, обуславливающего собой истинность и достоверность самого разума. Картезианский же Бог, огражденный щитом мыслящего субъекта, мало чем отличался от Бога средневековых схоластиков, придававших божественный смысл «всякой логически построенной нелепости»².

На этом фоне преимущества *Христиана Вольфа* (1679–1754) становились особенно очевидными. Прежде всего это касается его метафизики. Характеризуя ее, немецкий философ пишет, что она не представляет «никакой угрозы» для христианской религии; «более того, – продолжает он, – я с удовольствием увидел, что мое учение может сослужить хорошую службу истинам Откровения для их защиты против врагов Евангелия»³.

Вольф так определяет основные принципы своей философии.

Во-первых, «все, что существует, должно иметь достаточное основание, почему оно существует»⁴. Важность этого закона была доказана Лейбницем, которого Вольф считал своим учителем. Все существующее в силу достаточного основания служит одновременно причиной бытия других вещей; в этом случае оно называется сущностью (*Wessen*). Сущность вещи состоит в том, что она возможна определенным способом, благодаря чему вещь обретает свои основные свойства, а именно: необходимости, вечности, неизмен-

¹ Там же. С. 336.

² *Герцен А.И.* Письма об изучении природы // Соч. В 9 т. Т. 2. – М., 1955. С. 254.

³ *Вольф Х.* Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще // *Христиан Вольф и философия в России.* – СПб., 2004. С. 237.

⁴ Там же. С. 242.

ности. Если в ее сущности что-то изменяется, она перестает быть прежней вещью, ибо «невозможно, чтобы, кроме своей сущности, вещь получила еще сущность другой и при этом осталась той же самой вещью»¹. Вольф обозначает сущностную однозначность вещи термином «место вещи», подразумевая под этим также форму ее одновременного существования наряду с другими вещами.

Во-вторых, в метафизике Вольфа устанавливается строгое различие между мыслями о «вещах вне нас» и «в нас». В реальности первых нас убеждает опыт. Кроме того, видя вещи вне нас, например, здания, людей, мы, с одной стороны, отличаем их от самих себя, а с другой – уясняем их бытие в нас как бытие нашего сознания, т. е. своих мыслей. Но сознание не тождественно мышлению. «Отсюда и возникает, – пишет Вольф, – ошибочное мнение картезианцев, будто сознание составляет всю сущность души и в ней не может происходить ничего такого, чего мы не сознаем»². Правильной же было бы считать, что сущность души определяет мышление, а сознание, давая материал мышлению, захватывает мыслями и вещи вне нас, т. е. реальный мир. Из этого следует, что сознание какой-то своей определенной частью регулируется внешними вещами, по отношению к которым оно является производным, т. е. не обладающим самостоятельным существованием.

В-третьих, Вольф, установив факт безусловной реальности «вещей вне нас», исследует их соотношение друг с другом, руководствуясь правилом, согласно которому в познании природы нельзя принимать «ничего, кроме того, что основано на несомненных опытах»³. Опыт же показывает, что в мире находится множество составных вещей, существующих одновременно друг с другом. Далее, что одни из них «предшествуют другим, а другие приходят вслед за ними и, таким образом, одно следует за другим». Наконец, что все они так или иначе «обоснованы друг в друге»⁴. Оттого «природа не делает скачков», в ней все соразмерно, а потому «всегда сохраняется одинаковое количество силы»⁵. Однако возникает вопрос, откуда в ней эта «предустановленная гармония», понять которую пытался еще Лейбниц? По мнению Вольфа, она может быть либо результатом действия самой природы, либо привлекаться извне. Но природа не обладает самостоятельной сущностью, ибо если каждая отдель-

¹ Там же. С. 244.

² Там же. С. 260.

³ Там же. С. 270.

⁴ Там же. С. 280.

⁵ Там же. С. 297.

ная вещь имеет свое основание в другой вещи, то и все вещи в мире находятся в зависимости друг от друга. Следовательно, природа не содержит в себе достаточного основания для своего самостоятельного существования; поэтому необходима другая сущность, которая могла бы гарантировать ей постоянство и пребывание. Эта самостоятельная сущность должна быть *первой*, т. е. не имеющей до себя ничего другого, и *последней* – в смысле невозможности после нее возникновения чего-то иного, еще более совершенного. Она должна отличаться как от мира и его элементов, так и от нашей души. И вот в ней-то как раз и «следует искать основание действительности обоих»¹. Как не трудно догадаться, такой самостоятельной сущностью может быть только Бог.

Таким образом, теолого-метафизическая концепция Вольфа представляет собой развитие христианской онтологии в аспекте теодицеи: Бог сотворил лучший из возможных миров и наделил его всем, что необходимо для общего блага. Эта сторона его учения приобрела важное значение для обоснования просветительского мировоззрения, которое стремилось совместить богословие и натурфилософию на принципах предустановленной гармонии. Приобретя огромную популярность в Германии, вольфианство распространилось по всей Европе, достигнув и пределов России.

5. Первые упоминания о Вольфе в России встречаются уже у Татищева. В частности, в своем «Лексиконе Российском» он сообщает о намерении Петра сделать немецкого ученого президентом основанной им Академии наук. Хотя сам Вольф, сославшись на возраст, не решился сменить привычную обстановку в уютном Марбурге, однако он направил в Петербург своего выдающегося ученика Георга Бильфингера, который целых шесть лет прослужил в Императорской Академии в качестве профессора логики, метафизики и морали, всемерно содействуя распространению учения своего наставника. Другой его ученик, Ломоносов, в 1746 г. издал в собственном переводе «Вольфианскую экспериментальную физику», отметив, что автор этого сочинения «всегда пребудет достоин чтения, а особливо ради внятного и порядочного расположения мыслей»². Тогда же на русский язык переводятся его «Логика» (1765) и двухтомное «Сокращение первых оснований метафизики» (1770–1771), не считая других специальных работ немецкого философа по мате-

¹ Там же. С. 327.

² Ломоносов М.В. Из «Вольфианской экспериментальной физики». Посвящение // Избр. филос. произв. – М., 1950. С. 123.

матике, фортификации и т. д. Четкая систематизация философских знаний, ясность и доступность их освещения облегчили употребление вольфианства «в учебных заведениях»¹. Первым делом оно включается в систему духовного образования, где удерживается едва ли не до 30-х гг. XIX в., пока на смену ему не приходят более новые системы западноевропейской философии. Не осталось без его влияния и светское образование. Очень многие выпускники русских духовных академий XVIII в., воспитанные на трактатах Вольфа, стали профессорами Московского университета, что также упрочивало позиции русского вольфианства.

В данном контексте заслуживает упоминания и попытка насаждения Екатериной II французского влияния. Хорошо известны ее разнообразные сношения с Вольтером, Дидро, Даламбером. Она спрашивает их совета в разных сложных русских делах, желая прослыть покровительницей «свободных идей». Особенно интересен эпизод с Дидро, которого ей удается даже пригласить в Петербург. Общаясь со своей почитательницей-императрицей, философ настойчиво внушает ей мысль о необходимости освобождения крестьян, убеждая, что «рабство народа» несовместимо с принципами просвещения и человеколюбия. В своих «русских проектах», подготовленных большей частью по предложению самой Екатерины, он стоял за развитие народного образования, ратовал за полную веротерпимость, советуя богословам-профессорам каждый свой курс заканчивать несколькими лекциями о свободе совести, – за политику мира, восставая против бесцельных и изнурительных войн, доказывая Екатерине, что «кровь тысячи врагов не возвратит ей потери ни одной капли русской крови», – высказывался за развитие общественного самоуправления и участие народа в законодательстве и т. д. Императрице все это представлялось «крайне важным», но что-либо предпринимать на деле она вовсе не собиралась, складывая «проекты» своего легковверного обожателя «под сукно». А там наступили иные заботы: тревоги пугачевщины и дальние раскаты французской революции заставили ее резко переменить свои прежние пристрастия. Своим указом Сенату, изданном в 1783 г. после казни Людовика XIV, она запретила «ввозить в Россию ведомости, журналы и прочие периодические сочинения, во Франции издаваемые», а также обязала французов, желавших остаться на русской службе, «отречься присягою от правил безбожных и возмутительных, на земле их ныне исповедуемых»².

Таким образом, проникновение французской философии на русскую почву было надолго пресечено, и в России сохраняет свое

¹ Гогоцкий С.С. Философский лексикон. Т. 1. – Киев. 1857. С. 529.

² Цит. по: Веселовский А.Н. Западное влияние в новой русской литературе. – С. 70.

господство умеренное, но уже вполне привычное немецкое вольфианство. Вольфианский рационализм составил тот важнейший философско-методологический базис, на котором произросли самые разные течения русской европеизированной мысли XVIII в., и прежде всего такие, как натурфилософия, антропология, моральная и практическая философия. Их значение определялось той особой ролью, которую они сыграли в подготовке метафизических предпосылок русской самобытной философии классического периода.